

Овсянников Валерий Петрович

доктор исторических наук, профессор,
и. о. заведующего кафедрой философии,
истории и правоведения
Поволжского государственного университета сервиса

Лепешкина Лариса Юрьевна

кандидат исторических наук,
доцент кафедры философии,
истории и правоведения
Поволжского государственного университета сервиса

КУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА ТРАДИЦИИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ НАРОДОВ РОССИИ

Аннотация:

В статье исследуется феномен жертвоприношения на примере традиционной культуры некоторых народов современного Приволжского федерального округа. Дается историко-культурная характеристика типов жертвоприношений. Анализируется зависимость ритуала жертвоприношения от практических целей и времени приносимых жертв. Выдвигается и доказывается тезис о позитивном влиянии традиции жертвоприношения на стабильность общества и индивидуальное состояние катарсиса в кризисных ситуациях.

Ключевые слова:

народы Приволжского федерального округа, типы жертвоприношений, жертвоприношение крови земле, окказиональные жертвоприношения в Среднем Поволжье, кровавые и бескровные жертвоприношения, жертвоприношение-дар, жертвоприношение-просьба, жертвоприношение-искупление, жертвоприношение-пища, жертвоприношение-средство.

Ovsyannikov Valery Petrovich

D.Phil. in History,
Professor, Acting Head of History
and Legal Science Department,
Volga Region State University of Service

Lepeshkina Larisa Yuryevna

PhD in History,
Assistant Professor,
Philosophy, History and Legal Science Department,
Volga Region State University of Service

THE CULTURAL DYNAMICS OF THE SACRIFICE TRADITION OF THE PEOPLES OF RUSSIA

Summary:

The paper studies the phenomenon of sacrifice by the case study of traditional culture of some peoples in the modern Volga Federal District. The historical and cultural description of sacrifice types is given. The dependence of the sacrifice ritual on the practical purposes and the time of the sacrifice made is analyzed. The authors advance and prove a thesis about positive influence of the sacrifice tradition on the stability of the society and the personal catharsis in crisis situations.

Keywords:

peoples of Volga Federal District, types of sacrifices, sacrifice of blood to the Earth, occasional sacrifices in the Middle Volga region, bloody and bloodless sacrifices, gift sacrifice, prayer sacrifice, expiation sacrifice, food sacrifice, means sacrifice.

Существование феномена жертвоприношения в культуре большинства народов свидетельствует о его важности для жизнедеятельности людей. В настоящее время этот феномен зачастую расценивается как тотемный пережиток прошлого. Тем не менее его проявления столь же разнообразны, как многолик современный мир: от скудных поминальных трапез европейцев до грандиозных церемоний на берегу р. Ганг. Поэтому ключевой проблемой для авторов статьи является определение смысла и значения жертвоприношения как феномена культуры в прошлом и настоящем. Целью исследования выступает анализ культурных форм жертвоприношений некоторых этносов в контексте традиционной картины мира. Рассмотрение жертвоприношения через призму культурологического подхода, по мнению авторов, будет способствовать проникновению в проблему на глубину человеческих переживаний, позволит отвлечься от излишней описательности социально-исторического плана и обратиться к выявлению индивидуального способа спасения от хаоса в кризисные моменты жизни. На этом уровне возможно научное осмысление явлений, связанных с жертвоприношением, и их роли для поддержания культурного иммунитета народов России, например русских, мордвы, марийцев (мари), чувашей, удмуртов, башкир, казанских и поволжских татар.

Само жертвоприношение как ритуальное событие было предметом изучения ученых начиная с XVIII в. В XIX в. исследования жертвоприношений стали приобретать религиозно-философский характер, что прежде всего было связано с именем Эдуарда Тайлора. Он характеризовал жертву как дар божествам для обеспечения их благосклонности [1, с. 490–491]. Однако функция дара не является основной для жертвоприношения. По крайней мере, об этом писали ученые XX в. В

частности, А.Р. Рэдклифф-Браун акцентировал внимание на социальной функции данного явления – поддержание социальных связей, Н. Джей обратился к гендерному аспекту в жертвоприношении – установление родства между мужчинами разных поколений [2, с. 104]. М. Элиаде рассматривал жертвоприношение, совершаемое брахманами, как «новое сотворение мира», «архетипический космогонический акт» [3, с. 85–86]. Оно соединяло в одной точке смерть жертвы и ее символическое возрождение в области сакрального.

