

**ИССЛЕДОВАНИЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ
В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ XIX–XX ВВ.
АРХАИЧЕСКОЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ**

В данной работе рассматриваются пути религиозной мысли в исследовании жертвоприношения. Показана тенденция обособления архаического жертвоприношения как явления. Намечены пути дальнейшего его изучения: переход от преимущественного исследования ритуального действия к рассмотрению жертвоприношения как религиозного явления, как элемента, включенного в структуру религиозных представлений.

Ключевые слова: жертвоприношение, традиционное жертвоприношение, архаическое жертвоприношение, ритуал, космогония, искупление, структура.

O. Kuznetsova

**RESEARCHING SACRIFICES IN THE RELIGIOUS STUDIES
OF XIX–XX CENTURIES. ARCHAIC SACRIFICE**

Different approaches to the studies of religion in researching sacrifices are regarded and a tendency of individualization of an archaic sacrifice as a phenomenon is revealed. Further approaches to the studies are suggested: from considering ritual actions to considering sacrifices as a religious phenomenon as an element of the structure of religious perceptions.

Keywords: sacrifice, traditional sacrifice, archaic sacrifice, ritual, cosmogony, expiation, structure.

Жертвоприношение было объектом рефлексии уже в рамках средневековой схоластики, хотя проблематика здесь была связана исключительно с христианской религиозной традицией. Обращение к исследованию жертвоприношения у первобытных и архаических народов начинается у просветителей XVIII века. Их идеи относительно данного явления носили преимущественно умозрительный характер. В жертвоприношении, с одной стороны, виделось ошибочное стрем-

ление первобытного человека задобрить богов, которые на самом деле были персонализированными силами природы. С другой стороны, ритуал жертвоприношения связывался со злоупотреблениями жрецов, которые использовали его для получения как можно больших благ от верующих.

Серьезное религиозное исследование жертвоприношения в первобытных и архаических религиях начинается во второй половине XIX века и совпадает с рас-

пространением эволюционных идей в области религиоведения и в культурной антропологии. Необходимо указать наиболее важные, на наш взгляд, специфические черты, характеризующие исследовательскую мысль применительно к проблематике жертвоприношения, которые, в некоторой мере, и по сей день сохраняют влияние.

Прежде всего отметим, что жертвоприношение рассматривалось как некое единое явление. Вариативность понималась как следствие эволюционного процесса: бесчисленные локальные особенности трактовались как этапы поступательного развития либо как «пережитки» – в терминологии Э. Тайлора. И лишь к середине XX в., в рамках становления неклассического религиоведения, происходит осознание неоднородности того, что именуется жертвоприношением.

Другая специфическая черта классического религиоведческого исследования жертвоприношения – попытка взглянуть на явление через вычленение некоей его сущности. Выявление такой сущности считалось возможным осуществить путем редукции множества черт к одной, наиболее важной. Попытки определить сущность жертвоприношения проводились в различных направлениях, наиболее распространенные из них – через реконструкцию истоков, через выявление функций, через этимологию, через исследование аксиологических аспектов (при этом первые два способа определения жертвоприношения зачастую были тесно связаны друг с другом).

Третья черта, на которую следует указать, заключалась в том, что поиск истоков и функций некоторое время имел характер, отвлеченный от содержания религиозных представлений – которым пренебрегали как поверхностным, более того, ложным и в любом случае вторичным. И лишь впоследствии была осознана важность рассмотрения жертвоприношения в рамках самих представлений. Кроме того, на исследова-

ние жертвоприношения наложило отпечаток христианское его понимание как искупления и причащения.

