

Кузнецова Олеся Васильевна

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В АРХАИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЯХ И КУЛЬТАХ

В статье исследуется специфика жертвоприношения в архаических верованиях и культах, а также подчеркивается непродуктивность изучения жертвоприношения архаических культов через категориальный аппарат авраамических религий. Анализируются особенности архаического жертвоприношения, такие как: невыраженный характер идеи искупления; тяготение его к сложной структуре, характеризующейся множественностью актов; подвижность сроков и места его проведения; отношение к суррогатной жертве.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2017/3-2/22.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2017. № 3(77): в 2-х ч. Ч. 2. С. 94-99. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2017/3-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 213+2-537

Философские науки

В статье исследуется специфика жертвоприношения в архаических верованиях и культах, а также подчеркивается непродуктивность изучения жертвоприношения архаических культов через категориальный аппарат авраамических религий. Анализируются особенности архаического жертвоприношения, такие как: невыраженный характер идеи искупления; тяготение его к сложной структуре, характеризующейся множественностью актов; подвижность сроков и места его проведения; отношение к суррогатной жертве.

Ключевые слова и фразы: жертвоприношение; архаическое жертвоприношение; архаические верования; архаические культы; суррогатная жертва; ритуал; ташковская культура; миф.

Кузнецова Олеся Васильевна

*Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург
olesyakzn@yandex.ru*

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В АРХАИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЯХ И КУЛЬТАХ

Жертвоприношение становится объектом размышлений человека уже в Древнем мире. Шумеры полагали, что не только человек нуждается в богах, но и боги испытывают нужду в человеке. Без человека они не могли себя прокормить, так как некому было совершать жертвоприношения. О том, что же получают боги в результате акта жертвоприношения, размышляли древние греки и римляне [1; 15; 19; 25]. В Средние века жертвоприношение Иисуса становится одной из основных тем рассуждений для христианских богословов. Но только в Новое время в Европе появляется научный, а не конфессиональный интерес к проблеме жертвоприношения. К теме жертвоприношения, столь важной для европейской культуры, проявили интерес многие классики религиоведения: В. Вундт [2], М. Мосс [14], У. Робертсон-Смит [18], Г. Спенсер [21], Э. Б. Тайлор [22], З. Фрейд [23], Дж. Фрэйзер [24] и другие. Однако многие исследователи переносили свои культурные установки, связанные с авраамическими религиями, на изучаемый материал. Так, они рассматривали жертвоприношение, прежде всего, через призму христианской и ветхозаветной традиций или ее атеистической критики. Вследствие этого явление описывалось с использованием христианской терминологии, а значит, утрачивалась специфика жертвоприношения в архаических верованиях и культах.

Со второй половины XX в. происходят изменения в осмыслении жертвоприношения. Так, изживается традиция трактовки явления через смыслы авраамических религий. Происходит отказ от редуционистских схем, размывается эволюционная парадигма, свойственная представителям раннего религиоведения. Новую парадигму изучения жертвоприношения в религиоведении сформировали своими работами: Я. ван Баал [29], Т. П. ван Баарен [30], В. Дас [32], К. Мак-Клаймонд [39], Р. Жирар [7], Р. Фирт [34], Я. К. Хестерман [35], Э. Эванс-Притчард [33], М. Элиаде [28], на идеи которых мы будем опираться в теоретико-методологическом плане. Данная работа посвящена рассмотрению ряда особенностей жертвоприношения в архаических верованиях и культах, а также необходимости выделения жертвоприношения в данной группе религий в отдельную категорию – архаическое жертвоприношение.

