

«Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре*

Александр Панченко

Европейский университет в Санкт-Петербурге;
Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН,
Санкт-Петербург, Россия

The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture**

Alexander Panchenko

European University at St Petersburg;
Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences,
St Petersburg, Russia

This article challenges the empirical usefulness of historical and anthropological approaches (Walter Burkert, René Girard, et al.) when considering sacrifice as a socially acceptable projection of aggression inherent in all human beings. Ideas formulated by Burkert and Girard were later criticised by a number of anthropologists and students of religion. At the same time, however, historical and ethnographic data sometimes reveal particular connections between sacred objects and agents, on the one hand, and images of violence, killing, and the transgression of social norms, on the other. The paper deals with a number of cases from modern Russian agrarian culture revealing certain rules and norms of moral economies that connect concepts of the sacred, violence, and sacrifice in particular ritual and narrative contexts. Legends about substitute sacrifices and the

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 21–18–00508 «Богохульство, кощунство и святотатство в русской культуре XVIII–XXI вв.: дискурсы, нарративы и практики».

** Citation: Panchenko, A. (2021). *The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture*. In *Quaestio Rossica*. Vol. 9, № 4. P. 1241–1258. DOI 10.15826/qr.2021.4.637.

Цитирование: Panchenko A. *The Moral Economies of Sacrifice and Sacrilege in Russian Agrarian Culture* // *Quaestio Rossica*. Vol. 9. 2021. № 4. P. 1241–1258. DOI 10.15826/qr.2021.4.637 / Панченко А. «Моральная экономика» жертвоприношения и святотатства в русской крестьянской культуре // *Quaestio Rossica*. Т. 9. 2021. № 4. С. 1241–1258. DOI 10.15826/qr.2021.4.637.

origin of local sacred places, as well as the religious cults of laymen (usually children) who died accidentally before their time, are contextualised in local cosmologies that provided modes for the mutual socialisation of human beings and non- or superhuman agents. Here, the theme of sacrifice is related to resource exchange providing stable, predictable, and reciprocal relations with various otherworldly beings. In this context, the Judeo-Christian 'sacrifice narratives' that originated in ancient Mediterranean ritual cultures could only in part be adapted to local religious practices, social structures, and norms.

Keywords: Russian agrarian culture, violence, sacrilege, substitute sacrifice, sacred objects

В статье обсуждается эмпирическая применимость историко-антропологических концепций (Вальтера Буркерта, Рене Жирара и др.), интерпретирующих жертвоприношение как социально приемлемую проекцию агрессии, присущей человеческим существам. Идеи Буркерта и Жирара впоследствии неоднократно вызывали критику со стороны религиоведов и антропологов. Вместе с тем разнообразные историко-этнографические материалы нередко указывают на связь между священными предметами, объектами и персонажами различных религиозных онтологий, с одной стороны, и представлениями о насилии, принудительном лишении жизни, трансгрессии социальных норм и т. п. – с другой. Исследование посвящено нескольким примерам из русской крестьянской культуры Нового времени, позволяющим выявить правила и нормы локальных «моральных экономик», соединяющих представления о священном, насилии и жертве в контексте конкретных обрядовых практик и повествовательных форм. Сюжеты о заместительной жертве и происхождении сакральных локусов, а также культы случайно и преждевременно умерших мирян (как правило, детей или подростков), чьи останки по прошествии некоторого времени оказываются чудотворными, рассматриваются в контексте локальных космологий, подразумевающих взаимную социализацию людей и не- или сверхчеловеческих агентов. Тема жертвы здесь указывает не на агрессию и насилие, а на обмен ресурсами, позволяющий наладить прочные, предсказуемые и реципрокные связи с различными потусторонними существами. В этом контексте иудеохристианские «жертвенные нарративы», первоначально сформировавшиеся в контексте древних средиземноморских ритуальных культур, лишь отчасти адаптируются к локальным религиозным практикам, космологиям, социальным структурам и нормам.

Ключевые слова: русская крестьянская культура, насилие, священное, святотатство, заместительная жертва, священные локусы

Насилие, священное, жертва

В начале 1970-х гг. Вальтер Буркерт («Homo Necans») и Рене Жирар («La violence et le sacré») практически одновременно сформулировали оригинальные концепции жертвоприношения как социально приемлемой проекции агрессии, присущей человеческим существам [Burkert; Girard; Жирар; Violent Origins; Буркерт]. Отталкиваясь от работ Конрада Лоренца и Карла Мейли, Буркерт утверждал, что жертвоприношение представляет собой ритуализацию агрессии, характерной для человека как биологического вида, и сформировалось еще в древнейших охотничьих культурах. По мнению исследователя, коллективное ритуальное убийство животных или людей снижало уровень внутривидовой агрессии и обеспечивало сплочение архаических сообществ. Социальное значение жертвоприношения, как полагал Буркерт, поддерживалось его эмоциональным эффектом – чувствами страха и вины, испытываемыми участниками ритуала: «Древнейшие мужские сообщества спланивались для совместного убийства зверей на охоте; объединяя, кооперируя и создавая нерушимый порядок, жертвенный ритуал придавал обществу форму» [Буркерт, с. 424].

Жирар пошел еще дальше, полагая, что идея «жертвы отпущения» вообще лежит в основании религии как таковой. Он видел в агрессии основную социальную проблему, угрожающую любым человеческим коллективам. Насилие, согласно Жирару, основано на принципе «миметического желания», разрушающего социальный порядок и ведущего к эскалации взаимного уничтожения: в архаических обществах этот процесс принимает форму кровной мести, которую теоретически можно представить как «цепную реакцию», угрожающую всем членам группы. Чтобы избежать этого «социального самоубийства», архаические общества выработали специфический механизм замещения: для перехода от «взаимного и разрушительного насилия» к «учредительному единодушию» необходимо выбрать «жертву отпущения» – объект солидарной агрессии со стороны всех членов общины. В результате, по мысли исследователя, «вирус насилия» выводится за пределы коллектива, социальный порядок восстанавливается, и в общество возвращается солидарность. По мере формирования ритуала как особой формы социальной деятельности происходит еще одно замещение – «жертва отпущения» заменяется «удобопринесимой жертвой»: последняя уже не принадлежит к членам общины и поэтому не может спровоцировать новый виток насилия или «жертвенный кризис». Однако она все же должна быть как-то причастна коллективу, избавляющемуся от «вируса насилия», иначе жертвоприношение не произведет необходимого «катартического эффекта». Все это ведет к формированию специфического сакрального статуса жертвы. «Религия, – писал Жирар, – есть не что иное, как жертва отпущения, учреждающая единство группы одновременно и против, и вокруг этой жертвы. Лишь жертва отпущения может предоставить

людям дифференцированное единство в тот момент, когда оно и необходимо, и самим людям недоступно, то есть внутри взаимного насилия, которое нельзя прекратить ни надежным его укрощением, ни подлинным примирением» [Жирар, с. 375].