Эволюционисты Г. Спенсер и Э. Б. Тайлор склонялись к поиску истоков жертвоприношения в области веры в духов или в душу, функцией же представлялось кормление умерших или соответственно дар, к которому впоследствии прибавились чествование и отречение. В отличие от них, У. Робертсон-Смит предположил, что жертвоприношение первоначально было не даром, данью, сделкой или искуплением, а формой общения членов рода между собой и божеством рода – актом социального братства, совместной родовой трапезой, в которой приглашают принять участие божество или тотем рода, где через поедание тотемного животного осуществляется причастие телу божества [8, с. 319]. Дж. Фрэйзер также рассматривал жертвоприношение прежде всего в рамках идеи причащения: вкушение жертвенного мяса уподобляется поеданию бога (теофагия). При этом отмечается, что истолкования возникновения жертвоприношения у Г. Спенсера, Э. Б. Тайлора, Дж. Фрэзера являлись в своей основе психологическими, или, точнее, интеллектуально-психологическими.

Научно-психологическое изучение жертвоприношения начинается с В. Вундта и получает развитие у З. Фрейда и К. Г. Юнга. При этом относительно воззрений Вундта необходимо добавить, что его подход все же был весьма близок интеллектуально-психологическому, и прежде всего в том, что он, подобно Спенсеру, Тайлору, Фрэзеру и др., основывал свои суждения на параметрах индивидуального мышления. В. Вундт усматривал истоки жертвенного акта в аффективных состояниях, вызываемых первобытной охотой. В отличие от Вундта, З. Фрейд видел исток жертвоприношения, как и религии целом, в психических явлениях невротического характера, и прежде всего в эдиповом комплексе. Основная функция жертвоприношения, как и

функция религии, – преодоление невротического состояния членов человеческих обществ [10, с. 195].

В трудах У. Робертсона-Смита, Э. Дюркгейма, А. Р. Рэдклифф-Брауна и, в некоторой мере, М. Мосса и А. Юбера поиск истоков и функций жертвоприношения перемещается из области психологического в область социального. Для Дюркгейма истоком жертвоприношения, как и истоком тотемизма, была социальная организация, характерная для этой реконструированной формы религиозных верований, хотя, по замечанию Э. Эванс-Притчарда, истоки институтов самой организации объясняются, по сути, психологически. Такой же двойственностью характеризовались исследования Б. Малиновского, который, наряду с Рэдклифф-Брауном, считается основателем функционализма в этнологии, социальной антропологии и религиоведении. И, пожалуй, не у Малиновского, а именно у Рэдклифф-Брауна происходит разрыв с традицией объяснения религиозных явлений через поиск их истоков: необходимо выявлять не причинно-следственные связи, но функции, которые выполняют изучаемые явления. Понятие функции же, для Рэдклифф-Брауна, влечет за собой представление о структуре и ее непрерывности [9, с. 210–211]. Основная социальная функция жертвоприношения, по Рэдклифф-Брауну, – поддержание социальных связей. Наиболее радикально причина отказа от поиска истоков выражена у Э. Эванс-Притчарда, который констатирует, что для исследования истоков у нас просто нет данных, ибо каждая культура, социум предстает перед нами в своем наличном состоянии со сложившимися религиозными представлениями и институтами, психологически-интроспекционистский же подход к проблеме истоков некорректен [12, с. 30]. В рамках социологического подхода был выделен новый – гендерный – аспект. Его исследователь Н. Джей трактует жертвоприношение как важнейший механизм установления родст-

ва между мужчинами разных поколений. Но, как показано у К. Дилени, патрилинейность и матрилинейность – символические конструкции одного вида, и остается непоясненным, почему именно патрилинейное родство нуждается в таком институте, как жертвоприношение.

Ж. Батай и Ж.-М. Хаймоне попытались выйти за пределы сугубо психологического или социального понимания жертвоприношения и дать метафизическую трактовку жертвоприношения. По Батаю, человек достигает ясности мысли и самораскрытия только в собственной смерти, и жертвоприношение для него есть «комедия» или же, по Хаймоне, беспрюигрышная уловка, благодаря которой человеку удастся схватить то, что смерть одновременно и дает ему, и от него укрывает [11, с. 86].