В качестве одной из особенностей жертвоприношения в архаических верованиях и культах можно назвать невыраженный характер идеи искупления. В связи с этим большой интерес представляет статья «Грех и жертвоприношение» Ж. Линехама [38], посвященная проблеме отношения между жертвоприношением и грехом в религиозных верованиях древних евреев, и статья Э. Эванс-Притчарда «Значение жертвоприношения у нуэров» [33]. Ж. Линехам показывает, что идея греха (как отпадения от Бога) и искупления, покаяния возникла в иудаизме, но не имеет столь выраженного характера, который есть в христианстве. Но если, с одной стороны, в жертвоприношении архаических культов еще нет концепции греха и искупления, сопоставимой с христианской, а с другой – мы все же обнаруживаем представление об искуплении, то что же является целью искупительного жертвоприношения для архаических верований и культов? Насколько можно судить, целью здесь, скорее, будет освобождение от присутствующего или угрожающего зла, очень часто связываемого с неудачами, ошибками, проступками, виной. Э. Эванс-Притчард на основании этого делает предположение, что «идеи уничтожения, изгнания, защиты, очищения, примирения и искупления не могут быть легко разделены в этих жертвоприношениях, о любом единичном жертвоприношении будет возможно сказать, что одна или другая идея наиболее очевидна» [Ibidem, p. 29]. Так, здесь «жертва не делается ответственной за зло... в архаике нет утверждения *roena vicaria*» [Ibidem, p. 28].

Второй специфической чертой жертвоприношения в архаических культах, на наш взгляд, является его тяготение к сложной структуре, характеризующейся множественностью жертвенных актов. В христианстве все события редуцируются к одному центральному событию – жертвоприношению Иисуса Христа. Иных жертвоприношений нет, следовательно, они не могут состоять во взаимосвязи друг с другом. Если брать христианскую модель жертвоприношения за образец, то, возможно, мы поймем, почему в восприятии некоторых исследователей жертвоприношения нередко существуют как отдельные самостоятельные ритуальные акты, или же, напротив, редуцируются к центральному событию (например, так было в раннем религиоведении). Таким образом, проблема множественности жертвоприношения отходит на второй план как нечто несущественное для понимания.

По более или менее значимым поводам жертвоприношения в ранних религиях редко совершаются как единичные. Напротив, они оказываются объединены каким-то событием в группы и в рамках этих групп находятся в некоторой зависимости друг от друга. Тяготение жертвоприношения в архаических культах к множественности жертвенных актов наиболее заметно в структуре праздника. Например, праздник Пасола на острове Сумба определяется тремя взаимосвязанными жертвоприношениями. Первое – гадательное – определяет начало последующих, второе – отсылающее к мифическому учредительному жертвоприношению морской богини – открывает праздник, и третье – битва, отождествляемая с жертвоприношением, – праздник завершает [16]. У качинов северной Бирмы обряд защиты созревающего риса включает в себя последовательность жертвоприношений. «В первый день каждая деревенская семья делает жертвоприношение своему духу-предку, охраняющему дом. На второй день жертва приносится духам-предкам бывших вождей деревни и отдельно – духам-предкам нынешнего вождя. Утром третьего дня рядовое население почитает духа неба Моучоу (или Муше) и его дочь Бунгпой, деревенская верхушка обращается к духу Мадайн, а вечером глава деревни делает подношение верховному духу земли – Шадину» [20, с. 121]. Народные праздники ману у качинов длятся 3-4 дня, в течение которых приносятся в жертву десятки животных. Сложностной характер жертвоприношения проявляется во время праздника «коянайтагык» у коряков (подробнее см.: [5]). В этом же ключе можно рассматривать жертвоприношение в некоторых археологических культурах (в частности, в ташковской археологической культуре, где поселение начинало свое существование с ритуала строительного жертвоприношения и ритуалом жертвенного сожжения жилищ завершалось [8; 11, с. 128-129]).

Подобные жертвоприношения в архаических верованиях и культах могут выступать в качестве самостоятельных и независимых, где при помощи отдельных жертвенных актов решается своя уникальная ритуальная задача. И в то же время все жертвенные акты окончательно обретают свое значение во взаимосвязи: создают единое ритуальное событие, достигают определенной цели, указанной в мифологии и традиции, на которую это событие ориентировано в первую очередь. Некоторое ключевое жертвоприношение, которое и определяет суть события, вполне может быть. Однако без остальных жертвоприношений до и после «кульминационного события» ритуал не мог бы успешно состояться. Поэтому можно утверждать, что между разнообразными жертвоприношениями в структуре праздника нет разногласий, наоборот, присутствует взаимосвязь.