Спекулятивные построения филологов Буркерта и Жирара впоследствии неоднократно вызывали критику со стороны религиоведов и антропологов: довольно скоро стало понятно, что эти концепции не находят достаточного подтверждения в эмпирических историко-этнографических материалах. Джонатан З. Смит, в частности, справедливо отмечал, что ритуальное убийство животных как таковое характерно не для охотничьих, а для скотоводческих и аграрных культур: доместикация предшествует жертвоприношению. Речь, таким образом, идет не о древнейших человеческих группах, но о сообществах с развитыми социально-экономическими системами. «Там, где существуют ясно выраженные аборигенные формы жертвоприношения животных, – утверждает Смит, – они подпадают под категории демонстративного приношения даров и/или избавления от нечистоты. Первая, по-видимому, требует развитых представлений о собственности, вторая – сложных идеологических и социальных иерархий чистого/нечистого» [Violent Origins, p. 197]¹. Современные исследователи, сопоставляющие охотничьи ритуалы и жертвоприношение, также отмечают, что, хотя их космологические контексты очень похожи, «они существенно различаются с точки зрения человеческого контроля» [Willerslev et al., p. 11]. Ренато Розальдо, кроме того, напоминает, что психологизирующие концепции, предлагаемые Буркертом и Жираром, анахронистичны, так как основаны на современной нам культуре эмоций: вряд ли стоит приписывать чувства, владеющие героями Достоевского, людям неолитической эпохи [Violent Origins, p. 241–242]. Наконец, нужно сказать, что рассуждения Жирара иногда просто основаны на фактических ошибках: так, например, обстоит дело с его анализом чукотских представлений о кровной мести [Панченко, 2012, с. 219–222].

Однако те же историко-этнографические материалы, тем не менее, указывают на специфическую связь между священными предметами, объектами и персонажами различных религиозных онтологий, с одной стороны, и представлениями о насилии, принудительном лишении жизни, трансгрессии социальных норм и т. п. – с другой. Иными словами, сама по себе проблема роли, которую играет категория насилия в религиозных практиках и репрезентациях, не утратила антропологической актуальности. Помимо по-разному понимаемого жертвоприношения, здесь можно указать на религиозно значимые категории боли и телесного страдания; богохульства, святотатства и наказания за них; убийства, самоубийства, добровольного отказа от жизни и т. п.

¹ Здесь и далее перевод научных текстов сделан автором статьи.

Исторические и социально-антропологические дискуссии о природе и функциях жертвоприношения насчитывают уже более столетия, если брать в качестве точки отсчета работы Уильяма Робертсона Смита и Марселя Мосса (краткий обзор существующих подходов см.: [Naiden, p. 5–15]). Однако если оставить в стороне некоторые специфические формы очистительных ритуалов («козел отпущения» и т. п.), особенно вдохновлявшие Жирара², выяснится, что концептуальные модели жертвоприношения укладываются в две взаимосвязанные схемы, которые можно называть «экономической» и «коммуникационной». Жертва (будь то домашнее животное, пища, артефакт или деньги) представляет собой отчуждаемую собственность человека или группы, что подразумевает отношения дара, распределения или обмена внутри своего рода социальной системы, где участвуют и люди, и нечеловеческие существа. Вместе с тем жертва нередко оказывается медиумом для передачи информации от первых ко вторым и обратно. Собственно говоря, это две стороны одного процесса: все экономические отношения подразумевают обмен информацией, и, вероятно, большинство коммуникативных актов можно описать с точки зрения экономики. Это значит, что жертвоприношение можно интерпретировать как часть «моральной экономики» или «экономики морали», где насилие (в том числе убийство) оказывается частью тактик социального взаимодействия, регулируемых определенными коммуникативными и семиотическими нормами.

Трудно сказать, есть ли вообще смысл в попытках сформулировать общую теоретическую модель для разнообразных культурных практик, которые мы обозначаем зонтичным термином *жертвоприношение*. Возможно, как предлагает Майкл Ламбек, нам стоит говорить о жертве как о «культурной матрице, потоке межкультурных превращений, где насилие, разрушение, требование, уступка, отказ, страдание, разделение, создание, объединение и т. д. могут по-разному сочетаться, высвечиваться и взаимодействовать с другими ритуалами... или практиками, сферами, идеями либо опытом повседневной жизни, так что единой теории, подходящей ко всем случаям, просто не может быть» [Lambek, p. 435]. Центральный сюжет христианской космологии и сотериологии – история казни Христа, понимаемой в качестве искупительной жертвы, – сформировался в контексте древневосточных и античных ритуальных традиций. По мере географического распространения и исторических трансформаций христианства он видоизменялся, взаимодействовал с иными сюжетами и обрядовыми практиками, по-разному адаптировался к локальным

² И Джонатан З. Смит [Violent Origins, p. 209–210], и позднейшие критики Жирара [Janowitz] отмечали, что интерпретации соответствующих ритуальных предписаний, изложенных в Ветхом Завете (Лев. 16), могут быть очень разными и что «козла отпущения», вообще говоря, не следует считать жертвой в точном смысле слова. Судя по всему, ритуальные концепты жертвоприношения и очищения во многих культурах могут вообще быть не связаны друг с другом.

онтологиям и нарративным традициям. В этой перспективе вряд ли стоит утверждать, что тема жертвы и жертвоприношения в русской или восточнославянской религиозной культуре может быть сведена к единой модели: культурная дистанция между, скажем, полесскими крестьянами и современными «царебожниками» слишком велика. Вместе с тем мы, вероятно, можем выявить некоторые правила и нормы локальных «моральных экономик», соединяющих представления о священном, насилии и жертве в контексте конкретных обрядовых практик и повествовательных форм.