Еще одна, пусть весьма спорная, однако же достойная внимания попытка была предпринята Р. Жираром. Согласно воззрениям Жирара, суть жертвоприношения (и религии в целом) – не в преодолении невроза и даже не в поддержании социальных связей, а в неразрывной связи святости и преступления или, иначе, в насилии, предстающем в двух этих ликах, в связи с чем основная функция и суть жертвоприношения состоят в том, чтобы путем священного насилия – жертвоприношения – разорвать круг заразного нечистого насилия [2, с. 35].

Э. Бенвенист, М. М. Маковский и др. пытались установить сущность жертвоприношения через этимологические исследования. Было выявлено, что слова, означающие «жертвоприношение», зачастую обнаруживают большое разнообразие значений, соответствующих различным формам жертвенного действия. В рамках языков индоевропейской семьи выделено несколько групп таких значений, связанных: 1) с людьми, особенно с детьми-первенцами; 2) со значением *столб, дерево, стемель*; 3) с соотношением слов *жертвоприношение* и *здание*; 4) с пищей; 5) с возлиянием и питьем; 6) с речью, произносимой во время об-

ряда; 7) с отношением к краске (цвету); 8) со знаками; 9) с гаданием; 10) с благодарением. Жертвоприношение связывается со словами «свежий», «кровь» и «большой, достигающий до неба» [5, с. 148–153]. Слово «жертва» может соотноситься со значениями: «связывать»; «громко произносить, хвалить»; «питать, жить» (связанное с этим «ходить, двигаться») [6, с. 93 – 94]. Этимологические исследования выявили невозможность сведения жертвоприношения как явления к одному из представленных значений и сами по себе они не могут ответить на вопрос о сущностных параметрах жертвоприношения, не позволяя качественно определить это явление.

Аксиологические аспекты жертвоприношения затрагивались отчасти в рамках истолкования жертвоприношения через истоки и функции, однако ценность жертвоприношения как явления здесь, как правило, сводилась к его значимости относительно жизни социума или психической жизни индивида. В таком свете жертвоприношение рассматривалось Луази, который, помимо социального цементирующего, настаивает на чувстве уверенности, возникающем в результате этих ритуалов. В свою очередь Рэдклифф-Браун говорит о формировании чувства зависимости от сакральных сил.

Другой аксиологический аспект жертвоприношения связан с вопросом о ценности самой жертвы. Исследование здесь принимает преимущественно два направления. Первое – предполагает возможным говорить об общей ценности жертвы в соотношении ее с экономической стоимостью жертвы – так называемые теории затрат. Фактически этим занят Р. Фирт, хотя он и признает невозможность полностью свести вопрос о ценности жертвоприношения к затратности: жертвоприношение – это акт передачи себя или части себя, причем своя личность (self) представлена материальными объектами, обладающими социальной и материальной ценностью, иначе собствен-

ная личность будет тривиальной. И жертвоприношение как духовный акт – это нечто большее, нежели только материальная утрата [15, р. 13]. Впрочем, мы не можем не отметить, что и духовный акт Р. Фирт приравнивает к затратам не материальным, но значимым в материальном мире.

Второе направление исследует ценностные аспекты жертвоприношения, не сводимые к теориям затрат. По мнению Э. Лича, в материальном смысле приносимая жертва, конечно, может представлять серьезную экономическую трату, однако на метафизическом уровне речь идет не об экономике [4, с. 102]. В. Дас указывает, что толкование жертвоприношения не может базироваться на его экономической ценности по той причине, что жертвоприношению соответствуют не только отношения эквивалентности «стоимости» и нематериальной ценности, но и иерархичности; в соответствии с этим приносимое подразделяется на категории, между которыми замена невозможна. Более того, В. Дас приходит к идее, что невозможно рассматривать жертвоприношение исключительно через призму авраамических религий. Она отмечает, что идея искупления, на которой традиционно основываются исследования жертвоприношения, – вовсе не универсальная его основа. Ведическое жертвоприношение направлено на создание космического порядка, а также на исполнение индивидуального желания, а люди и боги подчиняются космическому закону вед [14, р. 457].