По мнению Жоржа Батая, истинный смысл вещей и ясность мыслей человек обретает только в момент своей смерти, а жертвоприношение, служащее «комедией», передает опосредованно этот смысл. При виде «чужой» смерти люди образуют единое целое и ощущают в этом случае радость своего бытия. В результате жертвоприношение утверждает ценность жизни его участников, что является своеобразным парафразом идей немецкого философа Мартина Хайдеггера. Последний увидел в «пограничной», «критической» ситуации возможность понять человеком «полноту» своего бытия [4]. Используя понятие трансгрессии (буквально «выход за пределы чего-то», «переход от возможного к невозможному»), Батай, в свою очередь, определяет жертвоприношение как «момент пароксизма». Несмотря на то что жертвоприношение всегда имеет рациональную цель, оно отвечает «поиску мгновения святого, превозмогающему профанное время, где запреты обеспечивают возможность жизни» [5]. Уникальность этого «действия» состоит в том, что оно стремится к чуду и осуществляется с праздничным настроением. Вещи, которые в повседневности являются запретными (например, убийство), в ритуалах жертвоприношения получают общественное одобрение, поскольку связаны с потусторонней сферой.

Согласно теории Р. Жирара, святость и преступление находятся на одном уровне. Жертвоприношение как тяготение к святости (то есть к Богу) призвано заменить стремление человека к насилию, преступлению. Коллективное убийство животного или человека спасает общество от междоусобицы и «войны всех против всех» [6, с. 35].

В целом соглашаясь с приведенной аргументацией исследователей заявленной проблемы, сосредоточим свое внимание на ряде вопросов, пока не нашедших отражения в научной литературе. Так, например, обращение к истории древних греков, римлян, византийцев, восточных славян и других народов свидетельствует об отсутствии связи между количеством жертвоприношений и преступлений. Общеизвестно, что ацтеки приносили многочисленные жертвы (животные и человеческие) своим богам. При этом сам народ отличался воинственностью и ориентированностью на захват новых территорий. Жители подчиненных земель часто превращались в жертвы для получения жертвователями божественной милости и поддержания гармонии в мире [7]. Поскольку ацтекское общество обладало милитаризованным сознанием, то сложно судить о жертвоприношении как способе сопротивления коллективному насилию. В этом случае жертвоприношение становится лишь индикатором агрессивности людей.

Этот пример констатирует, что, несмотря на разнообразие подходов, современное состояние социогуманитарной науки не позволяет дать исчерпывающее определение жертвоприношения. Данный феномен культуры чрезвычайно сложен в структурном плане и не может быть однозначно понят как потлач (дар). Это допустимо в отношении архаических обществ, но, например, в христианстве жертвоприношение уже не является даром, а превращается в искупление и просьбу.

Главное, что необходимо подчеркнуть в характеристике жертвоприношения, – это его процессуальность и событийность. Оно представляет собой действие, связанное с определенным событием. Его смысл раскрывается в «точке кипения», в момент наивысшего психологического напряжения жертвователей, в состоянии катарсиса. Жертвоприношение создает ощущение близости человека к сакральному, к Космосу и Богу.

На основании этого авторы статьи предполагают, что жертвоприношение – это модель «переживания» смерти, способ символического приближения к ней с целью осознания его участником тотальности своего бытия. Тотальность бытия интерпретируется как всеобъемлемость, полнота жизни человека, которую он чувствует в состоянии неожиданного ужаса перед возможностью смерти. Попытаемся доказать данный тезис на примерах культурной динамики традиций жертвоприношения некоторых этносов Приволжского федерального округа.

В целом жертвоприношения имеют этническую специфику, которую можно систематизировать по типам: постоянные и окказиональные; кровавые и бескровные; жертвоприношение-дар, жертвоприношение-просьба и жертвоприношение-искупление; жертвоприношение-пища и жертвоприношение-средство; символические. Основаниями для данной типологии являются практическая целесообразность и время приносимых жертв.