Сюжет о заместительной жертве

В восточнославянской аграрной культуре Нового времени тема заклания жертвенного животного встречается довольно редко по сравнению не только с современными исламскими культурами, но и с христианами Причерноморья и Средиземноморья. В этом контексте тем более примечательным выглядит распространенный на Русском Севере (у русских, карел и коми) фольклорный сюжет о жертвенном олене, связанный с обрядом коллективного заклания домашних животных (быков или баранов) [Панченко, 2012, с. 66–72; Мороз, 2012; Мороз, 2013]. В историях такого рода рассказывается, как в старину на деревенский праздник из леса приходил олень, добровольно отдававший себя местным жителям на заклание и коллективную трапезу. Однажды порядок ритуала был нарушен, и олень перестал приходить; с тех пор крестьянам приходится убивать для пиршества собственных баранов или быков.

Этот сюжет не учтен международными указателями фольклорных мотивов и сюжетов, однако имеет довольно широкое распространение у православных народов Европы и Ближнего Востока: он известен грекам, балканским славянам, армянам, грузинам и абхазам, русским, карелам и коми. Еще Феликс Ойнас предположил, что и эта легенда, и связанный с ней ритуал «были... заимствованы финно-уграми у русских, которые, в свою очередь, переняли их у южных славян. Последние унаследовали их от античной традиции» [Oinas, p. 200]. По наблюдениям А. Б. Мороза, «история о жертвенном олене или лани наиболее распространена в Греции, записи в заметном количестве есть практически со всей территории этой страны. Оттуда, по всей видимости, легенда попала на Балканы. Кавказ – вторая зона распространения легенды... Отдельным островом на карте выглядит север России: нам известны фиксации легенды в Карелии, Архангельской, Вологодской, Костромской обл. и Коми» [Мороз, 2013, с. 224]. В севернорусских деревнях (как, впрочем, и в других местах) эти рассказы и обряды были приурочены к местным «престольным» или «заветным» праздникам – Ильину дню, Рождеству Богородицы, Успению и др. Речь, таким образом, идет о ритуалах, маркирующих специфическую связь между деревенской общиной и ее святым-покровителем и/или персонифицированным праздничным днем.

В некоторых этнографических корреспонденциях отмечается, что они призваны защитить скот от падежа или от хищников. В с. Ладве Петрозаводского уезда ритуальная трапеза, во время которой каждый участник пытался схватить как можно больше мяса («хватовщина»), представляла собой, по-видимому, подражание повадкам хищных животных. По местной легенде, когда однажды священник постановил, что за мясом нужно подходить по очереди, лесные звери поели весь деревенский скот, так что на следующий год «хватовщину» пришлось возобновить. Здесь же сюжет о заместительной жертве подвергся инверсии: рассказывали, что «к этому празднику не было пригнано скота, значит – не должно быть и “хватовщины”, но – откуда ни возмись – на берегу протекавшей посредине деревни речки появился олень, которого поймали и убили, затем сварили и расхватали» [Пономарев].

Центральный мотив сюжета о жертвенном олене – нарушение ритуальных правил, в результате которого он перестал приходить на заклание. На севере России чаще всего рассказывали о двух оленях, которые приходили из леса: резать полагалось только одного, но однажды убили обоих, и с тех пор животные перестали появляться. Другая распространенная версия – «опоздание» оленя, спешившего, но не успевшего на собственное заклание. На Балканах речь обычно шла о том, что оленю «не дали отдохнуть» и «убили вспотевшего». В отдельных и относительно редких случаях эти легенды включали мотив осквернения ритуала или им дополнялись: «пьяный поп служил молебен», «турчанка осквернила мясо (помочилась и налила молока в него)», «в котле с мясом нашли человеческую руку». В эпирском селе Керасово рассказывали, что местнотимая икона св. Параскевы рассердилась на людей, не давших отдохнуть оленю, «и ушла в соседнюю деревню; турок пытался эту икону разрубить кинжалом, отрезал сам себе голову» [Мороз, 2013, с. 213–224].

Непосредственным источником для распространения этого сюжета на Балканах, Кавказе и севере России, по предположению А. Б. Мороза, было житие-мartyрий Афиногена Пидакфойского, жившего в III в. в Малой Армении. «В житии рассказывается, как прирученная святым... олениха... явилась к нему... перед его собственной казнью. Олениха плакала, а Афиноген повелел ей ежегодно приходить в день его смерти и приводить олененка на заклание, чтобы его последователи могли отпраздновать его память. Так и повелось: она являлась в день памяти святого, преклонив колени у алтаря, молилась вместе с христианами, а затем уходила, оставив детеныша на заклание в память о святом» [Мороз, 2013, с. 226]. Афиногена почитали и на Кавказе, и на Балканах, однако в севернорусской, да и вообще в восточнославянской аграрной культуре он не был особенно известен. Вообще говоря, не исключено, что мы все же имеем дело с сюжетом, чья история не ограничивается христианской эпохой. Идея, что жертвенное животное принимает или

должно принимать смерть по собственной воле, известна и в античной ритуальной традиции [Буркерт, с. 407; Graf, p. 177], и в других культурах, например, у оленеводов Дальнего Востока [Willerslev et al., p. 10]. Современные антропологи, интерпретирующие отношения между людьми и животными в онтологии охотников и скотоводов в терминах «доверия» и «доминирования» [Ingold, 1994; Ingold, 2015; Willerslev et al.], утверждают, что идея добровольной смерти сближает космологические миры охоты и жертвоприношения. Предполагается, что дикое животное, подчиняющееся духам-хозяевам, тоже добровольно становится добычей охотника, так что дело лишь в том, кто распоряжается стадами – дух или человек.

Очевидно, что в контексте аграрной культуры севера России, где скотоводство зачастую играло большую роль, чем земледелие, а пребывание в лесах и охота на диких животных были важными составляющими деревенского обихода, сюжет о жертвенном олене необходимо интерпретировать не только с учетом иудео-христианской религиозной символики, но и в связи с практиками повседневной жизни. Оленя местным крестьянам могли, по-видимому, посылать не только широко понимаемые святые, но и обитающие в лесу демоны или духи умерших. Обсуждаемая «ритуальная легенда» повествует о нарушении партнерских отношений между крестьянской общиной и миром диких животных, причем ответственность за это нарушение может лежать и на той, и на другой стороне: люди убивают двух животных или не позволяют оленю выполнить обрядовые предписания, однако и сам он может «опоздать», то есть нарушить ритуальный порядок. Таким образом, этот сюжет акцентирует не тему насилия, а представления о нарушенных партнерских «отношениях доверия» между людьми, животными и нечеловеческими существами. Мотивы осквернения и намеренного святотатства здесь, как уже было сказано, факультативны. Вместе с тем они все же по-своему значимы для крестьянских религиозных практик.