Попытки выявить истоки, единую функцию или хотя бы ограниченный круг основных функций, присущих жертвоприношению, привели к весьма неоднозначным результатам, следствием чего стало провозглашение невозможности подобного способа выявления сущности жертвоприношения и его определения. Такой поворот сопровождается предложением заменить вопрос о сущностном определении жертвоприношения на вопрос о том, на основании чего исследователь может полагать, что иссле-

дует жертвоприношение. В. Н. Горбов и Р. А. Мимоход в ходе реконструкции элементов культа срубной археологической культуры обращаются к вопросу о корректности религиозных, культурных параллелей к археологическим источникам, что, по их мнению, ведет к религиозно-культурным штампам и к потере восприятия специфики конкретных религий и культур. Отталкиваясь от мысли А. К. Байбурина о том, что каждая культурная традиция вырабатывает присущую только ей «грамматику» предметного мира, своеобразные правила сочетания вещей, Горбов и Мимоход говорят о необходимости предшествования семантическому анализу семиотического [1, с. 24]. При этом исследователи не предполагают необходимости давать какое бы то ни было определение для жертвоприношения как явления на основании материалов рассматриваемой ими культуры. По их мнению, задача состоит в том, чтобы установить наличие в материале конкретной культуры следов культовой деятельности жертвенного характера.

Другая важная работа в этом направлении принадлежит К. Мак-Клаймонд. Мак-Клаймонд ставит под сомнение возможность и продуктивность нахождения единого основополагающего определения или качества жертвоприношения. К. Мак-Клаймонд подходит к жертвоприношению как к сложной матрице разнообразных и взаимосвязанных процедур: иными словами, вместо определения явления необходимо сосредоточиться на нахождении основных действий, которые характеризуют событие как в той или иной степени жертвенное [16, р. 27]. Будут ли ритуалы более или менее жертвенные зависит, во-первых, от того, как много подобных действий присутствует; во-вторых, как формально и тесно эти действия связаны друг с другом. Выделяется семь действий, случающихся регулярно во время ритуала жертвоприношения: выбор, ассоциирование, идентификация, убийство или намеренное изменение под-

ношения, нагревание, распределение, потребление. Предложенное К. Мак-Клаймонд разделение жертвоприношения на действия позволяет не настаивать на каком-то одном, отдельном действии как на определяющем; действия становятся относительно самостоятельными, важными самими по себе и имеющими смысл во взаимосвязи. Для нас важно, что Мак-Клаймонд, в конце концов, приходит к выводу о том, что выделенные ею элементы относятся, прежде всего к такому жертвоприношению, которое она называет «традиционным». Традиционное жертвоприношение, в интерпретации Мак-Клаймонд, совершается над материальными предметами, его ход контролируется жреческой элитой, оно предписывается и описывается авторитетной (устной или письменной) традицией [16, р. 153]. Однако круг явлений, которые она объединяет в рамках данного термина, пожалуй, слишком широк и включает в себя как жертвоприношение первобытных и архаических обществ, так и жертвоприношение в иудаизме, а также и в некоторых мировых религиях, например в исламе. Отчасти по этой причине, а отчасти потому, что сам термин «традиционное» предполагает весьма различающиеся значения, будучи примененным к религиям или же к обществам, представляется более удобным, если исходить из предмета исследования, говорить не о «традиционном», а об «архаическом» жертвоприношении (хотя и этот термин не вполне точен). Кроме этого, нужно сказать, что хотя Мак-Клаймонд отмечает существенную специфику жертвоприношения первобытных и архаических религий, на наш взгляд, ее подход к решению проблемы обособления «традиционного» жертвоприношения, основанный преимущественно на исследовании ритуальных действий, дает заметно усеченное представление о «традиционном» жертвоприношении.

