

ТД
Д
В

Современные исследования



ТД
№



Е. Б. Смилянская

**Волшебники. Богохульники.
Еретики**

Народная религиозность и
«духовные преступления» в России XVIII в.

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2003

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)46
С 50

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(проект 02-01-16099д)*

Ответственный редактор
доктор филологических наук *А.Л. Топорков*

Смилянская Е. Б.

Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. — М.: «Индрик», 2003. — 464 с. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5-85759-250-X

Монография посвящена анализу более чем 500 судебно-следственных дел о колдовстве, богохульстве и религиозном вольномыслии в России 1700–1800 гг. В центре внимания автора — как концептуальные вопросы интерпретации «народного христианства», «народной религиозности», особенностей картины мира православного человека в России Века Просвещения, так и конкретные формы взаимодействия или столкновения религиозных воззрений «просвещенных» правителей, идеологов Церкви и государства и «суверенных» подданных. В работе значительное место уделено рассмотрению изменения народных религиозных представлений в России XVIII в., изучению характера влияния традиционных верований и культурных инноваций на картину мира и религиозность как православного населения, так и сторонников реформационных сект и течений.

Значительная часть собранных автором в центральных и провинциальных архивах материалов вводится в научный оборот впервые.

Книга адресована историкам, этнологам, филологам и историкам культуры, а также тем, кто интересуется проблемами народной религиозности и отечественной духовной культуры.

ISBN 5-85759-250-X

© Е. Б. Смилянская, 2003
© Издательство «Индрик», 2003

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	7
---------------	---

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ ВОЛШЕБНИКИ

Глава 1. Магические верования: проблемы и задачи сравнительно-исторического анализа	27
Глава 2. О «сумасбродном волшебстве» камергера Петра Салтыкова	48
Глава 3. Ворожба в России XVIII в.	65
Глава 4. Волшебник и его магическая практика в XVIII в.	78
Глава 5. Магия, демоны и христианская вера	119
Глава 6. Магия «ко власти»	142
Глава 7. «Добро ли тебе у хозяина жить и нет ли от кого какой лихоты?» (Магические верования и социальное поведение)	159
Глава 8. Магия и любовь.....	172
Глава 9. Волшебство и «новая культура» века Просвещения.....	187

ЧАСТЬ ВТОРАЯ БОГОХУЛЬНИКИ И КОЩУНСТВУЮЩИЕ

Глава 1. Поругание святых и святынь	203
Глава 2. Богохульство, кощунство и народная религиозность.....	206
Глава 3. О «сумнительных» виршах и «шалберной» «Службе кабаку»: кощунственное и смеховое.....	225

**ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ
ЕРЕТИКИ**

Глава 1. «Суеверие» и религиозное вольнодумство XVIII в.: к постановке вопроса	243
Глава 2. Инок-вольнодумец Павел Жидовин: судьба и воззрения	255
Глава 3. Российские иконоборцы, «лютеры и кальвины» на следствии	265
Глава 4. Особенности воззрений русских вольнодумцев и последователей реформационных учений.....	285
Глава 5. «Еретики» в общественном мнении и государственной политике	303
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	327
ПРИЛОЖЕНИЯ	331
Перечень использованных архивных дел 1700–1800 гг. о волшебстве, богохульстве, кощунстве, ересьях и «суеверии»	333
Список источников и литературы	362
Указатель имен	427
Список сокращений	459
SUMMARY	461

ВВЕДЕНИЕ

Изучение «народного христианства», «народной религиозности» имеет большую историографическую традицию, и до настоящего времени эта тема не сходит со страниц научных изданий как одна из ведущих в истории духовной культуры¹.

Активность исследовательской практики во многом заострила спорные проблемы, но не привела к их разрешению. Так, почти каждое исследование (по крайней мере последних трех десятилетий) отдаст дань спору о терминах, и до сих пор не достигнута ясность в вопросе о том, какой смысл следует вкладывать в понятие «народная религия».

В отечественной науке при определении «народного варианта православия» более всего споров ведется относительно характера соединения в нем двух религиозных систем — язычества и христианства. Спектр высказываний по данному поводу огромен. В частности, до настоящего времени исследователи «народных религиозных представлений» спорят о возможности рассматривать их в рамках концепции *двоеверия*².

На плодотворности использования понятия «двоеверие» настаивает А. В. Чернецов, доказывая, что «двоеверие не было чем-то относящимся исключительно к сфере духовной культуры; оно материализовалось в вещественной форме, воплощалось в обрядовых действиях, находилось в неразрывной связи с хозяйственными и бытовыми нуждами русского простонародья»³. Точка зрения А. В. Чернецова не расходится с мнением Б. А. Рыбакова о «наслаивании», параллельном существовании на протяжении веков христианства и язычества в русской религиозности: «эволюция религиозных представлений являла собой не *полную смену*

¹ На мой взгляд, период самого активного исследования конкретных проблем и методологии изучения «народной веры» (прежде всего «народного католицизма») падает на 1970–1980-е годы.

² Анализ полемики дан в: *Levin E. Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*. DeKalb, 1993. С. 31–52; *Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999. С. 217–226; *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1; *Чернецов А. В.* Двоеверие: миф или реальность? // Живая старина. 1994. № 4. С. 16–19; *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59.

³ *Чернецов А. В.* Двоеверие: миф или реальность? С. 19.

одних форм другими, а *наслаивание* нового на старое»; при этом «язычество... удерживалось в деревне и было формой проявления народных, крестьянских воззрений, существовавших на своих тысячелетних исконных основах»⁴ [здесь и далее по книге, если специально не оговаривается, выделено мной. — Е. С.].