Многообразие форм жертвоприношений, например, в рамках праздника, задает уникальные точки притяжения для разных категорий людей в соответствии с их статусом, опытом и т.п. Одновременно все это многообразие смыслов, множество жертвоприношений и разнообразие их форм подчинено одному: ритуалу, который предписывается совершить надлежащим способом – исполнить долг перед богами. К тому же ритуальное событие, состоящее из множества различных актов жертвоприношения, вовлекает человека в ритуал. Вступая на путь ритуальных жертвоприношений, у человека отрезается или затрудняется путь назад, во время до ритуала.

Подобная множественность может характеризовать не только праздник, но и отдельный обряд. Это становится более понятно, если обратиться к таким ритуалам, как жертвоприношение сомы. В. Дас описывает жертвоприношение сомы, которое представляет собой далеко не только момент возлияния священного напитка. Жертвоприношению сока сомы предшествуют жертвоприношения животных. И только после этих жертв происходит подношение сомы богам. Как отмечает В. Дас, хотя М. Мосс и А. Юбер видели в животном жертвоприношении пик ритуала, фактически наименования, данные жертвенным животным, указывают на прямую связь последних с экстракцией сока сомы [32, р. 459]. К. Мак-Клаймонд уточняет, что ведическую *srauta* – жертвенную систему – можно представить как сложную иерархию, где наиболее разработанные ритуалы включают в себя ритуалы, находящиеся на более низких ступенях иерархии, а те, в свою очередь, могут выступать как независимые жертвоприношения [39, р. 67]. Данная черта свойственна не только для ведического ритуала жертвоприношения, но и для архаических верований и культов.

Ещё одна причина многообразия жертвоприношения и приносимых жертв заключается в том, что политеистические боги имеют разные атрибуты, свойства, функции, что тоже, вероятно, влияет на разнообразие приносимых жертв.

Третьей специфической чертой жертвоприношения в архаических верованиях и культах является особое отношение к суррогатной жертве. Суррогатная жертва – это жертва-замена предписываемой традицией оригинальной жертвы. Суррогатная жертва долгое время в религиоведении рассматривалась учеными либо как обман, либо как плод эволюции института жертвоприношения (у Э. Б. Тайлора), либо как вырождение явления (у Р. Жирара). Однако все изменилось, после того как Р. Фирт, изучавший нилотов, обратил внимание на неоднозначность суррогатной жертвы. Он отметил, «что в случае невозможности принести полноценную жертву, ситуация развивалась следующим образом: во-первых, уменьшение круга реципиентов – жертва приносилась не всем божествам, а лишь наиболее влиятельным и почитаемым...; во-вторых, жертвоприношение откладывали до лучших времен, при этом оставляя в качестве залога суррогатную жертву, например, дикий огурец вместо быка, или не делая даже этого» [34, р. 20]. Когда материальное положение улучшалось, писал Р. Фирт, предписываемой традицией жертвоприношение совершалось. В некоторых случаях «суррогатное приношение объявлялось пригодным, если к нему применяли ритуальную формулу “по правде”» [Ibidem], и следующий жертвенный ритуал проводили по всем правилам культа.

Идея замены оригинальной жертвы на суррогатную, безусловно, содержит в себе элемент рационального расчета, зачастую связанного с материальными условиями жизни человека. Тем не менее, «рассматривать суррогатную жертву исключительно в плоскости экономической рациональности не удастся. Идея замены связана с метафизическими размышлениями человека, с намерением исполнить религиозное служение» [37, р. 101-102].

Мифология и традиция описывают правила замены. Подобные предписания разнятся от религии к религии, как правило, зависят от культурно-исторических, материальных условий жизни коллективов. Например, такую зависимость замены жертвы и условий проживания находим в раннем бронзовом веке на территории Нижнего Притоболжья в ташковской археологической культуре. Экологические условия данного региона были не благоприятны – нехватка каменного и металлического сырья приводила к широкому использованию керамики и орудий из нее [26, с. 203]. Со временем подношение керамики становится самодостаточной жертвой [10, с. 85].