Расширить представления о жертвоприношении как явлении, особенно это касает-

ся интересующего нас «традиционного» или «архаического» жертвоприношения, по-видимому, возможно, если обратиться к содержательной стороне религиозных представлений, связанных с жертвоприношением. Поворот к исследованию содержания религиозных идей можно заметить уже в динамизме М. Мосса (оказавшего заметное влияние на формирование идей структурализма), в структурализме Э. Лича, в феноменологии М. Элиаде, а также в исследованиях лингвистов Ф. Б. Я. Кёйпера и В. Дас. В рамках религиозных представлений существует ряд идей, специфических для жертвоприношения в первобытных архаических религиях. В религиозных верованиях традиционных обществ жертвоприношение определенным образом входит не просто в некоторый ряд установлений, но в общую структуру мироздания, что в наиболее полном виде будет сформулировано у М. Элиаде, хотя осознанная направленность на исследование элементов таких структур начинается, по крайней мере, уже у М. Мосса. В структуре религиозных представлений Мосс определяет жертвоприношение как средство установления связи между человеческим и сакральным миром [7, с. 101]. Мосс не уделяет специального места представлениям о структуре мироздания, но он затрагивает вопрос структуры ритуального пространства, которая, по его мнению, стоит в зависимости от изменения сакрального статуса задействованных элементов. Жертвоприношение не может совершаться в произвольном месте. Если место не является священным само по себе, оно должно быть освящено при помощи специальных обрядов. Пространство, связанное с жертвоприношением, представляет собой структуру из концентрических кругов, где степень сакрального возрастает по мере приближения к центру – к месту жертвоприношения, где достигает своего максимума.

У Элиаде структура, связанная с жертвоприношением, по большому счету, та же,

что описывается Моссом. Однако Элиаде подходит к ее рассмотрению не столько через призму изменения сакрального статуса, сколько через ее связь с устройством мироздания, одним из основополагающих элементов которого является жертвоприношение. Основываясь преимущественно на ведической традиции, Элиаде утверждает, что сооружение алтаря есть микрокосмическая имитация сотворения мира, и любое жертвоприношение есть, в свою очередь, повторение акта Сотворения [13, с. 30]. По мнению Элиаде, всякое мироздание есть структура, основанная на противоположности центра и периферии, и всякая космогония начинается с установления центра: центр постулируется как отправная точка творения и основа мироздания [13, с. 145]. И жертвоприношение как составная освящения пространства есть не что иное, как воспроизведение космогонии и всегда является центром. При этом Элиаде не принимает в расчет существование таких элементов религиозного пространства, находящихся за пределами космической структуры концентрического типа.

Э. Лич говорит о другом типе пространственной структуры жертвоприношения, не имеющем строгой концентрической организованности. По Личу, в топографическом смысле мир людей и мир сакрального имеют некоторую область пересечения, в которой и происходит жертвоприношение, таким образом эта область жертвоприношения, жертвы, жертвенника не только связывает, но и разделяет мирское и сакральное пространство [4, с. 101]. Структурные компоненты пространства Лич дифференцирует в соответствии со степенью их наполнения сакральным смыслом: стан представляет собой этот мир и имеет минимальную сакральную нагрузку, тогда как северная часть скинии – святая святых – обременена ею максимально. Промежуточная зона – средоточие ритуальных действий – также дифференцируется на двор, относительно свободный от религиозных табу, и южную

сторону скинии, носящую относительно священный характер. Между последними также есть граница и одновременно связующее звено – жертвенник – именно он и является порогом, знаменующим переход от обыденного – «нормального мира» к сакральному – «аномальному» [4, с. 107]. В дополнение к этим зонам, расположенным в пределах стана, Лич включает «чистое место» в пустыне, предназначенное для вещей, слишком «зараженных святостью» (зола от огня жертвенника и т. п.) или же, напротив, «нечистых». Выявленный Личем тип структуры жертвоприношения весьма распространен. Жертвоприношение морю или морским божествам у охотников на морского зверя действительно тяготеет к структуре, разворачивающейся преимущественно в горизонтальном плане, и не имеет строгой концентрической организованности. Более того, здесь сферы человеческого и сакрального разделены еще более радикально: рубеж между мирами, где совершается жертвоприношение, – морской берег, и в данном случае человек – не вступает в пределы сакрального, его структурного размещения.