В 1970-х — начале 1980-х гг. отечественные исследователи заговорили о необходимости специального изучения различных *форм сочетания* дохристианского и христианского компонентов в народной религиозности. Так вместо термина «двоеверие» появляются определения *православно-языческий синкретизм*⁵, «*контаминация* христианских и языческих представлений»⁶. Признавая, что генетически народные обряды сочетают в себе языческие и православные пласты, Н. Н. Покровский настаивает на термине «*народное православие*»⁷ как подчеркивающим цельность народных религиозных представлений⁸.

Против использования понятия «двоеверие» высказано было немало аргументов. По мнению Н. И. Толстого, «христианство лишь частично уничтожило довольно свободную и в некоторых отношениях достаточно аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и *подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей*... Такое народное христианское мировоззрение... *нельзя считать и называть двоеверием*, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований»⁹. Исследование ранней истории христианства на Руси дает основание В. Я. Петрухину еще более настойчиво подчеркивать христианскую доминанту: «Термин „двоеверие“ оказывался... включенным в систему противопоставления „ис-

⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981. С. 597, 605.

⁵ Плечов Г. Н. Религиозный синкретизм и актуальные проблемы его изучения. Конференция в Чебоксарах // История СССР. 1974. № 2. С. 224–227.

⁶ Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982. С. 3.

⁷ Так как само официальное православие не было лишено синкретизма (Покровский Н. Н. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108).

⁸ Принимая в целом точку зрения Н. Н. Покровского, кажется важным, тем не менее, не преувеличивать *цельность* народных религиозных представлений, для которых часто были характерны и противоречивость, и несистематизированность.

⁹ Толстой Н. И. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 146. Аналогичную точку зрения в начале 1980-х гг. высказали В. В. Седов и А. В. Чернецов, доказывая, что народные верования позднейшего периода нельзя называть *двоеверием*, ибо язычество оказалось в *подчиненном отношении к христианству*, т. е. только на периферии религиозного сознания (Седов В. В., Чернецов А. В. Славянское язычество как проблема междисциплинарного изучения // Вестник АН СССР. 1981. № 12. С. 76–81).

тинной веры“ и иноверию, и традиционной магии — систему, свойственную „религиозному ригоризму“ древнерусских книжников, но не свойственную русской традиционной культуре, *осознававшей себя как христианская*»¹⁰. По мнению В. М. Живова, полемика о «двоеверии» не дает основания говорить о «специфике русской духовности»: как и на Западе Европы, на Руси «возникали одни и те же проблемы сочетания языческого наследия с христианским просвещением и их решение реализовали одни и те же модели: сознательная ассимиляция одних элементов в локальных христианских верованиях, сохранение других в качестве нечестивой магической практики и постепенная десемантизация третьих в результате смешения обычаев и верований разного происхождения»¹¹.

Западные историки-медиевисты также с начала 1970-х гг. немало полемизировали относительно понятия «народная религия». В это время определяющей в спорах становится разделяемое большинством исследователей сомнение относительно продуктивности использования понятия «народное христианство», если под ним подразумевается только испорченное суевериями, ересями или язычеством «христианство истинное»¹². Организаторы первого крупного коллоквиума по «народной религии» (Париж, 1977 г.) предложили в числе основных вопросов обсудить возможность включения в понятие «народная религия» всех составляющих любой религиозной системы от теологии до канонической практики¹³.

Но и ныне в исследованиях, посвященных «народному христианству», оно крайне редко рассматривается именно как религия, во всей совокупности представлений о взаимоотношениях человека с Всевышним¹⁴. Большинство работ по «народному христианству» изучает спе-

¹⁰ *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князя. Религия. С. 323. Для более позднего времени (XIV–XV вв.) близкие выводы делает и А. И. Клибанов: «Духовная культура средневековой Руси православна, наличие сопутствующих форм духовной жизни, уходящих корнями в предшествующие исторические эпохи или лишь пробивающихся, только убеждает в примате православной культуры. Более того, XIV и XV вв. — время ее высокого и плодотворного подъема» (*Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 42).

¹¹ *Живоо В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории. С. 54.

¹² *Davis N. Z.* Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion // *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion.* Leiden, 1974. P. 307–336.

¹³ *La religion populaire dans l'Occident Chrétien: approches historiques /* Sous la dir. de V. Plongeron. Paris, 1976. P. 16–17.

¹⁴ Из достаточно редких исключений отметим книгу Р. Манселли, во второй главе которой рассматривается народная религия в системе таких важнейших понятий, как Бог, чудо, святые и Богородица, ангелы и дьяволы, ад и рай, эсхатология и проч. (*Manselli R.* *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire.*

цифику «народных» религиозных воззрений лишь в бинарных сопоставлениях «ученая религия» — «религия неграмотных», «книжное христианство» — «фольклорное христианство», «религия элиты» — «религия масс», «религиозные институции» — «религиозные практики» и некоторых других¹⁵. И если под «официальной религией» исследователи чаще всего понимают принятую церковь в тот или иной исторический период систему догм и постулатов, зафиксированную в книжной традиции (например, для XVIII в. Н. Н. Покровский ввел термин «синодальный вариант Православия»), то по вопросу о «народной религии» («религии неграмотных», «фольклорной», «массовой») точки зрения значительно расходятся. Очевидно, что догматы и установки «народного христианства» никак не зафиксированы в качестве «общих догм», и если существуют в письменности, то лишь в памятниках, отражающих индивидуальные религиозные воззрения. А поэтому «народное христианство» раскрывается либо в отдельных его фрагментах, отличных от «официальной религии» (например, в обрядах и поверьях определенного региона)¹⁶, либо на уровне описательных характеристик «народной религиозности»¹⁷. Характеристики эти давно сформулированы исследователями — речь идет о значительной роли анимистических и магических верований, превосходстве в религиозной жизни обряда над духовностью, преобладании эмоционального восприятия над рациональным, «снижении» сакрального до груботелесного, потребительском отношении к божеству и т. д.