«Продуктивное святотатство»

История об олене представляет собой этиологический сюжет, в известной степени задающий космологические контексты праздничного жертвоприношения. Сходные функции, по-видимому, выполняют в крестьянской культуре и легенды о сакральных локусах. Мне приходилось писать, что в сюжетах такого рода важную роль играют мотивы широко понимаемого святотатства или, по крайней мере, противоборства между людьми и не- или сверхчеловеческими агентами [Панченко, 1998, с. 121–126, 154–162, 178–179, 246–251; Панченко, 2012, с. 180–181]. Как правило, в этих легендах рассказывается о явлении, необычных перемещениях или «уходе» святого/святой, иконы и иных священных реликвий, а также об отмеченных ими ландшафтных объектах (родниках и колодцах, камнях-следовиках, деревьях и т. п.), становящихся местами ритуальной

деятельности и источниками доступной людям трансцендентной силы (здесь значимую роль играет категория «помощи», сочетающая материальные (физиологические) и моральные ожидания: контакт с почитаемым камнем призван излечить паломника от болезни, но здесь же можно «освободиться от грехов» и получить рекомендации касательно этически «правильной» жизни [Югай, с. 120]). Подобные сюжеты не только обособляют сакральные локусы и указывают на ритуальные нормы взаимодействия с нечеловеческими агентами, но нередко отражают и социальные структуры и статусы внутри локальных паломнических сообществ. Смысл этих историй состоит, скажем так, в повествовании о взаимной социализации людей и сверхчеловеческих агентов.

Наиболее распространенными этиологическими рассказами о местных святынях следует, по-видимому, считать истории о чудесном явлении икон. Это вполне логично, поскольку практики иконопочитания представляют собой одну из главных форм повседневного взаимодействия между человеком и потусторонними силами в восточнославянской аграрной культуре. Икона здесь выступает не просто медиумом, опосредующим контакт с трансцендентным, но и независимым агентом, вступающим в прямой контакт с деревенскими жителями. В этом контексте она оказывается и материальным объектом, обладающим контринтуитивными особенностями (в том числе способностью чудесным образом перемещаться по воде или воздуху) [Панченко, 2012, с. 179–181], и антропоморфным «агентом полного доступа к стратегической информации», участвующим в ритуальных практиках и повседневной жизни людей в качестве «заинтересованного наблюдателя» [Boyer, p. 51–92, 137–202]. В результате мы можем говорить об особой – «двойной» – телесности икон (и, вероятно, других священных изображений) [Антонов; Майзульс]. Эта телесность, однако, лишь частично отражает биологические особенности живого человека (похожим образом обстоит дело с представлениями о «телесной неполноценности» умерших) и наделяется особыми онтологическими характеристиками в различных культурных и социальных контекстах. К числу подобных характеристик в православных традициях иконопочитания относятся, в частности, зрение, способность к физиологическим выделениям (слезы, кровь), чудесному перемещению (плаванию, полету и т. п.). Примечательно, что иногда агентность приписывается и самим ландшафтным объектам (в частности, камням-следовикам или почитаемым каменным крестам) – они оказываются не только материальными субститутами святых покровителей, но и самостоятельно действующими существами. При этом здесь акцентируются не столько «анимистические» представления о священных объектах, сколько неразделенность тактильного и морального (обет, разрешение от грехов) взаимодействия с ними (о значимости осязательного контакта со святыней и соответствующих параллелей в поминальной обрядности см.: [Югай]).

Люди поступают с иконами, появляющимися в лесу или в воде, приблизительно так же, как с птицами или рыбами, то есть с дикими, в том числе промысловыми животными. Они пытаются «поймать» чудотворные образа и забрать их в деревню. Однако иконы и другие реликвии зачастую «не даются» в руки обычному человеку, «уходят» обратно в лес или внезапно приобретают «неподъемный» вес. Даже если икона все же «согласилась» остаться в деревне, она выбирает там особое место, так или иначе соотнесенное с обстоятельствами своего появления. Здесь, однако, речь не идет о насилии и тем более агрессии и со стороны людей, и со стороны нечеловеческих агентов. «Строптивое» поведение чудотворной иконы лишь указывает, какие именно ландшафтные объекты и временные промежутки пригодны для ритуальной деятельности и контактов с потусторонним миром, а также какими должны быть порядок соответствующих обрядов и связанные с ними социальные статусы и иерархии.

Особняком здесь стоит группа сюжетов, где человеческие существа (обладающие, впрочем, своего рода маргинальным статусом – пастухи, дети, иноверцы) проявляют открытую агрессию в отношении святого или священного предмета. Пастух пытается ударить кнутом Параскеву Пятницу или ее икону, и его кнут превращается в камень. Другой пастух опускает шест в колодец, где плавает икона Николая Чудотворца, и лишается возможности двигаться; ему удается отойти только после обещания построить святому часовню. Дети встречают Богородицу с младенцем на руках и бросают в нее камни: Богородица исчезает, оставив след на камне. Управляющий-иноверец приказывает бросить каменный крест в озеро и слепнет [Панченко, 1998, с. 126, 153–160, 246–250]. Другой иноверец из вышеупомянутого эфирского села пытается разрубить икону кинжалом, но в результате отрезает собственную голову. Некоторые варианты этих сюжетов подразумевают, что святого или святую преследует демон, и это, вообще говоря, не очень типично для христианской агиографической топики. Не исключено, что здесь мы имеем дело с влиянием евангельской истории о бегстве в Египет, послужившей основой для нескольких фольклорных сюжетов, в том числе о происхождении иконы Троеручицы [Народная Библия, с. 315–319]. Однако такие легенды – и об агрессивных людях, и о дэмонах-преследователях – в целом также следуют общей схеме взаимной социализации человеческих и нечеловеческих агентов, подразумевающей установление правил ритуальной деятельности и контакта с потусторонним миром. Показательно, что разрушение и осквернение местных святынь в советскую эпоху, в том числе во времена Хрущева, было вполне успешно адаптировано этой космологической моделью, так что физическое уничтожение сакральных объектов лишь стимулировало их почитание, а рассказы о наказании святотатцев стали значимой частью локальных нарративных традиций [Панченко, 2012, с. 264; Югай, с. 116–117]. При этом истории о каре за осквернение местных святынь и церквей в целом выглядят совсем не такими драматичными

и зловещими по сравнению с сюжетами о нарушении календарных заповедей (работа в дни «громовых» или «сердитых» праздников, наказание за прядение по пятницам и т. п.).