Необходимо подчеркнуть, что выделенные типы жертвоприношений связаны друг с другом и требуют пояснения. К постоянным жертвоприношениям относятся те, которые обусловлены определенными календарными событиями в жизни людей и не зависят от их желаний. К примеру, это жертвоприношения в благодарность за богатый урожай, во время празднования Нового года

или в момент борьбы с засухой и болезнью. Так, в 1921 г. башкиры Чишминского района Башкирии сожгли тело человека, умершего первым от холеры, чтобы ликвидировать эпидемию этой болезни. Огонь от костра, на котором его сжигали, распространяли с помощью щепок, сковородок и мисок по всей деревне. Считалось, что этот огонь являлся «живым» и способным предотвратить несчастье. В том же году башкиры Мелеузовского района, когда случилась засуха, совершали жертвоприношение крови земле. Для этого клали руку бедняка на землю, который был согласен со своей участью, и отсекали ему мизинец. Кровь бедняка должна была пробудить землю к жизни и дать новый урожай [8]. Следовательно, у людей были заготовлены заранее соответствующие «рецепты» в виде жертвоприношений, способные повысить «болевого порог» при встрече с различными несчастьями.

Особый интерес вызывают окказиональные жертвоприношения в Среднем Поволжье, поскольку они сопровождают переходные этапы в жизни человека: рождение, инициацию, свадьбу и смерть. В XVIII–XIX вв. они носили «кровавый» характер, но в XX в. секуляризация общественного сознания придала им символический смысл. Так, в похоронно-поминальных обрядах народов региона встречаются жертвоприношения для всех умерших родственников в Прощеное воскресенье перед Великим постом, Троицей, Пасхой, на праздники Корбан бэйрэме, Ураза бэйрэме и т. д. В эти дни в честь умерших предков совершаются жертвоприношения через поедание мяса коровы, овцы, курицы или других жертвенных животных. Так, луговые мари осенью, после праздника Покров, приносят в жертву лошадь или барана, чтобы защитить себя от дурного влияния покойников [9].

Сущность кровавых и бескровных жертвоприношений определяется предыдущими двумя типами. В кровавом жертвоприношении обязательно совершается убийство животного, чтобы заручиться поддержкой какого-либо божества либо прогнать злых духов. Чуваши и луговые мари отрубают голову курице, когда умирает человек, принося жертву духу смерти Эсрелю (чуваш.) или Азырену (мар.). Более того, мари красят губы умершего кровью зарезанной курицы, чтобы «угостить» дух смерти [10]. В этом ритуале проявляются пережитки архаического каннибализма, ибо затем через поедание курицы, олицетворяющей усопшего, происходит полное освобождение души покойного от земного существования и какой-либо телесности [11, с. 31]. Живой человек таким образом защищает свое сознание от «присутствия» умершего, превращающегося из «своего» в «чужое» существо.

Бескровное жертвоприношение чаще всего совершается его участниками через потребление ритуального хлеба, блинов, каши, кваса и другой пищи, приготовленной во время праздника, на свадьбе или поминках. Оно имеет широкое распространение среди народов Поволжья. Особый интерес вызывают бескровные жертвоприношения марийской нехристианской секты «Кугу-Сорта» («большая свеча»), возникшей в конце XVIII в. и просуществовавшей до Великой Отечественной войны [12]. «Кугусортинцы» поклонялись единому «Всевышнему Богу» и совершали частые моления в домах и рощах. «Всевышнему Богу» они приносили большую свечу, во время молитвы добывали огонь от трения дерева, употребляли деревянные сабли, гусли, барабанный бой и вывешивали у ворот своих домов и рощей флаги-лоскуты белого холста на высоком шесте.

«Кугусортинцы» никогда не приносили кровавых жертв [13]. Как отмечала в своих записях 1939 г. исследовательница Поволжья Т.А. Крюкова, в деревне «Кордо» (Марийская АССР), которая была обособлена, сохранилось только два хозяйства «кугусортинцев», но они по-прежнему были тверды в своих воззрениях. В качестве жертв у них допускались продукты земледелия и пчеловодства, вводились запреты на вино, табак, сахар, соль, мясо и овощи [14]. В настоящее время нет документальных свидетельств о существовании секты «Кугу-Сорта». По-видимому, она растворилась во второй половине XX в. среди луговых мари, которые совершают два типа жертвоприношений – кровавые и бескровные. Причем бескровные жертвоприношения по своему содержанию тяготеют к «дарам» «кугусортинцев» (блины, хлеб, мед), что может служить примером преемственности традиций.