Montréal; Paris, 1975. P. 39–124). Важные выводы о целостности «народного христианства» содержатся в новейшем исследовании Т. А. Бернштам (*Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве*. СПб., 2000).

- ¹⁵ См. об этом, например: Official and Popular Religion. Analysis of a Theme for Religions Studies / Ed. by P. H. Vrijhof and J. Waardenburg. New York, etc., 1979; *Isambert F.-A. Le sens du sacré: fête et religion populaire*. Paris, 1982; *Lapointe R. Socio-anthropologie du religieux: La religion populaire au péril de la modernité*. Genève; Paris, 1988; Religion and the People, 800 — 1700 / Ed. by James Obelkevich. Chapel Hill, 1979; *Schmitt J.-C. «Religion populaire» et culture folklorique // Annales: Economies, Sociétés, Civilizations*. 1976. № 5. P. 941–953; *Патченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские свитыны Северо-Запада России*. СПб., 1998; *Он же. Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: проблемы изучения*. СПб., 2000. С. 15.
- ¹⁶ Не случайно в 1990-е гг. многие исследователи предпочитают уже говорить не «народная религия» (folk religion, religion populaire), а более осторожно «народное благочестие», «народные верования» (piété populaire, croyance populaire, dévotion populaire etc.).
- ¹⁷ О понятии «религиозность», сформулированном Л. П. Карсавиным, см.: *Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках*. СПб., 1997. С. 21. Некоторые историографические аспекты исследования «религиозности» рассматриваются: *Лауров А. С. Религиозность в отечественной историографии // Русская религиозность: проблемы изучения*. СПб., 2000. С. 4–13.

Не менее сложным является определение другой составляющей понятий «народная религия» и «народная религиозность» — что обозначается словом «народная» и возможно ли вообще употреблять термин «народная» по отношению к религии? И здесь любые дефиниции по социальному признаку чаще всего не выдерживают критики. Хорошо известно, что такая черта «народного христианства», как вера в магическое, была присуща религиозным воззрениям не только неграмотной крестьянской паствы, но и духовенства (даже церковных иерархов)¹⁸. Особенности «народного» почитания святых и святынь разделяли не только люди «из низшей череды», но и люди состоятельные, книгочей, выходцы из всех социальных групп. Ближе к истине те, кто предлагает культурологические принципы при определении понятия «народной» религии¹⁹, однако и в этом случае дефиниция остается весьма узвзимой.

В православных богословских кругах существует и такая точка зрения: понятие «народное православие» методически и гносеологически «неверно» и «смешивает в себе религиозно-богословский... аспект веры, который... пребывает неизменным (orthodoxia), и культурно-этнографический аспект»²⁰. Вместе с тем, если для исследователя оставляется только «культурно-этнографическое» поле, то не ограничиваются ли тогда рамки познания духовного мира человека прошлого?

Если все-таки принимать понятие «народное православие» (а мы склонны к этому), то каковы в этой религии коренные представления о Боге, иерархии ценностей, соотношении мира земного и мира потустороннего, ведь участие человека в религии выражается не только «в усвоении религиозной истины», но и в «отражении ее в человеческих знаниях, чувствованиях и деятельности»²¹? Как мож-

¹⁸ См.: *Смилянская Е. Б.* Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 254–260. Аналогичную веру в колдовство в конце XV в. выражал новгородский епископ Геннадий в послании суздальскому епископу Нифонту (об этом, например: *Чернецов А. В.* Двоеверие: мираж или реальность? С. 18).

¹⁹ Например, посредством разделения католического европейского общества на знающих и не знающих латынь. Для знающих латынь определение «народная» в этом случае не применяется. Подробнее о достоинствах и недостатках такого подхода см.: *Venard M.* Popular Religion in the Eighteenth Century // *Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century*. Cambridge, 1979. P. 139.

²⁰ *Мусил А.*, диакон. «Приручение смерти» в Древней Руси. (Культурная и святоотеческая антропология в изучении русской культуры) // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 40–41.

²¹ Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринтное воспроизведение. М., 1992. Ст. 1950.

но описать «народную религию» иначе, нежели начав с изучения *религиозности индивида в конкретную историческую эпоху?*

Каждый человек, будь то философ-богослов или смиренный прихожанин, несет до известной степени свой образ Бога. Раз так, то не связано ли своеобразие «народной религии» с многоликостью индивидуальных «усвоений» и «отражений» религиозной истины? Иными словами, исследовательские подходы к изучению общих и частных черт «народной религии» в полноте взаимосвязей догмата и ритуала, христианской и архаической мифологии, религиозного опыта должны исследоваться через множество индивидуальных выражений, через анализ религиозных воззрений *личности*, при максимально подробном воссоздании ее микро- и макрокосма, ее *картины мира*. Г. П. Федотов называл это описанием «субъективной стороны религии» и в своем классическом труде «Русская религиозность» декларировал: «Мой интерес сосредоточен на сознании человека, религиозного человека, и его отношении к Богу, миру, собратьям»²². Эти заявления Г. П. Федотова во многом предвосхищают методические постулаты современных школ исторической антропологии²³.

Между тем исследования в рамках истории «субъективной» религиозности неизбежно наталкиваются на труднопреодолимую преграду — узость источниковой базы. Особенно остро скудость источников высвечивается перед медиевистами и историками раннего Нового времени²⁴. Большинство памятников, привлекаемых для изучения «народного христианства» этого периода, созданы в недрах «официальной церкви» и имеют полемический или назидательный характер. Но тексты ученых-богословов, обличающие «суеверия» или «неправоверие», редко позволяют проникнуть в суть *системы* народных религиозных представлений, услышать голоса индивидов.