Ритуальные практики, которые регулируются этой космологией, тоже основаны на «экономике жертвы», хотя и бескровной. Речь идет о различных формах «заветов» или «обетов», представляющих собой в крестьянской культуре основную форму коммуникации между людьми и потусторонними существами [Панченко, 1998, с. 82–102]. Идея завета, судя по всему, представляла собой не только способ передачи «кризисной информации», но и средство установления персональных связей между человеком и сакральным агентом, где приношение *ex voto*, воздержание от работы в определенное время или день, паломничество к дальним святыням и т. п. были не только формами «обмена», но и своего рода совместным использованием различных ресурсов, то есть опять-таки взаимной социализацией людей и не-людей. В этом смысле и этиологические сюжеты о широко понимаемом святотатстве, и «жертвенная экономика» крестьянских ритуалов указывают на единую поведенческую стратегию, формирующую особые моральные отношения со святыми и святынями.

Святые жертвы

В русской религиозной культуре Нового времени есть еще один тип культов, включающих топику насилия и жертвы. Это почитание случайно и преждевременно умерших мирян (как правило, детей или подростков), чьи останки по прошествии некоторого времени оказываются чудотворными, прежде всего целительными. Наиболее заметный и показательный пример такого рода – почитание новгородских святых XVII в. Иоанна и Иакова Менюшских. История об их гибели (малолетние дети видят, как отец убивает барана; старший ребенок в подражание отцу убивает младшего, а потом от страха прячется в печь, где также гибнет) представляет собой вариант международного фольклорного сюжета ATU 1343* (*The Children Play at Hog-Killing – Дети играют в убийство кабана*) [ATU], малоизвестного восточным славянам, но довольно популярного в Западной Европе начиная с первых веков нашей эры и продолжающего бытовать в наши дни в качестве городской легенды. Похожими можно считать культы Иакова Боровицкого, чье тело в конце XV или в XVI в. принесло в весенний ледоход по реке Мсте, и Артемия Веркольского, убитого молнией в 1545 г. во время работы в поле. Оба они были подростками, и их непогребенные нетленные тела вскоре начали исцелять людей от болезней и демонической одержимости. Гробики с телами Иоанна и Иакова вели себя подобно «уходящим» иконам: после погребения на погосте они явились охотникам на лесном озере, после чего будущие святые потребовали похоронить их на месте пришедшего в запустение Менюшского монастыря; впоследствии эта их могила тоже оказалась местом чудесных исцелений.

Некоторые устойчивые детали сюжета ATU 1343* позволяют предположить, что на его сложение повлияла иконография библейской истории об Аврааме и Исааке [Панченко, 2012, с. 59–61], при том, что сама тема жертвоприношения здесь остается как бы факкультативной или имплицитной, в отличие, в частности, от фольклорных сюжетов, где речь прямо идет о принесении в жертву собственного ребенка [Драгоманов; Алпатов, с. 278–279]. Европейские и ближневосточные варианты ATU 1343* зачастую выглядят как анекдотические истории о трагическом происшествии и акцентируют скорее бытовую, чем религиозную сторону дела. В некоторых из них, впрочем, встречается мотив нарушения религиозного запрета (работа в воскресный день), на что обращали внимание исследователи [Hansen, p. 81–82], однако и эту деталь можно считать факкультативной. Все это позволило С. В. Алпатову интерпретировать этот сюжет как «традиционное повествование о семейной трагедии... эксплицирующее типичные эмоциональные и нравственные реакции на катастрофу и регулярные вербальные формы ее проживания сообществом», а также «проецирующее на конкретный случай ментальные структуры, налагаемые социумом на хаос реальности» [Алпатов, с. 287–288]. По всей видимости, миметическая адаптивность ATU 1343* во многом основана именно на эмоциональном эффекте нарратива, репрезентирующего непредсказуемую силу случайного насилия, приводящего в одном из подтипов сюжета к полному самоуничтожению всей семьи. Однако почему она все-таки оказалась одним из факторов в формировании культа малолетних новгородских святых? Следует ли думать, что «свернутая» семантика жертвоприношения сыграла здесь какую-то особую роль?

Характерной параллелью к почитанию Иоанна и Иакова Менюшских можно считать известный с XIII в. французский культ св. Гинефора – борзого пса, спасшего младенца от гигантской змеи и затем по ошибке убитого: хозяевам показалось, что это собака пыталась загрызть ребенка [Schmitt; Saint Guinefort; Панченко, 2012, с. 212–216]. Гинефор тоже считался покровителем детей, а на его могиле совершались обряды, призванные избавить младенцев от болезни. История о Гинефоре также представляет собой вариант международного фольклорного сюжета (ATU 178A), известного во многих регионах Евразии. Здесь опять-таки идет речь о случайном или ошибочном убийстве (хотя и не приводящем к цепочке смертей), чья жертва становится объектом посмертного почитания. В целом оба эти сюжета могут быть прочитаны в контексте темы жертвоприношения и замены одного жертвенного существа другим (человека животным или животного человеком). Однако, если судить по доступным этнографическим данным, локальное почитание Гинефора и менюшских святых было преимущественно связано с исцелением больных детей без каких-либо отсылок к символике жертвоприношения Авраама, крестной жертвы Христа или житий-матриархов.