Жертвоприношение-дар, жертвоприношение-просьба и жертвоприношение-искупление тесно переплетаются друг с другом, но их предназначение можно выразить следующими словами: увеселение – задабривание – расплата за грехи. Жертвоприношение-дар стремится поддерживать благосклонность божества, жертвоприношение-просьба решает насущные проблемы человека, а жертвоприношение-искупление позволяет очиститься от грехов. К примеру, для задабривания злого духа Кереметь чуваши в первой половине XX в. приносили коллективную жертву в виде лошади или коровы. Однако известны случаи, когда каждая семья жертвовала этому духу гусей или уток по количеству ее членов [15]. Для разрешения повседневных проблем удмурты обращались к родовому божеству Воршуду, используя беличий хвост «коньны быж» и крыло рябчика «сяла бурд» [16].

В настоящее время луговые мари ради искупления своих грехов и помощи приносят в жертву главному богу Ош Поро Кугу Юмо (в переводе с лугово-восточного марийского языка

означает «Светлый Добрый Великий Бог») быков и баранов. Мясо этих животных съедают, а шкуры и кости сжигают [17]. Как заключает Т.А. Крюкова, огонь, необходимый для жертвоприношения, «является посредником между богами и людьми. Он принимает жертвы и передает их богам в виде дыма вместе с мольбами людей» [18]. В зависимости от направления дыма жертвователи судят о принятии жертвы божеством, об искуплении своих грехов.

Жертвоприношение-пища и жертвоприношение-средство представляют собой снабжение умершего всем «необходимым» на том свете и заключают в себе идею о выделении ему «доли».

В культуре народов Поволжья «доля» является важным элементом, который действует на уровне архетипа и «помогает» покойнику обосноваться в загробном мире. Отдать умершему человеку «долю» в качестве дани, откупа – значит лишить его желания возвратиться за чем-то в реальный мир. Как правило, «долей» умершего считаются кусок хлеба, орудия труда (нитки, иглы, топор), обереги для защиты от нечистой силы (ветка рябины), животное, зарезанное для поминальной трапезы, и т. д. [19].

Последний тип жертвоприношений – символический, смысл которого состоит в установлении опосредованной связи между реальным и сакральным мирами. Примером может служить рюмка водки, хранимая в доме в течение сорока дней для покойника. Когда водка испаряется, то считается, что ее выпивает умерший [20]. Иногда пищу для покойника оставляют на могиле. Подобные обычаи встречаются у чувашей и мари [21].

Среди народов Среднего Поволжья в XIX в. было распространено своеобразное жертвоприношение: жрец забирал по куску от главных частей зарезанного животного (от глаз, головного мозга, сердца, печени, легких, конечностей) и нанизывал их на еловую ветку, которая втыкалась в хлеб из овсяной муки. Из остального мяса варили жертвенный суп, им обливали ветку, а затем придавали ее вместе с хлебом огню. Сожженный хлеб должен был заменить целое животное, а облитая ветка символизировала котлы с супом [22]. Данный процесс замены целого частью был призван смоделировать состояние, когда божество, которому приносилась жертва, уже воспринималось как бестелесное, нематериальное существо, не требующее пропитания, поэтому «дар» от людей имел формальное значение. В действительности жертвователи сами съедали приготовленное мясо и жертвенный суп.

Как правило, жертвоприношения совершались либо семьей, либо целым родом численностью 50–300 человек. Благодаря коллективному жертвоприношению, как пишет А.К. Салмин, «общество еще более объединялось», «участники совместной трапезы становились практически родственниками на всю жизнь» [23, с. 149]. Семья, род являлись основными инициаторами совершения жертвоприношений.

1930–1931 гг. стали переломными в регионе с точки зрения отказа от данного культурного феномена, в котором увидели пережиток прошлого [24]. В настоящее время возрождение некоторых типов жертвоприношений зачастую продиктовано стремлением людей к преодолению критических ситуаций, иницируемых, как правило, болезнью или смертью.