Наиболее привлекательными источниками для раскрытия «народного христианства» оказываются внецерковные авторские тексты с толкованием догматов и установлений церкви, однако на массовость такого

²² Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12-ти т. М., 2001. Т. 10. С. 8.

²³ Ср., например, идеи Л. Приммиано о «частной религии» и методах ее изучения: Primiano L. N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 1995. Vol. 54. № 1: Reflexivity and the Study of Belief. P. 44–46.

²⁴ Источниковедческие трудности при исследовании народной религиозности и «низовой культуры» называют большинство исследователей. См. об этом, например: Гуревич А. Я. Народная религиозность и культура средневековья в современной зарубежной медиевистике: источниковедческий аспект // Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. Реферативный сборник. М., 1987. Вып. 2. С. 36 – 57.

рода источника (по крайней мере до второй половины XIX в.) трудно рассчитывать.

Поэтому особое значение для исследователей народной религиозности сохраняют судебно-следственные источники, содержащие редкие записи речей «*неправо верующих*», показания свидетелей религиозных разглагольствований и споров, наконец, определения властей, представляющих «*религию официальную*». Эти источники, сохраняющиеся в значительном количестве в фондах светских и духовных учреждений и в России, и на Западе, давно оценены исследователями, но возможности их источниковедческого исследования далеко не исчерпаны²⁵.

В России XVII–XVIII вв. группу следственных дел, содержащих обширный материал о «народной религиозности» представляют дела о колдовстве, богохульстве, богоотступничестве, «ложных пророчествах» и ложных чудесах, «ересях» и «расколе». Высочайшим указом 1722 г. такие дела образовали особую группу «*дел духовных*»²⁶, и именно она стала основным источником для проведения настоящего исследования.

Значительный объем материала с самого начала потребовал установления определенных рамок исследовательской задачи. *Хронологические рамки* работы были ограничены одним веком — восемнадцатым, хотя при анализе, например, архаических черт народных магических верований было весьма заманчиво включить материал предшествующей эпохи, а для анализа развития реформационных идей — выйти в век девятнадцатый, когда оформляются основные течения религиозного нонконформизма, сектантства. Однако если бы такие попытки нами были предприняты — работа, вероятно, никогда не получила бы своего завершения.

Между тем на хронологическом отрезке длительностью в целое столетие задачи, аналогичные нашим, на российском материале пока не ставились²⁷, а столетие оказывается порой достаточно протяженным временем, чтобы более обоснованно делать заключения о глу-

²⁵ Среди удачных опытов источниковедческого исследования сыских дел при анализе народных представлений о власти следует выделить работу П. В. Лукина «Народные представления о государственной власти в России XVII века» (М., 2000).

²⁶ Указом 1722 г. преступления «богохульные», «еретические», «раскольные», «волшебные» были выделены как «дела духовные», подлежащие синодальному суду, но на деле их вели и светские органы сыска, включая Преображенский приказ, Тайную канцелярию, Сыской приказ и др. (ПСЗ-I. Т. 6. № 3963).

²⁷ Наиболее близкая к настоящему исследованию недавно вышедшая превосходная монография А. С. Лаврова имеет значительно более узкие хронологические рамки: *Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.* М., 2000.

бинных тенденциях, наметившихся в духовном развитии общества, о характере религиозных переживаний и исканий, выраженных людьми различных социальных групп и разных культурных запросов.

Восемнадцатый век был избран не случайно. Ныне активный интерес вызывает дискуссия о том, как, в какой культуре и когда церкви удалось (и удалось ли вообще?) свести до минимума разрыв между религиозными воззрениями *элиты* (прежде всего образованной части духовенства и ученых мирян, имевших представление о целостности христианского учения и следовавших догматике и уставу), и «*массы верующих*» (тех, кого мало заботила стройность религиозных воззрений, кто имел свою картину мира и свои представления о Боге и потусторонних силах).

В Западной Европе, как отмечает, например, Р. Мюшамбле, «заметные изменения не коснулись сознания деревенских жителей до той поры, пока в XVII в. не пришли легионы старательных и ретивых миссионеров, подрывая систему народного мировидения словом, примером, обучением, религиозным окружением, стеснением плоти и подчинением духа»²⁸. По мнению ряда ученых, «Реформа и Контрреформа представляли собой энергичную попытку борьбы с политеизмом и магизмом, с которыми средневековой церкви приходилось мириться: и подлинная христианизация западноевропейского простонародья, крестьянства в первую очередь, произошла, собственно, только в конце XVI и в XVII в.»²⁹.

Имели ли место подобные сдвиги в России, кто и когда мог нанести решающий удар по «народному православию», с различной интенсивностью запечатлевшемуся в сознании и религиозности представителей всех общественных слоев?

Очевидно, что в XVI–XVII вв. такие изменения не приобрели в России столь определенных очертаний, как в Западной Европе. Только XVIII век стал периодом переломным для русской истории, временем становления «новой» культуры, открытости к ценностям культуры европейской, но, кажется, и этот век не смог сломить традиционализма «низовой» культуры и, в конечном счете, существенно изменить «народную религиозность». «...Две части этого общества, разделенные все расширяющейся культурной пропастью, существовали как бы в разном историческом времени, в разных временных измерениях. Для одной время остановилось, замерло и Средневеко-

²⁸ Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV–XVIII siècle). Essai. [Paris], 1978. P. 133.

²⁹ Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 351.

вье продолжилось еще на многие десятилетия; для другой началось Новое время, отсчет которого велся по европейским часам», — заметил недавно исследовавший долгий процесс реформ в России XVIII в. А. Б. Каменский³⁰.

Для «верхней части» российского общества XVIII век ознаменовался борьбой с «суевериями», насмешками над «суеверием», бичеванием «суеверия»³¹. Отношение к «суевериям» не только разделило общество на «невежд» и «просвещенных», но и стало мерилom принятия или отвержения новых философских идей, оно определяло религиозную политику властей в течение всего XVIII столетия.