Здесь мы подходим к следующему аспекту жертвоприношения: инкорпорированность жертвоприношения в структуру религиозной вселенной сопровождается вовлеченностью его в космогонические процессы. Однако характер связи жертвоприношения и космогоний оценивается неоднозначно. Когда М. Мосс утверждал, что жертвоприношение имеет отношение к теомахиям, он подразумевал, что последние восходят к идее жертвоприношения бога. По его мнению, жертвоприношение бога становится битвой богов вследствие раздвоения одного и того же духа [7, с. 91]. Таким образом, Мосс обратился к идее, согласно которой, с одной стороны, бог является одновременно жертвой и жрецом, ее приносящим, а с другой – жертвоприношение бога меняет его темную природу на светоносную. Однако нужно заметить, что

эта идея свойственна скорее оккультизму Нового времени, нежели архаическому жертвоприношению.

М. Элиаде подобрался ближе в понимании связи между жертвоприношением и космогонией. И все же он не вполне определился как с ролью и местом жертвоприношения в становлении вселенной, так и с типом космогонических актов. Элиаде говорит о жертвоприношении и как о событии, следующем за космогонией, проявляющейся в создании священного пространства или воспроизводящейся, в том числе, в виде обрядов освящения места или создания алтаря. В этом случае, с одной стороны, жертвоприношение, по выражению Элиаде, «наделяет мир душой» и «подтверждает» действенность созидательного акта [13, с. 36], когда речь идет о ритуале, апеллирующем к прадействию. С другой стороны, оно призвано «восстановить первоначальное единство, существовавшее до сотворения» [13, с. 73]. Иными словами, в данном случае сначала возникает структура в виде центра и периферии, а также мировой оси, организующей вертикальное пространство, а затем осуществляется связывание разделенных таким образом миров. Помимо этого, о жертвоприношении говорится и как о том, что тождественно космогонии, точнее, одному из ее типов. Космогонии представлены, по Элиаде, двумя типами: установлением мирового столпа и убийством чудовища или дракона. И именно к последнему восходят жертвоприношения при строительстве, которые Элиаде считает основополагающими для понимания места жертвоприношения в архаической религиозной структуре мироздания.

Выход из описываемого затруднения относительно характера связи жертвоприношения и космогонии можно обнаружить у Ф. Б. Я. Кёйпера. Он обращает наше внимание на то, что жертвоприношение есть аналог или заместитель космогонического деяния не только в смысле отправления че-

ловеческих ритуалов, но и на уровне мифического события. Причем в таком замещении прослеживается не столько характер генетический (как у Элиаде), сколько структурный. Ведический Праджапати обнаруживает на поверхности бескрайних вод первичного океана некое «гнездо вод», где он складывает костер, который становится землей и точкой опоры [3, с. 120]. Иными словами, Праджапати совершает деяние в какой-то степени подобное тому, что сотворил Варуна, имеющий некоторое отношение к первоначальному холму, появившемуся на поверхности мировых вод, или Индра, в том смысле, что последний укрепил этот холм и распространил его до пределов земли. Известно также, что воды мирового потопа могут быть остановлены пеплом жертвенной соломы.