Из истории традиционной обрядности мордвы Саратовской губернии известен другой вариант символического жертвоприношения. В XIX в., во время праздника Бабань Каша (вдовый праздник в июне), старые женщины отправлялись в лес. Одна из них ложилась на землю, ей проводили несколько раз ножом по горлу и затем ее шушпан (холщовый кафтан) развешивали на поднятые оглобли телеги [25, с. 9]. Данное действие было призвано заменить реальное человеческое жертвоприношение, когда вместо кожи женщины приносился в дар богам ее шушпан. Таким образом, в символических жертвоприношениях используются предметы-заменители, допустимые с социальной точки зрения.

Выделенные авторами типы жертвоприношений носят условный характер, поскольку они есть элементы общей системы – жизненного цикла народов. Главное их функциональное предназначение – это социальная интеграция и формирование умения преодолевать критические ситуации (смерть, болезнь, голод и т. д.).

Резюмируя, выделим общие признаки жертвоприношений среди народов России: ориентированность на потустороннюю сферу, коллективизм, социальная обусловленность, солидарность, преемственность между поколениями, онтологическая необходимость (желание участника жертвоприношения бороться за свою жизнь и бытие в целом).

Таким образом, жертвоприношение – это одна из смысловых частей целого в этническом портрете российских народов, позитивно влияющая на стабильность общества и индивидуальное состояние, отражающая уникальность жизненного цикла их исполнителей и дарующая возможность оценки своего бытия, особенно в кризисных ситуациях.

Ссылки и примечания:

1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
2. Кузнецова О.В. Исследование жертвоприношения в религиоведении XIX–XX вв. Архаическое жертвоприношение // Религиоведческие исследования. 2012. № 7/8. С. 102–111.
3. Элиаде М. Космос и история. М., 1987.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003.
5. Батай Ж. Запрет и трансгрессия [Электронный ресурс]. URL: <http://vispir.narod.ru/bataj2.htm> (дата обращения: 03.05.2014).
6. Жирар Р. Насилие и священное. М., 2000.
7. См.: Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М., 1980 ; Баглай В.Е. Ацтеки. История, экономика, социально-политический строй (Доколониальный период). М., 1998.
8. Научный архив МАЭ РАН (Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН). Ф. К-1. Оп. 1. Д. 396. Богданов В.В. Башкиры. Статья [1939–1940]. Л. 68.
9. Полевые материалы Лепешкиной Л.Ю. – экспедиция в Мишкинский район Республики Башкортостан, август 2013 г.
10. Там же.
11. Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003.
12. РЭМ (Рос. этногр. музей). Ф. 18. Оп. 1. Д. 4. Т.А. Крюкова. Отчет об экспедиции в Марийскую АССР (рукопись) (1939 г.). Л. 15.
13. РГИА (Рос. гос. ист. арх.). Ф. 797. Оп. 74. Ед. хр. 523. Л. 1.
14. РЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 4. Т.А. Крюкова. Отчет об экспедиции в Марийскую АССР (рукопись) (1939 г.). Л. 15.
15. Научный архив МАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 1. Д. 398. Акимова Т.А. Чуваша. Статья (1938). Л. 52.
16. Там же. Д. 392. Крюкова Т.А. Удмурты. Статья (1939). Л. 36.
17. Полевые материалы Лепешкиной Л.Ю.
18. РЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 146. Т.А. Крюкова. Экскурсия: «Народы Поволжья» (рукопись). Л. 36.
19. См.: Байбури А.К. Обрядовое перераспределение доли у русских // Судьбы традиционной культуры : сб. ст. и материалов памяти Л. Ивлевой. СПб., 1998. С. 81 ; Ягафова Е.А. Календарные обрядовые традиции самаролукских чувашей // Чуваша Самарской Луки : моногр. исслед. Чебоксары, 2003. С. 115–134.
20. Бузин В.С. Традиционная погребальная обрядность Кенозерья // Историческая этнография. Русский Север и Ингерманландия. СПб., 1997.
21. См.: Полевые материалы Лепешкиной Л.Ю. ; Ягафова Е.А. Указ. соч.
22. РЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 146. Л. 36.
23. Салмин А.К. Жертвоприношение в традиционной жизни чувашей [Электронный ресурс] // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. СПб., 2012. URL: http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-202-9/978-5-88431-202-9_10.pdf (дата обращения: 11.11.2015).
24. РЭМ. Ф. 18. Оп. 1. Д. 4. Л. 15.
25. Смирнов И.Н. Следы человеческих жертвоприношений в поэзии и религиозных обрядах приволжских финнов (Публичная лекция, читанная 31 марта 1889 г. в пользу Общества Археологии, Истории и Этнографии). Казань, 1889.