Однако общим местом для архаических культов будет то, что замена должна быть символически связанной с оригинальным объектом, например: замена происходит в рамках класса (домашнее, дикое, обработанное, мужское, женское, цвет и т.д.), замена целого (предписанного) его частью. Предания о заменах санкционируются и сохраняются в мифологии. Приведем пример, описанный у А. П. Конкка. Жители о. Мантсинсаари (Ладожское озеро) рассказывают историю о легитимации замены жертвы. Илья (или в варианте Укко – бог грома, владелец высших небесных сфер у финнов) желал всегда получать в жертву трехлетнего белого оленя, которого сам же и посылал в назначенное время. Но, желая проверить готовность людей ему служить, он задерживает отправку жертвы. Люди решают принести в жертву выхолощенного трехлетнего бычка. Внезапно появившийся белый олень одобрил правильный выбор старейшинами замены, с тех пор так повелось [9]. В описываемом событии можно увидеть два важных момента. Во-первых, происходит одобрение разумного, неразрушительного выбора суррогата. Во-вторых, отчетливо указывается на добровольное желание людей служить.

Четвертая специфическая черта архаического жертвоприношения – подвижность сроков и места проведения жертвоприношения. Изучая архаические верования и культы, мы встречаемся с существованием жестких требований соблюдения ритуала жертвоприношения, времени и места его проведения. Нередко время привязано к каким-либо значимым событиям календарного годового цикла, но при этом часто отсутствует жесткая привязка к конкретной дате: есть лишь указание определенного периода, как, например, у коряков в жертвоприношении «хозяевам» домашних оленей ритуал должен быть совершен осенью в период растущего месяца. В случае жертвенного праздника Пасола на Сумбе дата его определяется каждый раз заново независимыми друг от друга жрецами. Жрецы могут называть разные даты, но выбирается она путем соглашения, и необязательно это будет дата, названная самым влиятельным жрецом. В случае ошибки в определении даты другие жрецы, если, по их мнению, ошибка не слишком велика, могут принять решение не переносить ритуал на неопределенный срок, но продолжить подготовку к празднику, а жрец-неудачник выплачивает компенсацию [16].

В некоторых случаях мы встречаемся с предписаниями, обязывающими совершать определенные обряды в строго установленные сроки, вследствие чего перенесенное жертвоприношение должно укладываться в такие сроки. Такой случай представляет собой предписание, существующее у ненцев, согласно которому жертвоприношение необходимо совершать в течение первых пятнадцати дней от его начала, однако, если по какой-то причине срок был пропущен, жертвоприношение может быть возобновлено только при наступлении следующего предписанного периода [17].

У явления переноса времени жертвоприношения, по-видимому, существует несколько причин. Одну из них, на наш взгляд, весьма существенную для понимания архаического жертвоприношения, исследовал Р. Фирт. Жертвоприношение может быть отложено во времени в случае невозможности принести полноценную жертву [34, р. 20].

Другой важной причиной, по которой сроки жертвоприношения могут быть перенесены, является отсутствие некоторых специфических культовых объектов, необходимых для ритуально правильного совершения жертвоприношения, в том случае, когда заместительная жертва невозможна или не рекомендуется. Этот случай, на наш взгляд, следует отличать от рассмотренного выше по той причине, что наличие предписанных культовых объектов не всегда напрямую связано с экономикой. Жертвоприношение белой собаки у индейцев Северной Америки могло быть отложено до тех пор, пока не находилась ритуально необходимая жертва – абсолютно белая собака (подробнее см.: [31; 40; 41]). Специфические религиозные требования к жертве, инвентарю, действующим лицам – распространенная причина переноса времени жертвоприношения.

В качестве третьей причины можно считать зависимость некоторых жертвоприношений от хозяйственных работ, климатических сезонов года, погодных условий и т.п. Так, нуэры обычно предпочитают проводить жертвенную кастрацию бычков в сухой сезон, когда меньше опасности воспаления, чем в сезон дождей [27, с. 39]. Подобное встречаем в аграрных обществах, где жертвоприношения в честь сбора урожая не могут начаться до тех пор, пока он не будет собран. Праздник в честь завершения перегона оленей может начинаться только тогда, когда перегон будет завершен. Сроки жертвоприношения морю у охотников на морского зверя вынужденно переносятся до тех пор, пока не окончится буря.