Появившееся, вероятно, лишь во второй половине XVII в., слово «суеверие»³² в петровское время быстро получило распространение и весь XVIII в. толковалось весьма широко. «Суеверием» называли веру в «чрезъестественные явления и чудеса», и поэтому, например, кн. М. М. Щербатов приписывал «суеверие» древним летописцам³³. «Суеверием» клеймили *инаковерие* старообрядцев и духоборцев³⁴, мусульман³⁵ и буддистов³⁶. В делопроизводстве сотен процессов, возбужденных в XVIII в., под «суеверием» подразумевались волшеб-

³⁰ Каменский А. Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII в. Опыт целостного анализа. М., 2001. С. 525.

³¹ О значении понятия «суеверие» для общественной мысли России XVIII в. см. также: Абрамзон Т. Е. Суеверные представления и их осмысление в русской литературе второй половины XVIII в.: Дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1998.

³² Для древнерусской традиции была более характерна ссылка на языческие, «еллинские» корни «неподобных», «отреченных» обычаев, обрядов, волхования и ворожбы. И в западной мысли «superstition», переведенное на русский как «суеверие», появляется в значении культа бога «ложного» уже в III–IV вв., его используют в критике язычества блаженный Августин, а затем и Фома Аквинский. Подробнее о понятии «superstition» в Западной Европе в Средневековье и раннее Новое время см.: Schmitt J.-C. Les «superstitutions» // Histoire de la France religieuse. Paris, 1988. Т. 1: Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV siècle). P. 417–551. Интересные заключения о понятии «суеверие» на российском материале XVIII в. содержатся в диссертационном исследовании: Цапина О. А. Из истории общественно-политической мысли России эпохи Просвещения: протоперей П. А. Алексеев (1727–1801): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998.

³³ Щербатов М. М. История Росийская с древнейших времен. СПб., 1770. Т. 1. Полемнику по этому вопросу см.: Болтин И. Н. Критические примечания на I том Истории князя Щербатова. СПб., 1793. Т. 1. С. 26.

³⁴ Если в отношении старообрядчества обвинения в «раскольническом суеверии» повторяются в сотнях документальных и обличительных памятников, то в отношении рационалистической конфессии духоборцев («сего суеверного толка») такие обвинения весьма примечательны. См. приговор Харьковского советного суда 1793 г.: Лебедев А. С. Духоборцы в Слободской Украине. Харьков, 1890. С. 6–7.

³⁵ Например: Дамаскин [Семенов-Руднев Д. Е.]. Проповеди... 1775–1782 гг. М., 1783. С. 78.

³⁶ Лепехин И. Дневные записки 1768–1769 г. СПб., 1771. С. 475.

ство и кликушество, почитание «ложных» чудес, «лже-священных» мест, источников, камней, обожествление икон и т. д.³⁷

И именно в XVIII в. на смену принятому в предшествующей церковно-учительной традиции *духовному* наказанию и наставлению «творящих еллинские беснования, и волхования и чародеяния»³⁸ пришли светское законодательство о «суеверии» и новый тип порицания «суевера» — *рассудочный*. Зачинателем новой традиции рационалистического осуждения «суеверий»³⁹ по праву может считаться Феофан Прокопович. Даже в созданном Феофаном букваре — «Первом учении отроком» — «суеверие» и «суеверцы» порицаются неоднократно, и в связи с толкованием первой заповеди Прокопович помещает такое определение понятия «суеверие»: «Суеверцы, яковы между христианы обретаются, котории силу некую вредную или полезную восписуют вещами или лицами некими, таковыя силы не имущим. Например, разсуждают, который день к начинанию дела счастливый и который несчастливый есть, кто на стречу добр и кто не добр, волхвуют же или волшебствам веруют, сны толкуют, и прочая просто сказать — *что-либо всуе веруется* — все то первой заповеди противно. Все же то всуе веруется, что не по слову Божию, но по легкомысленным рассказам и по бабьим баснем веруется»⁴⁰.

По замечанию о. Георгия Флоровского, Феофан «против „суеверий“ писал всегда с особым вкусом», Петр I и Феофан «хотели бороться с ними [суевериями] не столько во имя веры, сколько во имя *здорового смысла* и „общего блага“»⁴¹. Во второй половине XVIII в. Д. И. Фонвизин переведет определение «Superstition» Луи де Жокура из Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера и доведет рассуждения владыки Феофана до логического конца, написав: «Суевер — есть тот, которого вера *противна рассудку и здравым понятиям* о вышнем существе»⁴².

Но наивно было бы полагать, что выпады против «суеверов» единомышленников и Феофана Прокоповича, и Д. И. Фонвизина возы-

³⁷ Наиболее полно спектр «духовных преступлений» в России 1700–1740 гг. описан в кн.: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России.

³⁸ Например, в «Стоглаве» главы 93–94, где указывается на то, что «всякое волхование отречено есть от Бога, яко бесовское служение».

³⁹ В середине XVII в. в России использовался польский перевод «superstition» — слово «забобоны». Слово «суеверие», вероятно, было образовано во второй половине XVII в. по аналогии со словами «сумудрие», «суесловие».

⁴⁰ *Феофан Прокопович.* Первое учение отроком. М., 1790. Л. 12–12 об.

⁴¹ *Флоровский Георгий,* протонерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 94–95 (выделено мной. — *Е. С.*).

⁴² *Фонвизин Д. И.* Опыт Российского сословника // Избранные произведения русских мыслителей второй половины 18 века. М., 1952. Т. 2. С. 241.