Одна из примечательных деталей ритуалов, связанных с культом св. Гинефора и известных нам по свидетельству инквизитора Этьена де Бурбона, это особая роль мотива «подмененного» ребенка [Rist]. Представления о том, что демоны могут подменить человеческого младенца после рождения или даже в материнской утробе, были широко распространены в фольклоре христианской Европы [Haffter; Doulet; Виноградова]. Магические способы, направленные на совершение, так сказать, обратного обмена, то есть возвращения человеческого ребенка людям, а не человеческого – демонам, могли быть довольно разнообразными [см.: Виноградова]. В случае Гинефора матери оставляли на его могиле детей и уходили на некоторое время, призывая, как полагал Этьен де Бурбон, «лесных демонов» или «фавнов», чтобы те забрали больного младенца и вернули его здоровым. Гинефор, по-видимому, мог восприниматься и как святой, решающий, жить больному ребенку или умереть, и как своего рода посредник между людьми и лесными демонами, «подменяющими» младенцев [Rist].

В случае культа святых [Иоанна и Иакова Менюшских] этнографические материалы не дают нам таких же четких указаний на поверья о «подменышах» или о судьбе ребенка, определяемой на могиле святых. Вместе с тем, в местном фольклоре присутствуют нарративы, основанные на сходных мотивах. В одном из рассказов о чудесах менюшских отроков повествуется, как они спасают жертву родительского проклятья от власти лесных демонов. В другом, наоборот, говорится, что они «забрали» младенца, которого родители купали на священном озере – месте явления их гробиков [Панченко, 2012, с. 260–262, 372–373, 377]. Таким образом, и в случае Гинефора, и в менюшском культе святые жертвы случайной и безвинной смерти воспринимаются не просто как покровители и заступники местных жителей, но и как своего рода демоны, посредничающие между миром людей и потусторонними силами.

В XVII в. русская религиозная культура, по наблюдениям А. А. Романовой, переживает своего рода всплеск прославления святых детей [Романова]. Его вряд ли можно объяснить насаждением «сверху» культа царевича Димитрия, хотя и этот фактор тоже стоит иметь в виду. Речь идет не только о подобных Иоанну и Иакову Менюшским безвинно погибших детях, но и о малолетних визионерах, которым являются Богородица, святые или иконы. «Наиболее известный случай явления Богоматери ребенку – девочке Матроне – привел к обретению Казанской иконы Богоматери. <...> В русской книжности XVII века сохранились сказания о видениях детям с наказаниями» [Там же, с. 211]. По всей видимости, это связано с меняющимся отношением к детям в контексте массовых религиозных практик того времени. Культы преждевременно умерших детей встраиваются в данном случае и в более общий контекст почитания безвестных, а иногда и безымянных мертвецов, сформировавшегося в Московском государстве в XVI–XVII вв. и продолжавшего, несмотря на негативное от-

ношение церковных и светских властей, существовать в синодальный период и в советскую эпоху. Этнографические данные об этих культах позволяют говорить не столько о связи насилия и святости, сколько именно о «демонизме» чтимых покойников, чьи смерть, обстоятельства обнаружения тел и нетление делают таких мертвецов надежными посредниками, служащими опять-таки задачам взаимной социализации крестьянской общины и потустороннего мира, населенного разнообразными нечеловеческими силами и агентами.

Священное без насилия

Таким образом, у нас вряд ли есть основания видеть связь насилия и священного применительно к русской крестьянской культуре Нового времени. Представления о жертве подчинены здесь нормам и правилам аграрной «моральной экономики», проецируемой на отношения с потусторонним миром. Жертвоприношение в данном случае указывает не на агрессию и насилие, а на обмен ресурсами и телесные контакты, позволяющие наладить прочные, предсказуемые и реципрокные связи с различными нечеловеческими агентами. Сходным образом дело обстоит и с темой святотатства: в обсуждаемых выше этиологических сюжетах речь идет о поисках приемлемых форм ритуального взаимодействия между людьми и потусторонними существами, а жертва представляет собой одну из таких форм, подразумевающую дар, совместную трапезу или совместное использование ресурсов.

Вполне возможно, что широко понимаемая религия вообще и практики жертвоприношения в частности восходят не к «учредительному насилию», а к правилам и нормам поведения в отношении «существ, не все из которых являются человеческими», то есть к интерпретируемой по-новому анимистической космологии [Harvey, p. XI–XII]. Рассмотренные в этой статье примеры, хотя они и заимствованы из крестьянской культуры Нового времени, дают основания именно для такого прочтения. Вместе с тем более привычная для современного человека топика жертвы и жертвенности рисует совсем другую картину, где люди стремятся принести в жертву себе подобных или самих себя, а идея жертвенности сопряжена с темами страдания, греха и искупления. Из подобных мотивов рождаются довольно разные, но по-своему однородные сюжеты – от истории крестной жертвы Христа до легенд о еврейском ритуальном убийстве и мученической гибели «пионеров-героев». Стоит, однако, думать, что эта топика не имеет универсального характера и в существенной степени обязана своим появлением специфическим иудеохристианским «жертвенным нарративам», первоначально сформировавшимся в контексте древних средиземноморских ритуальных культур [Janowitz]. В контексте крестьянской «моральной экономики» они лишь отчасти адаптируются к локальным религиозным практикам, космологиям, социальным структурам и нормам.

Список литературы

Алпатов С. В. «Мысль семейная» в фольклорных нарративах на сюжет АТУ 1343* «The Children Play at Hog-Killing» // Семья и семейные ценности в славянской и еврейской культурной традиции / отв. ред. О. В. Белова. М. : [Б. и.], 2020. С. 273–293.

Антонов Д. И. Два «тела» иконы: апроприация силы у сакрального образа // Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях : материалы науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 16–17 июня 2017 г.) / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М. : Дело, 2017. С. 5–13.

Буркерт В. Из книги «Homo Necans. Жертвоприношение в древнегреческом ритуале и мифе» / пер. с нем. и англ. В. И. Акимовой ; под ред. Л. И. Акимовой и А. Н. Баранова // Жертвоприношение : Ритуал в культуре и искусстве от древности до наших дней / науч. ред. Л. И. Акимова и А. Г. Кифишин. М. : Языки рус. культуры, 2000. С. 405–480.

Виноградова Л. Н. Подменыш // Славянские древности : этнолингвистич. словарь : в 5 т. М. : Междунар. отношения, 1995–2014. Т. 4. С. 98–103.

Драгоманов М. П. Славянские сказания за пожертвование собственнo дете // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина : в 15 кн. София : Державна печатница, 1889. Кн. 1. С. 65–97.

Жи́рар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Г. Дашевского. М. : Новое лит. обозрение, 2000. 396 с.