Рассматривая вопрос о таком явлении, как перенос сроков проведения жертвоприношения, необходимо заострить внимание на существенном, на наш взгляд, правиле: даже в тех случаях, когда смещение жертвоприношения во времени допустимо, жертвоприношение не может откладываться до бесконечности. Верующим хорошо известен тот допустимый предел, который нельзя переходить, ибо это может навлечь гнев сакральных сил. Невыполнение жертвоприношения обычно представляется серьезным проступком, нарушением закона, установленного божествами или мифическими предками, влекущим за собой разрыв связи с сакральным миром, что может навлечь несчастья и даже смерть. Повествования об ужасных последствиях невыполнения жертвоприношения широко распространены в традиционных обществах. А. Головнев приводит рассказ пожилого ненца о невыполнении его братом жертвоприношения в течение трех лет, что привело, по мнению рассказчика, к смерти брата [3, с. 48].

Однако и в этом общем положении есть исключение, свойственное именно архаическому жертвоприношению. В ряде обществ, преимущественно это общества с присваивающим хозяйством или хозяйством смешанного охотничье-скотоводческого типа, существует практика наказания некоторых духов, предполагающая оставление их на некоторое время без жертвоприношений.

По сравнению со случаями переноса времени жертвоприношения, перемена места принесения жертв (когда то или иное жертвоприношение имеет строгую привязку к конкретному месту) встречается заметно реже. На наш взгляд, это связано с тем, что в человеческом восприятии пространственная локализация жертвоприношения имеет все же более определенный, осязаемый характер, чем временная.

Жертвенное место, так или иначе, связано с целью жертвоприношения и в соответствии с этой целью располагается в особом месте на поселении или вне его территории. Таким образом, такое место проведения ритуалов заранее известно участникам, является традиционным, будь то святилище или просто определенная сторона дома, иной постройки, связанная с определенным жертвоприношением. Случаи переноса таких специальных мест для жертвоприношения, как святилища, обычно связаны с экстраординарными обстоятельствами, такими как переселение на новую территорию, природные катаклизмы, эпидемии и эпизоотии, захват священного места неприятелем и др. Перенесение священных мест для жертвоприношений было связано и с религиозными гонениями. Бурятское население Баргузинской долины в годы антирелигиозных кампаний в СССР перенесло практику принесения жертв с поселений в лес [4, с. 54].

По-видимому, можно говорить и о перенесении священных мест жертвоприношений по соображениям удобства. Такой случай мы можем наблюдать у манси в связи с переносами их Вит-Ялпынг («водного святилища»). По сведениям И. Н. Гемуева и А. М. Сагалаева, с того места, где святилище было когда-то основано, его в середине XX в. перенесли ближе к поселению. Однако после того как река начала затапливать берег, святилище вернули на старое место [13, с. 64].

Не стоит пренебрегать и таким фактором, как исчерпание святым местом его сакральной силы или изменение ее характера (ибо эта причина немаловажна для самих представителей традиционных обществ). Хотя нередко за знак такой утраты воспринимаются негативные климатические изменения, эпидемии и эпизоотии, в некоторых случаях святилища оставляются в отсутствие подобных видимых причин. О. Диксон описывает представления, объясняющие правила взаимодействия с подобными сакральными местами. По его словам, если после посещения «места силы» возникают какие-либо неприятные или болезненные ощущения, значит, духи по какой-то причине не желают принимать подношений. В качестве выхода из такой ситуации рекомендуется отправка на поиски нового места, более подходящего [6, с. 62].

Переносы жертвоприношения во времени и пространстве зачастую связаны с вопросами выживания коллектива. С возникновением ранних государств можно констатировать, что кодификацией ритуальных практик (устная или письменная) сокращается количество переносов времени и места жертвоприношения. По-видимому, это связано в первую очередь с тремя факторами: оседлым образом жизни, типом хозяйствования, ориентированным прежде всего на земледелие, и укреплением и бюрократизацией жреческого сословия. Количество продуктов питания на душу рядового производителя здесь, по крайней мере, поначалу не должно было играть существенной роли, поскольку известно, что рацион питания земледельцев протогосударств и ранних государств был более скудным, нежели у охотников и собирателей или кочевых скотоводов.