мели быстрый и всеобщий успех⁴³. Готовы ли были все православные христиане Российской империи принимать веру «по рассудку»? Очевидно, что *рассудок* в вопросах веры не влиял на религиозность ни старообрядцев, ни хлыстов, чужды ему были и религиозные искажения духовных христиан. В массовом сознании вера тоже была далека «рассудку», и такие особенности «народной веры», как сочетание веры в спасение во Христе с верой в «волшебство», готовности к «чуду», постоянного ожидания «чудес» от святых с «наказанием» святых за «неповиновение», и многое другое — не прошли «проверки» на принятие «новой культуры» и идей Просвещения.

До конца XVIII в. *отношение* общества, власти и церкви к «суевериям» сохраняло немало противоречивого. Обозначив почти все, что выходило за рамки «разумной веры», «суеверием», ревнители Просвещения, кажется, почти не приблизились к пониманию того, что собственно представляла собой порицаемая ими «грубая», неправильная вера «многих». Бичевание «суеверий» так и не привело до начала XIX в. к попыткам осмыслить особенности *иной* религиозности, *иной* культуры. Напротив, «верхняя» как духовная, так и секуляризованная светская культура, меняя культурную политику и законодательство, лишь жестче утверждала свои представления о «правой вере» и «суеверии», не замечая и никак не беря во внимание культуру традиционную, для которой многое в «суеверии» все еще оставалось «истинной верой» и формой благочестия. Это не могли не заметить уже современники. Недаром же Феофана Прокоповича обвинили в том, что при его пособничестве «всякое благочестие, христианское доброе дело единым словом *суеверием* (выделено в тексте. — Е. С.) называемо было...»⁴⁴. А на исходе столетия М. М. Щербатов, не преминув все-таки похвалить усилия Петра в борьбе с суевериями, сетовал: «отнимая суеверие у непросвещенного народа, он (Петр Великий. — Е. С.) самую веру к божественному закону отнимал... урезание суеверий и самые основательные части веры вред произвело; уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера...»⁴⁵.

Между тем Россия вовсе не была одинока и в том, что касается консерватизма и «отсталости» в вероисповедных вопросах основной

⁴³ Более чем через столетие, в начале XX в. авторы Православного богословского энциклопедического словаря были вынуждены заключить, что хотя «главное основание суеверия всегда заключается в недостатке умственного и нравственного развития, в ограниченности понятий, легкомыслии и слабости духа... искоренить их (суеверия. — Е. С.) почти невозможно» (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Ст. 2129).

⁴⁴ Дело о Феофане Прокоповиче // ЧОИДР. М., 1862. Кн. 1. Отд. 1. С. 3.

⁴⁵ Щербатов М. М. О повреждении нравов в России. СПб., 1906. С. 28.

массы верующих, и в том, что возникшие в это время идеи главенства «разума» и «рассудка» не были приняты «низшими». Для сравнения, французский историк Ж. Делюмо пишет о Франции того же XVIII в., что «в новом мире, начавшемся в XVIII в., христианизация и дехристианизация шли параллельно», и когда революция захватила Францию, процесс христианизации массы населения был далек от завершения. «Могло ли быть иначе, если едва ли половина населения умела читать и писать? Если катехизис воспринимали изустно — то и нетрудно понять, откуда сохранялись суеверия»⁴⁶.

Итак, и в России, и на более просвещенном Западе искоренить «суеверия» не удалось, но что стало последствием политики рационалистического «нажима» в зыбкой сфере православной религиозности?

Известно, что в Западной Европе рационализм в вопросах веры имел своим последствием как рост *неверия*, так и рост *мистицизма* и усиление течений *пиеизма*⁴⁷. Не было ли аналогичной реакции и в России, где с конца XVIII в. те, кто не удержал «высочайше утвержденного» баланса между верой и разумом, приходили либо к атеизму⁴⁸, либо к поискам новой духовности — в исихазме «старчества», в мистических течениях разного толка, в сектантстве?⁴⁹

В значительном массиве «духовных дел» для настоящего исследования избраны дела, возникавшие в связи с обвинениями в *волшебстве, богохульстве и кощунстве*, а также дела о *религиозном вольнодумстве реформационного толка*. Последние были выбраны из массы дел о «ересях» и «расколе» как наиболее рельефно отражающие крайние формы неприятия именно «народной веры» (народного

⁴⁶ Delumeau J. Catholicism between Luther and Voltaire. London; Philadelphia, 1977. P. 214, 225. Неистребимость «суеверий» во Франции и в последующие столетия великолепно показано в исследованиях, например: Devlin J. The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven & London, 1987; Favret-Saada J. Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Paris, 1977.

⁴⁷ Mozzani E. Magie et Superstitions de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration. Paris, 1988; Histoire de la France religieuse. Paris, 1988. T. 2: Du Christianisme flamboyant à l'aube des Lumières. P. 539–555.

⁴⁸ Об *афеизме* и его распространении, впрочем, беспокоился и Феофан Прокопович. См., например: *Феофан Прокопович. Разсуждение о безбожии*. М., 1774.

⁴⁹ Примечательно, что В. М. Живов считает, что «поиски сближения духовной литературы с реальными потребностями населения..., обращения к традиционным источникам православного благочестия», начинаются только тогда, когда в конце XVIII в. «догма просветительства... перестает быть официальной идеологией» и духовные иерархи стали освобождаться от просветительского рационализма (Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. С. 425).

иконопочитания, поклонения святым, почитания умерших) и поиск «новой духовности».