References and notes:

1. Tylor, EB 1989, *Primitive Culture*, Moscow.
2. Kuznetsova, OV 2012, 'A study of sacrifice in religious XIX-XX centuries. Archaic sacrifice', *Religious Studies*, no. 7/8, p. 102-111.
3. Eliade, M 1987, *Cosmos and History*, Moscow.
4. Heidegger, M 2003, *Being and Time*, Kharkov.
5. Ban, J 2014, *Bataille and transgression*, retrieved 03 May 2014, <<http://vispir.narod.ru/bataj2.htm>>.
6. Girard, R 2000, *Violence and the sacred*, Moscow.
7. See: Fraser, JJ 1980, *Golden Bough. The study of magic and religion*, Moscow; Baglay, VE 1998, *Aztecs. History, economics, social and political system (pre-colonial period)*, Moscow.
8. *The Scientific archive MAE (Museum of Anthropology and Ethnography. Peter the Great (Kunstkamera))*, F. K-1. Op. 1. D. 396. Bogdanov VV Bashkirs. Article [1939-1940]. L. 68.
9. Field materials of Lepeshkina LY – Expedition to Mishkinskoye district of Bashkortostan, August 2013.
10. Field materials of Lepeshkina LY – Expedition to Mishkinskoye district of Bashkortostan, August 2013.
11. Veletskaya, NN 2003, *Pagan symbolism of Slavic archaic rituals*, Moscow.
12. *SEM (Rus. Ethno Museum)*, F. 18. Op. 1. D. 4. TA Kryukov. The report on the expedition in the Mari ASSR (the manuscript) (1939). L. 15.
13. *RSHA (Rus. State Hist. Arch.)*, F. 797. Op. 74. Unit. hr. 523. AL 1.
14. *SEM*, F. 18. Op. 1. D. 4. TA Kryukov. The report on the expedition in the Mari ASSR (the manuscript) (1939). L. 15.
15. *Scientific archive MAE*, F. K-1. Op. 1. D. 398. TA Akimova Chuvashia. Article (1938). L. 52.
16. *Scientific archive MAE*, D. 392. Kryukov TA Udmurtia. Article (1939). L. 36.
17. Field materials of Lepeshkina LY – Expedition to Mishkinskoye district of Bashkortostan, August 2013.
18. *SEM*, F. 18. Op. 1. D. 146. TA Kryukov. Excursion: "The peoples of the Volga region" (manuscript). L. 36.
19. See: Baiburin, AK 1998, 'Ritual redistribution of shares from Russian', *The fate of traditional culture: Sat. Art. and supplies L. Ivleva memory*, St. Petersburg, p. 81; Yagafova, EA 2003, 'Calendar ceremonial tradition of samaroluk Chuvash', *Chuvash Samara Bend: monograph*, Cheboksary, p. 115-134.
20. Buzin, VS 1997, 'Traditional funeral rites of Kenozerye', *Historical Ethnography. Russian North and Inghria*, St. Petersburg.
21. See: Field materials of LY Lepeshkina; Yagafova, EA 2003, 'Calendar ceremonial tradition of samaroluk Chuvash', *Chuvash Samara Bend: monograph*, Cheboksary, p. 115-134.
22. *SEM*, F. 18. Op. 1. D. 146. L. 36.
23. Salmin, AK 2012, 'Sacrifice in the traditional life of Chuvash', *Sacrifice in Archaic: attribution, assignment target*, St. Petersburg, retrieved 11 November 2015, <http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-202-9/978-5-88431-202-9_10.pdf>.
24. *SEM*, F. 18. Op. 1. D. 4. L. 15.
25. Smirnov, IN 1889, *Traces of human sacrifice in poetry and religious rites Volga Finns (public lectures delivered March 31, 1889 in favor of the Society of Archeology, History and Ethnography)*, Kazan.