Пятая особенность – связь жертвоприношения со структурой мироздания – является показателем его архаического характера. Если пространственно-временная структура ветхозаветного жертвоприношения, раскрытая Э. Личем [12, с. 106-107], еще сохраняет структурный характер космического устройства, то в христианской жертве Христа и причащении представление о структуре мироздания можно усмотреть лишь опосредованно. Христианское жертвоприношение скорее устанавливает миропорядок морального, а не пространственного характера: искупает грехи человечества, утверждает его новый Завет с Богом и отменяет жертвоприношение архаического типа. Христианское жертвоприношение не может быть истолковано как итог творения, и лишь с большой натяжкой – как структурная основа мироздания. Это же касается жертвоприношения и его рудиментов в других мировых религиях: исламе, буддизме. Инкорпорированность жертвоприношения в структуру мифологической вселенной, описанная у М. Элиаде, сопровождается вовлеченностью его в космогонические процессы [28, с. 30, 36] и составляет еще одну характерную черту архаического жертвоприношения [36, р. 62].

Итоги. Выделенный нами составной характер в жертвоприношении в архаических верованиях и культах отражает в себе множественность встречаемых вещей в жизни верующего. В случае праздника, сопровождаемого и создаваемого чередой жертвоприношений, коллективное и индивидуальное в акте жертвоприношения переживаются одновременно. Вся группа нацелена на одно событие праздника (онтологическое переживание), как правило, эпонимное, но каждый участник ритуала также переживает его по-своему (личное и социальное переживание). В зависимости от положения в обществе та или иная группа концентрируется, помимо главного события, на других жертвенных событиях, приобретающих для данной отдельной группы особое значение (социальное переживание). Разнообразие видов жертвоприношения способствует объединению и разъединению группы в ходе ритуала жертвоприношения. Жертвоприношение становится практическим опытом создания и воссоздания временной и пространственной связи внутри группы и группы с богами.

В архаических верованиях и культах присутствует феномен суррогатной жертвы. В ритуале жертвоприношения концентрируется опыт совместного со-бытия людей и богов. В таком случае суррогатная жертва по своему внутреннему содержанию не является обманом, как это представлялось раньше. А также не может

уверенно расцениваться как ступень эволюции жертвоприношения в тайлоровском смысле, т.к. в архаических верованиях и культах обычная жертва и суррогатная сосуществуют. Замена – сама ценность, т.к. не нельзя пожертвовать «чужое», а свое всегда ценно. В оригинальной и суррогатной жертве, если присутствует совпадение в удовлетворенности богов, людей, в ряде случаев, и жертвы, то жертвоприношение совершилось, а значит, отношения гармонии между людьми и их создателями присутствуют. Через возникшую гармонию ощущается восстановление и поддержание связи с сакральным миром.

Следует отметить, что для жертвоприношения в архаических верованиях и культах, которое можно назвать архаическим жертвоприношением, жертва представлена объектами материального мира. В этом существенное отличие архаического жертвоприношения, например, от жертвоприношения оккультистского. Жертва, жертвователю и представляемый верующими реципиент мыслятся раздельно и никогда не совпадают.

Подвижки жертвенного ритуала в пространственно-временном континууме, на наш взгляд, связаны с проблемой выживания коллектива. При этом нужно отметить, что с кодификацией ритуальных практик, начинающейся с переходом к стадии цивилизации, ритуал жертвоприношения принимает более строгие рамки, которые уже не так изменчивы.

Основная идея жертвоприношения в архаических верованиях и культах – поддержание, восстановление связи с сакральным миром, инициируемое в каждом конкретном проявлении самим человеком (хотя и установленное существами сакрального мира), а не самоотречение и искупление.