Майзульс М. Р. Образ святого: quasi-присутствие и quasi-телесность // Изображение и культ: сакральные образы в христианских традициях : материалы науч. конф. (Москва, РАНХиГС, 16–17 июня 2017 г.) / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов. М. : Дело, 2017. С. 68–75.

Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене. К вопросу о возможных источниках // Заједничко у словенском фолклору. Београд : Балканолошки институт САНУ, 2012. С. 245–255.

Мороз А. Б. Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // Ethnolinguistica Slavica : К 90-летию академика Н. И. Толстого. М. : Индрик, 2013. С. 212–233.

Народная Библия : Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О. В. Беловой ; отв. ред. В. Я. Петрухин. М. : Индрик, 2004. 576 с.

Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб. : Алетейя, 1998. 319 с.

Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестыанская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М. : Новое лит. обозрение, 2012. 448 с.

Пономарев А. Я. Ладвинский приход // Олонец. губерн. ведом. 1890. № 83. 27 окт. С. 840.

Романова А. А. Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке // Научный диалог. 2016. № 9 (57). С. 205–216.

Югай Е. Ф. Ярмарка благодати: материальное и духовное в обетный праздник и поминальные дни // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 114–131. DOI 10.31857/S086954150008763-9.

ATU – The Types of International Folktales : A Classification and Bibliography Based on the System of A. Aarne and S. Thompson by H.-J. Uther : 3 Parts. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica, 2004.

Boyer P. Religion Explained : The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors. N. Y. : Basic Books, 2001. VII, 375 p.

Burkert W. Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth. Berkeley et al. : Univ. of California Press, 1983. 334 p.

Doulet J.-M. Quand les démons enlevaient les enfants : Les changelins: étude d'une figure mythique. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003. 433 p.

- Girard R. La violence et le sacré. Paris : Grasset, 1972. 456 p.
- Graf F. Caloric Codes: Ancient Greek Animal Sacrifice // *Animals in Ancient Greek Religion* / ed. by J. Kindt. N. Y. : Routledge, 2021. P. 171–196.
- Haffler C. The Changeling: History and Psychodynamics of Attitudes to Handicapped in European Folklore // *J. of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 3–4. 1968. P. 55–61.
- Hansen W. Ariadne's Thread : A Guide to International Tales Found in Classical Literature. Ithaca : Cornell Univ. Press, 2002. XVIII, 550 p.
- Harvey G. Animism: Respecting the Living World. N. Y. : Columbia Univ. Press, 2006. XXIV, 248 p.
- Ingold T. From Trust to Domination : An Alternative History of Human-Animal Relations // *Animals and Human Society: Changing Perspectives* / ed. by A. Manning, J. Serpell. L. ; N. Y. : Routledge, 1994. P. 1–22.
- Ingold T. From the Master's Point of View: Hunting *Is* Sacrifice // *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. 2015. № 1. P. 24–27. DOI 10.1111/1467-9655.12145.
- Janowitz N. Inventing the Scapegoat : Theories of Sacrifice and Ritual // *J. of Ritual Studies*. Vol. 25. 2011. № 1. P. 15–24.
- Lambek M. Afterthoughts on Sacrifice // *Ethnos*. Vol. 79. 2014. № 3. P. 430–437.
- Naiden F. S. Smoke Signals for the Gods : Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods. Oxford : Oxford Univ. Press, 2013. 421 p.
- Oinas F. Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations : Selected Papers. Helsinki : Finnish Acad. of Science and Letters, 1969. 214 p.
- Rist R. The Papacy, Inquisition and Saint Guinefort the Holy Greyhound // *Reinardus : Yearbook of the Intern. Reynard Society*. Vol. 30. 2019. № 1. P. 190–211. DOI 10.1075/rein.00020.ris.
- Saint Guinefort : Légende, Archéologie, Histoire. Châtillon-sur-Chalaronne : Ass. Saint Guinefort, 2005. 63 p.
- Schmitt J.-C. The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children Since the Thirteenth Century / transl. by M. Thom. Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1983. 228 p.
- Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation / ed. by R. G. Hamerton-Kelly ; with an introd. by B. Mack ; a comment. by R. Rosaldo. Stanford : Stanford Univ. Press, 1987. 275 p.
- Willerslev R., Vitebsky P., Alekseyev A. Sacrifice as the Ideal Hunt // *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. 2015. № 1. P. 1–23. DOI 10.1111/1467-9655.12142.

References

- Alpatov, S. V. (2020). "Mysl' semeinaya" v fol'klornykh narrativakh na syuzhet ATU 1343* "The Children Play at Hog-Killing" ["Family Subjects" in Folk Narratives of the Tale Type ATU 1343* "The Children Play at Hog-Killing"]. In Belova, O. V. (Ed.). *Sem'ya i semeinye tsennosti v slavyanskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii*. Moscow, S. n., pp. 273–293.
- Antonov, D. I. (2017). Dva "tela" ikony: apropiatsiya sily u sakral'nogo obraza [The Icon's Two Bodies: Appropriating the Power of a Sacred Image]. In Antonov, D. I. (Ed.). *Izobrazhenie i kul't: sakral'nye obrazy v khristianskikh traditsiyakh. Materialy nauchnoi konferentsii (Moskva, RANKhiGS, 16–17 iyunya 2017 g.)*. Moscow, Delo, pp. 5–13.
- ATU – *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography Based on the System of A. Aarne and S. Thompson by H.-J. Uther. 3 Parts*. (2004). Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- Belova, O. V., Petrukhin, V. Ya. (Eds.). (2004). *Narodnaya Bibliya. Vostochnoslavlyanskii etiolozhicheskie legendy* [A Folk Bible. East-Slavic Etiological Legends]. Moscow, Indrik, 576 p.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. N. Y., Basic Books. VII, 375 p.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley et al., Univ. of California Press. 334 p.
- Burkert, W. (2000). Iz knigi "Homo Necans. Zhertvoprinoshenie v drevnegrecheskom ritual'e i mife" [From the Book *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek*

Sacrificial Ritual and Myth] / transl. by V. I. Akimova; ed. by L. I. Akimova, A. N. Baranov. In Akimova, L. I., Kifishin, A. G. (Eds.). *Zhertvoprinoshenie. Ritual v kul'ture i iskusstve ot drevnosti do nashikh dnei*. Moscow, Yazyki russkoi kul'tury, pp. 405–480.