При подготовке работы впервые была предпринята попытка собрать максимальный объем доступных исторических источников этого вида — в работе использованы более 500 судебно-следственных «духовных дел» 1700–1801 гг. Поиск документов осуществлялся как в центральных архивах Москвы и Санкт-Петербурга, так и в ряде областных архивов. Основная масса документов по «духовным делам» оказалась сосредоточенной в фондах Синода (РГИА. Ф. 796), Московской синодальной канторы (РГАДА. Ф. 1183), Преображенского (РГАДА. Ф. 371) и Сыскного (РГАДА. Ф. 372) приказов, а также Тайной канцелярии и Тайной экспедиции (РГАДА. Ф. 7). В архивах Твери, Астрахани, Курска, Великого Устюга, Казани, Екатеринбурга, Кирова поиск «духовных дел» XVIII в. не принес существенных результатов⁵⁰; зато в областных архивах Вологды, Новгорода Великого и Ярославля⁵¹ такие дела неплохо сохранились⁵².

Наибольший объем материала содержится в архиве Синода и его Московской канторы, куда попали и документы упраздненного в 1720 г. Патриаршего духовного приказа, ведавшего расследованием антицерковных деяний. Между тем важно учитывать, что в синодальных фондах дела о богохульстве, ересь и «волшебствах» составляют лишь незначительную часть в общем объеме «духовных дел» (наряду с делами о ложных чудесах и видениях, о старообрядчестве, о тяжбах в духовной среде, с бракоразводными делами и делами о переходе в иное вероисповедание и проч., и проч.): стремясь освободить себя от потока малозначительных, с точки зрения синодальных членов, дел и от содержания колодников, Синод уже с конца 1720-х гг. практиковал их передачу в ведение своих епархиальных дикастерий (с 1744 г. — консисторий), а 29 октября 1746 г. издал и специальный указ об отсылке всех дел о богохульстве и других «духовных преступлениях» для следствия в местные духовные консистории. Из духовных дикастерий (консисторий) в Синод стали поступать прежде всего экстракты, копии или отписки архиереев об обнаруженных на местах «нестроениях». Такие известия о «духов-

⁵⁰ К сожалению, в архивах Твери, Астрахани и Кирова были изучены материалы местных консисторий только за первую половину XVIII в.

⁵¹ Автор выражает искреннюю благодарность научному сотруднику Государственного архива Ярославской области Я. Е. Смирнову, взявшему на себя труд отобрать «духовные дела» в фондах Ростовской духовной консистории и Ярославского совестного суда.

⁵² Перечень использованных архивных дел 1700–1801 гг. о волшебстве, богохульстве, кощунстве, ересь и «суеверии» помещен ниже (см. с. 333).

ных делах» консистории продолжали присылать в Синод и тогда, когда в 1770-е гг. большинство «духовных дел» оказалось по екатерининскому законодательству выведено из ведения церкви и передано для разрешения в совестные суды⁵³. Между тем обнаружить подлинники следственных дел зачастую оказывается крайне затруднительным: к сожалению, архивы духовных консисторий на местах сохранились в целом неудовлетворительно, пострадав от времени, стихийных бедствий и людского нерадения больше, нежели архивы центральных учреждений.

К расследованию «духовных дел» изначально были причастны и органы политического сыска — Преображенский приказ, Тайная канцелярия, Тайная экспедиция⁵⁴. Сюда поступали все дела, начавшиеся с объявления «слова и дела», а также дела, передававшиеся на доследование из церковных учреждений. Многочисленные дела о «волшебстве» и несколько дел о «богохульстве» сохранились в архиве Сысского приказа, организованного в 1730 г. в первую очередь для поимки беглых крепостных, расследования уголовных преступлений и преследований «раскольников»⁵⁵. Часть «духовных дел» последней трети XVIII в. сохранилась также в архивах совестных судов. Однако имеющиеся данные о делопроизводстве совестных судов весьма неполны⁵⁶: в послевоенное время переданные из РГАДА в областные архивохранилища фонды совестных судов требуют отдельного исследования.

⁵³ В екатерининском проекте Уголовного уложения 1774 г., по заключению О. А. Омельченко, «собственно религиозные по содержанию преступления исключались из сферы государственного закона и уголовного наказания; карались лишь те последствия, которые выражались в нарушении общественного порядка или „благочиния“» (Омельченко О. А. «Законная монархия» Екатерины II. Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993. С. 297). Но проект остался незавершенным, а «духовные дела» продолжали до конца XVIII в. вести самые разнообразные инстанции светской и духовной власти. В частности, о практике совестных судов см.: Кизеветтер А. А. Совестные суды при Екатерине II // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 135–159.

⁵⁴ См. об этом, например: Анисимов Е. В. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII веке. М., 1999. С. 13–93.

⁵⁵ Северный Н. Е. Преступления против веры и церкви на суде Московского сысского приказа (1730–1763) // Тульские епархиальные ведомости. 15 ноября 1899 г. № 22. С. 1011–1026; 1 мая 1900 г. № 9. С. 360–363; 15 мая 1900 г. № 10. С. 389–393; 1 июня 1900 г. № 11. С. 432–436.

⁵⁶ Кизеветтер А. А. Совестные суды при Екатерине II; Михайлова Т. В. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII века // Вестник молодых ученых. Серия «Исторические науки». СПб., 2000. № 5. С. 31–40; Кюрриш Н. Н. Очерки по истории Тульского совестного суда в екатерининское время. Харьков, 1917.

Основная часть использованных источников никогда не публиковалась, многие вводятся в научный оборот впервые.

«Духовные дела» — источник, содержащий обширный объем разнообразной информации, включающей не только хронологически точные данные о религиозных «преступлениях», но и материалы о характере ведения судопроизводства, о социальном составе привлеченных к следствию лиц, о распространении известных и неизвестных произведений народной литературы, фольклора и проч. Материалы использованных «духовных дел» сохранили показания более чем полутора тысяч обвиняемых, свидетелей, чиновников государственного аппарата, производивших следствие, и судей, выносивших приговоры.