Специфическое место жертвоприношения в религиозной структуре мироздания – отличительная черта архаического жертвоприношения. Сложная пространственно-временная структура ветхозаветного жертвоприношения, раскрываемая Э. Личем, еще сохраняет характер космического устройства. В христианской жертве Христа и в причащении представление о мироздании можно усмотреть лишь опосредованно. Христианское жертвоприношение скорее устанавливает новый миропорядок морального, а не пространственного характера: искупает грехи человечества и утверждает новый завет человека с Богом, отменяя при этом жертвоприношение архаического типа. Христианское жертвоприношение не может быть истолковано ни как итог творения, ни как основа мироздания в структурном плане. При этом связь жертвоприношения с космогонией и с представлениями о структуре вселенной составляет существенный, однако не единственный аспект жертвоприношения. По-видимому, жертвоприношение невозможно понять только через выявление в нем идей, отсылающих к космологическим и в их числе к структурным представлениям. Для широкого круга

жертвоприношений сложно установить какие-либо космологические идеи, но и в том случае, когда такие идеи присутствуют, они часто не являются основными, как жертвы предкам, во время путешествий, по случаю успешного промысла, жертвы для предсказаний, для просьб о выздоровлении и т. п.

Другой существенный параметр, по которому проходит раздел между архаическим жертвоприношением и жертвоприношением ряда мировых религий, – идея искупления. Хотя М. Мосс утверждал, что без идеи искупления и самоотречения не существует ни одно жертвоприношение, можно утверждать, что идея искупления в архаических религиозных представлениях присутствует, но не является основной. В связи с искуплением зачастую речь идет не о первородном грехе и имманентной греховности человека, а о заглаживании sporadических провинностей, допущенных человеком или коллективом в отношении тех или иных сакральных сил.

Еще один параметр для понимания различий между архаическим жертвоприношением и жертвоприношением нового типа лежит в области другой существенной проблемы сложного составного характера жертвоприношения – включенности жертвоприношений друг в друга (например, в ведической жертвенной традиции, *isti* и *pasubandha* жертвоприношения включены в жертвоприношение сомы). Для европейского исследователя они распадаются на отдельные самостоятельные жертвоприношения, но не всегда улавливается то, что они при этом составляют единое жертвоприношение.

К вопросу об отличении архаического жертвоприношения может иметь отношение то, что жертвоприношению в традиционных обществах присуща высокая степень вариативности, при этом отмечается, что как содержательная, так и количественная стороны в определенной мере связаны с исторически складывающимися формами человеческого бытия. Р. Лоу отмечает возрастание количества человеческих и иных

жертвоприношений на Западно-Африканском побережье в период укрепления королевской власти. Подобное явление наблюдается, по археологическим данным, у скифских, сарматских и других памятников.

В определенной мере специфика архаического жертвоприношения проявляется и в вопросе о функции и, в конечном счете, о некой кардинальной идее жертвоприношения. Необходимо сказать, что жертвоприношение, по-видимому, действительно образует и поддерживает социальные отно-