Список источников

1. Варрон. Сельское хозяйство. М. – Л.: Издательство АН СССР, 1963. 220 с.
2. Вундт В. Психология народов. М.: ЭКСМО, 2002. 864 с.
3. Головнев А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН, 2004. 344 с.
4. Гомбоев Б. Ц. Почитание культовых мест в северной части Баргузинской долины в полиэтнических условиях // Этнографическое обозрение. 2004. № 6. С. 42-58.
5. Горбачева В. В. Обряды и праздники коряков. СПб.: Наука, 2004. 152 с.
6. Диксон О. Шаманские учения Клана Ворона: история, теория и практика коренных шаманских традиций. М.: Рефл-бук, 2000. 296 с.
7. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
8. Ковалева В. Т., Рыжкова О. В., Шаманаев А. В. Ташковская культура: поселение Андреевское озеро XIII. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. 160 с.
9. Конкка А. П. Жертвоприношение животных на летних календарных праздниках карел [Электронный ресурс]. URL: <http://www.komi.com/pole/archive/pole/22.asp> (дата обращения: 20.11.2015).
10. Кузнецова О. В. Культовое значение керамики в ташковской культуре // История и археология: материалы II Международной научной конференции (г. Пермь, 2014). Пермь, 2014. С. 83-86.
11. Кузнецова О. В. Проблема реконструкции истории религии по археологическим данным: жертвоприношение в ташковской культуре // Религия в истории народов России и Центральной Азии: материалы II Международной научной конференции. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. С. 125-129.
12. Лич Э. Культура и коммуникация: логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. М.: Восточная литература РАН, 2001. 143 с.
13. Мифология манси. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2001. 196 с.
14. Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
15. Овидий. Скорбные элегии. Письма с Понта. М.: Наука, 1978. 272 с.
16. Первобытные войны. Пасола. Остров Канибалов [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=YuV6gcjDHD1> (дата обращения: 02.11.2016).
17. Путь к святилищу. Фильм Андрея Головнёва [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ucqQV3Vmjbs> (дата обращения: 02.11.2016).
18. Робертсон-Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения: антология. М.: Канон+, 1996. С. 303-325.
19. Сенека. Трагедии. М.: Наука, 1983. 431 с.
20. Симакин С. А. Анимистические верования качинов (к вопросу о диалектике анимизма) // Советская этнография. 1988. № 2. С. 120-126.
21. Спенсер Г. Основания социологии: в 2-х т. СПб.: Типография В. Демакова, 1876. Т. 1. 505 с.
22. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. 573 с.
23. Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Азбука-классика, 2005. 256 с.
24. Фрэзер Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1986. 704 с.
25. Шайд Д. Религия римлян. М.: Новое издательство, 2006. 280 с.
26. Шаманаев А. В. Вторичное использование керамики населением ташковской культуры // Вопросы археологии Урала. 1998. Вып. 23. С. 196-204.
27. Эванс-Причард Э. Нуэры. Описание способов жизнеобеспечения и политических институтов одного из нилотских народов. М.: Наука, 1985. 237 с.
28. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. 414 с.
29. Baal J. van. Offering, Sacrifice and Gift // Understanding Religious Sacrifice: a Reader (Controversies in the Study of Religion). L.: Continuum, 2006. P. 276-291.
30. Baaren Th. P. van. Theoretical Speculations on Sacrifice // Numen. 1964. Vol. 11. № 1. P. 1-11.
31. Blau H. The Iroquois White Dog Sacrifice: Its Evolution and Symbolism // Ethnohistory. 1964. Vol. 11. № 2. P. 97-119.
32. Das V. Language of Sacrifice // Man. 1983. № 3. P. 445-462.
33. Evans-Pritchard E. E. The Meaning of Sacrifice among the Nuer // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1954. Vol. 84. № 1/2. P. 21-33.