Doulet, J.-M. (2003). *Quand les démons enlevaient les enfants. Les changelins: étude d'une figure mythique*. Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne. 433 p.

Dragomanov, M. P. (1889). Slavyanskite skazaniya za pozhertvuvanie sobstvenno dete [Slavic Folktales about Child Sacrifice]. In *Sbornik za narodni umotvoreniia, nauka i knizhnina v 15 kn*. Sofia, Derzhavna pechatnitsa. Book 1, pp. 65–97.

Girard, R. (1972). *La violence et le sacré*. Paris, Grasset. 456 p.

Girard, R. (2000). *Nasilie i svyashchennoe* [La violence et le sacré] / transl. by G. Dashevsky. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 396 p.

Graf, F. (2021). Caloric Codes: Ancient Greek Animal Sacrifice. In Kindt, J. (Ed.). *Animals in Ancient Greek Religion*. N. Y., Routledge, pp. 171–196.

Haffter, C. (1968). The Changeling: History and Psychodynamics of Attitudes to Handicapped in European Folklore. In *J. of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 3–4, pp. 55–61.

Hamerton-Kelly, R. G. (Ed.). (1987). *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* / with an introd. by B. Mack and a comment. by R. Rosaldo. Stanford, Stanford Univ. Press. 275 p.

Hansen, W (2002). *Ariadne's Thread. A Guide to International Tales Found in Classical Literature*. Ithaca, Cornell Univ. Press. XVIII, 550 p.

Harvey, G. (2006). *Animism: Respecting the Living World*. N. Y., Columbia Univ. Press. XXIV, 248 p.

Ingold, T. (1994). From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations. In Manning, A., Serpell, J. (Eds.). *Animals and Human Society: Changing Perspectives*. L., N. Y., Routledge, pp. 1–22.

Ingold, T. (2015). From the Master's Point of View: Hunting Is Sacrifice. In *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. No. 1, pp. 24–27. DOI 10.1111/1467-9655.12145.

Janowitz, N. (2011). Inventing the Scapegoat: Theories of Sacrifice and Ritual. In *J. of Ritual Studies*. Vol. 25. No. 1, pp. 15–24.

Lambek, M. (2014). Afterthoughts on Sacrifice. In *Ethnos*. Vol. 79. No. 3, pp. 430–437. DOI 10.1080/00141844.2012.747552.

Maizul's, M. R. (2017). Obraz svyatogo: quasi-prisutstvie i quasi-telesnost'. [Images of the Saints: Quasi-Presence and Quasi-Corporality]. In Antonov, D. I. (Ed.). *Izobrazhenie i kul't: sakral'nye obrazy v khristianskikh traditsiyakh. Materialy nauchnoi konferentsii (Moskva, RANKhiGS, 16–17 iyunya 2017 g.)*. Moscow, Delo, pp. 68–75.

Moroz, A. B. (2012). Legenda o zhertvennom olene. K voprosu o vozmozhnykh istochnikakh [The Legend about Sacrificial Deer and Its Possible Sources]. In *Zajednichko u slovenskom folkloru*. Belgrade, Balkanoloski institut Srpske akademije nauka i umetnosti, pp. 245–255.

Moroz, A. B. (2013). Legenda o zhertvennom olene: geografiya, varianty, istochniki, paralleli [The Legend about Sacrificial Deer: Geographical Distribution, Versions, Sources, Parallels]. In *Ethnolinguistica Slavica. K 90-letiyu akademika N. I. Tolstogo*. Moscow, Indrik, pp. 212–233.

Naiden, F. S. (2013). *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*. Oxford, Oxford Univ. Press. 421 p.

Oinas, F. (1969). *Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations. Selected Papers*. Helsinki, Finnish Acad. of Science and Letters. 214 p.

Panchenko, A. A. (1998). *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyani Severo-Zapada Rossii* [Studies in Popular Orthodoxy. Local Sacred Places in Northwestern Russia]. St Petersburg, Aleteiya. 319 p.

Panchenko, A. A. (2012). *Ivan i Yakov – neobychnye svyaty iz bolotistoi mestnosti: "Krest'yanskaya agiologiya" i religioznye praktiki v Rossii Novogo vremeni* [Ivan and Yakov – Unusual Saints from a Marshland: "Popular Hagiology" and Religious Practices in Modern Russia]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie. 448 p.

Ponomarev, A. Ya. (1890). Ladvinskii prikhod [Ladva Parish]. In *Olonetskie gubernskie vedomosti*. No. 83. Oct. 27, p. 840.

Rist, R. (2019). The Papacy, Inquisition and Saint Guinefort the Holy Greyhound. In *Reinardus. Yearbook of the Intern. Reynard Society*. Vol. 30. No. 1, pp. 190–211. DOI 10.1075/rein.00020.ris.

Romanova, A. A. (2016). Pochitanie svyatykh detei kak fenomen russkoi svyatosti v XVII veke [The Veneration of Holy Children as a Phenomenon of Russian Holiness in the 17th Century]. In *Nauchnyi dialog*. No. 9 (57), pp. 205–216.

Saint Guinefort. Légende, Archéologie, Histoire. (2005). Châtillon-sur-Chalaronne, Ass. Saint Guinefort. 63 p.

Schmitt, J.-C. (1983). *The Holy Greyhound: Guinefort, Healer of Children Since the Thirteenth Century*. Cambridge, Cambridge Univ. Press. 228 p.

Vinogradova, L. N. (1995–2014). Podmenysh [Changeling]. In *Slavyanskii drevnosti. Etimologicheskii slovar' v 5 t.* Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya. Vol. 4, pp. 98–103.

Willerslev, R., Vitebsky, P., Alekseyev, A. (2015). Sacrifice as the Ideal Hunt. In *J. of the Royal Anthropological Inst.* Vol. 21. No. 1, pp. 1–23. DOI 10.1111/1467-9655.12142.

Yugai, E. F. (2020) Yarmarka blagodat: material'noe i dukhovnoe v obetnyi prazdnik i pominal'nye dni [The Fair of Grace: The Material and the Spiritual during the Votive Feast and Memorial Days]. In *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 1, pp. 114–131. DOI 10.31857/S086954150008763-9.

The article was submitted on 02.08.2021