шения, наделяет ценностными характеристиками пространство и время. Но основная идея архаического жертвоприношения – периодическое поддержание, восстановление связи с сакральным миром, инициируемое в каждом конкретном проявлении самим человеком (хотя и установленное существами сакрального мира), а не самоотречение и искупление. Через жертвоприношение архаический человек утверждает себя в этом мире, совместно с богами поддерживает в нем порядок.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Горбов В. Н., Мимоход Р. А. Культурные комплексы на поселениях срубной культуры северо-восточного Приазовья // Древности Приазовского региона. Донецк, 2000. С. 24–68.
2. Жирар Р. Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 400 с.
3. Кёйпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М.: Наука, 1986. 196 с.
4. Лич Э. Культура и коммуникация. М.: Вост. лит. РАН, 2001. 142 с.
5. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. М.: ВЛАДОС, 1996. 416 с.
6. Маковский М. М. Удивительный мир слов и значений: иллюзии и парадоксы в лексике и семантике. М.: Высшая школа, 1989. 201 с.
7. Мосс М. Социальные функции священного // Избранные произведения. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
8. Робертсон Смит У. Лекции о религии семитов // Классики мирового религиоведения. Антология. Т. 1. М.: Канон+, 1996. 493 с.
9. Рэдклифф-Браун А. Р. Структура и функция в примитивном обществе. Очерки и лекции. М.: Вост. лит. РАН, 2001. 304 с.
10. Фрейд З. Тотем и табу // Остроумие и его отношение к бессознательному; Страх; Тотем и табу: Сборник. Минск: Попурри, 1998. 420 с.
11. Хаймоне Ж.-М. Жертва: зрелище смерти // Ступени: Философский журнал. СПб.: СПб «АЛГА-фонд», 1993. № 1. С. 84–96.
12. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004. 142 с.
13. Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М.: Ладомир, 2000. 414 с.
14. Das V. Language of Sacrifice // Man: New Series. Vol. 18. (1983). No. 3.
15. Firth R. Offering and Sacrifice: Problems of Organization // The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: Vol. 93. (1963). No. 1.
16. McClaymond Kathryn. Beyond Sacred Violence: a comparative study of sacrifice // The Johns Hopkins University press. Baltimore, 2008.

REFERENCES

1. Gorbov V. N., Mimoshod R. A. Kul'tovye komplekсы na poselenijah srubnoj kul'tury severo-vostochnogo Priazov'ja // Drevnosti Priazovskogo regiona. Doneck, 2000. S. 24–68.
2. Zhirar R. Nasilie i svjashchennoe. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2000. 400 s.
3. Kjojper F. B. Ja. Trudy po vedijskoj mifologii. M.: Nauka, 1986. 196 s.
4. Lich E. Kul'tura i kommunikacija. M.: «Vostochnaja literatura» RAN, 2001. 142 s.
5. Makovskij M. M. Sravnitel'nyj slovar' mifologicheskoj simvoliki v indoevropskikh jazykah: obraz mira i miry obrazov. – M.: VLADOS, 1996. – 416 s.

6. *Makovskij M. M.* Udivitel'nyj mir slov i znachenij: illjuzii i paradoksy v leksike i semantike. M.: Vysshaja shkola, 1989. 201 s.
7. *Moss M.* Social'nye funkcii svjashchennogo // *Izbrannye proizvedenija*. SPb.: Evrazija, 2000. 448 s.
8. *Robertson Smit U.* Lekcii o religii semitov // *Klassiki mirovogo religiovedenija*. Antologija. T. 1. M.: Kanon+, 1996. 493 s.
9. *Rjedkliff-Braun A. R.* Struktura i funkcija v primitivnom obshchestve. Oчерki i leksii. M.: Vost. lit. RAN, 2001. 304 s.
10. *Frejd Z.* Totem i tabu // *Ostroumie i ego otnoshenie k bessoznatel'nomu; Strah; Totem i tabu: Sbornik*. Minsk: Popurri, 1998. 420 s.
11. *Hajmone Zh.-M.* Zhertva: zrelishche smerti // *Stupeni: Filosofskij zhurnal*. SPb.: SP «ALGA-fond», 1993. №1. S. 84–96.
12. *Evans-Pritchard E.* Teorii primitivnoj. M: «OGI», 2004. 142 s.
13. *Eliade M.* Mif o vechnom vozvrashchenii // *Izbrannye sochinenija: Mif o vechnom vozvrashchenii; Obrazy i simvoly; Svjashchennoe i mirskoe*. M.: Ladomir, 2000. 414 s.
14. *Das V.* Language of Sacrifice// *Man: New Series*. Vol. 18. (1983). No. 3.
15. *Firth R.* Offering and Sacrifice: Problems of Organization// *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland/ Vol. 93*. (1963). No. 1.
16. *McClaymond Kathryn.* Beyond Sacred Violence: a comparative study of sacrifice // *The Johns Hopkins University press*. Baltimore, 2008.