34. **Firth R.** Offering and Sacrifice: Problems of Organization // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1963. Vol. 93. № 1. P. 12-24.
35. **Heesterman J. C.** Non-Violence and Sacrifice [Электронный ресурс] // The Online Journal of the International Association of Sanskrit Studies. 1984. Vol. 12. P. 119-127. URL: http://www.indologica.com/volumes/vol12/vol12_art09_HEESTERMAN.pdf (дата обращения: 11.08.2015).
36. **Kuznetsova O. V.** Aspects of Archaic Sacrifice: Sacrifice in the Structure of the Universe // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. 2011. № 4 (1). P. 56-62.
37. **Kuznetsova O. V.** Sacrifice in Primitive Religions: Main Features and Peculiarities // Journal of Siberian Federal University. Humanities and Social Sciences. 2012. № 5 (1). P. 95-104.
38. **Lineham J.** Sin and Sacrifice // International Journal of Ethics. 1905. Vol. 16. № 1. P. 88-98.
39. **McClymond K.** Beyond Sacred Violence: a Comparative Study of Sacrifice. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008. 216 p.
40. **Michelson T.** Maiden Sacrifice among the Ojibwa // American Anthropologist. 1934. Vol. 36. № 4. P. 628-629.
41. **Tooker E.** The Iroquois White Dog Sacrifice in the Latter Part of the Eighteenth Century // Ethnohistory. 1965. Vol. 12. № 2. P. 129-140.

SACRIFICE IN ARCHAIC BELIEFS AND CULTS

Kuznetsova Olesya Vasil'evna

*Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin in Ekaterinburg
olesyakzn@yandex.ru*

The article examines specificity of sacrifice in archaic beliefs and cults and emphasizes non-productivity of studying sacrifice of archaic cults through the categorial apparatus of Abrahamic religions. The paper analyzes features of the archaic sacrifice, such as: latent character of the idea of redemption, its inclination for a complex structure characterized by multiplicity of acts; mobility of time and place of its arrangement; attitude to a surrogate victim.

Key words and phrases: sacrifice; archaic sacrifice; archaic beliefs; archaic cults; surrogate victim; ritual; Tashkovo culture; myth.

УДК 162.6

Философские науки

Статья посвящена философскому осмыслению правового сознания как формы общественного и индивидуального сознания, регулирующей поведение человека. В работе обосновывается актуальность принципов диалектики всеобщей причинной связи, развития, объективности, всесторонности и конкретности для рассмотрения проблемы развития и совершенствования правосознания. Они являются методологической основой не только для анализа правосознания и других юридических феноменов. Эти принципы применимы при изучении всей объективной и субъективной реальности существующего мира.

Ключевые слова и фразы: диалектика; индивидуальное сознание; общественное сознание; правосознание; правопонимание.

Кузьмин Юрий Анатольевич

*Чувашский государственный университет имени И. Н. Ульянова, г. Чебоксары
kya70@mail.ru*

АКТУАЛЬНОСТЬ ПРИНЦИПОВ ДИАЛЕКТИКИ ДЛЯ СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ПРАВОВОГО СОЗНАНИЯ

Правосознание – это форма общественного и индивидуального сознания, которая отражает правовую действительность сквозь призму желаемого и должного в рационально-чувственной форме. Оно является стержневым элементом, определяющим внутреннюю регуляцию поведения людей как в сфере права, так и в их повседневной жизни. Правосознание позволяет человеку осознавать и воспринимать окружающие его социально-правовые действия и явления, оценивать их, соотносить с морально-нравственными и правовыми требованиями.

Необходимость изучения правосознания и его психологических аспектов в регулировании поведения человека обусловлена тем, что современный этап развития нашего государства характеризуется глубокими реформами всех сторон общественно-политической жизни. Обновляются мировоззрение, взгляды населения нашей страны. На первое место обоснованно выдвинулись общечеловеческие демократические ценности, свободы, права и законные интересы граждан. Общество активно стремится встать на путь полностью свободного развития, где главной ценностью признавался бы человек. Конституция России в этом стремлении четко определила позицию нашего государства в этом вопросе, закрепив постулат о том, что человек является высшей ценностью, а защита его прав и свобод – обязанностью государства. Теперь, как говорится, осталось соединить желаемое с действительным. Это потребует наличия у россиян позитивно ориентированного правосознания.

В современных условиях Россия нуждается в новой государственно-правовой идеологии. В качестве параметров можно рассматривать общечеловеческие и традиционные юридические ценности. Индивидуальное