Задача возможно полного выявления и фиксации разноплановой информации потребовала выработки программы описания каждого следственного дела с учетом накопленного в гуманитарных науках опыта анализа массовых источников. В итоге — все собранные материалы сформировали базу данных, в 20 полях которой, наряду с архивоведческой характеристикой, сведениями о следственном процессе (его длительности, методах ведения, системе наказаний), о социальном лице обвиняемых, доносчиков, свидетелей, зафиксированы свидетельства о религиозных, политических, социальных, правовых представлениях лиц, причастных к процессу (в том числе заключения тех, кто вершил следствие и выносил приговоры)⁵⁷; особое внимание при изучении следственных дел было уделено фиксации всех «улик», включенных в документальный комплекс, — текстов заговоров, гаданий⁵⁸, документальных и эпистолярных памятников, а также составлявшихся при арестах и обысках описей личных архивов и библиотек обвиняемых.

Анализ всей совокупности собранных материалов положен в основу трех частей книги, озаглавленных «Волшебники», «Богохульники и кощунствующие» и «Еретики». Каждая часть содержит раздел с подробным изложением одного процесса из серии дел, анализируемых в этой части. Такое изложение, на наш взгляд, позволяет в деталях восстановить ход решения дела по данному виду «преступ-

⁵⁷ Подробнее о программе обработки судебно-следственных «духовных дел» см.: *Смилянская Е. Б.* Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания: Из опыта изучения «духовных дел» первой половины XVIII в. // Исследования по истории книжности и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 168–175.

⁵⁸ Тексты заговоров, гаданий и апокрифов, обнаруженные в следственных делах, вошли в публикацию: *Смилянская Е. Б.* Заговоры из следственных дел XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 99–172.

ления», ввести в канву изложения яркие подробности показаний обвиняемых, свидетелей, формулировки приговора. Подробное изложение одного процесса призвано на «микроисторическом» уровне исследовать индивидуальные проявления религиозности и подготовить почву для дальнейших сопоставлений и обобщений на уровне комплекса, состоящего из десятков или даже сотен однотипных дел.

В части, озаглавленной «Волшебники», рассматривается место и роль магических представлений в религиозном сознании православных России XVIII в.: характер соединения магического и христианского в «народном православии», вопросы специфики народной демонологии, магического ритуального действия и восприятия образа «волшебника», ведьмы или колдуна. Анализ «колдовских процессов» в России XVIII в. позволил найти параметры для сопоставления магических верований, мифологии колдовства, организации «охоты на ведьм» на Западе и Востоке Европы, а также выяснить, имел ли место на протяжении XVIII в. генезис представлений о магическом. Наконец, используя методологию «функционального» подхода к мифологическим представлениям, т. е. анализируя воплощение магических верований в ритуальных практиках, в морально-этических системах и повседневных поведенческих регламентациях, мы остановимся на изучении влияния магических верований на восприятие «власти», выбор форм социального и политического поведения (по делам об «околдовании» власть имущих), на частную жизнь (прежде всего по делам о «любовной магии»).

Вторая часть работы — «Богохульники и кощунствующие» — основана на анализе случаев поругания, брани, «наказания» святых и святынь (прежде всего икон и креста), кощунственного отношения к причастию, «непочтительного» отношения к священным текстам и понятиям, «игры» со святыней или «смехового» пародирования сакрального. Эти материалы рассматриваются в контексте традиционных представлений о «службе» святыни ее владельцу. Прагматизм в отношении святыни был часто сопряжен с резкими сменами выражения веры в святыню: от умилоствления сакрального объекта к его наказанию в случае неудачи задуманного предприятия; объектом наказания могли быть не только иконы и крест, — угрозы посылались даже Богу. И Бог представлялся во вполне материальном обличи, суждения о нем зачастую были лишены пиетета, на отношения с Всевышним запросто переносились отношения земные. Рассмотрение нескольких дел о «смеховом» пародировании службы, сочинении и переписывании смеховых текстов, «игре» со святыней также весьма значимо для анализа своеобразия «народной веры» и «неверия».

Заключительная, третья часть — «Еретики» — основана на изучении разрозненных процессов по обвинениям в религиозном вольномыслии. Хорошо известно, что борьба с грубыми проявлениями народной веры — «суевериями» — с XVI в. имела важное значение для идеологов европейской Реформации и значительно повлияла на деятельность католической церкви, направившей массу усилий после Тридентского собора на аккультурацию паствы. В России «новоявленные лютеры и кальвины» в XVIII в. также оказывались замеченными, получали известность в связи с резкой, зачастую грубой критикой народного иконопочитания, народных культов святых-заступников. Как на их выступления отреагировала официальная церковь, какой резонанс приобретали у современников выступления нескольких десятков вольнодумцев и как их идеи в дальнейшем получили выражение в идеях религиозного сектантства — рассматривается в третьей части книги.

В работе предпринята попытка рассмотреть несхожие, на первый взгляд, проявления религиозных чувств. Объединяет наши материалы, пожалуй, только их «запретность», «противность» содержащихся в них свидетельств некоей идеальной религиозной системе — «официальному православию». Трудно предположить, что только через изучение веры в «волшебство», анализ богохульной брани и кощунственных деяний или через исследование выступлений религиозных вольнодумцев (тоже нередко эпатазирующих кощунственными выходками) можно восстановить то зыбкое объемное целое, которое именуется «религиозностью», «религиозной картиной мира», «народной верой». Такая сверхзадача нами и не ставилась. Цель работы — проанализировать возможности использования избранной группы исторических источников для реконструкции религиозного мировидения православных жителей России века Просвещения.

В период работы над монографией автор получал поддержку Российского гуманитарного научного фонда (проект № 98–01–00391а и проект № 01–01–00081а), а также ряда международных организаций. В 1998 г. идея сопоставления современных методик историко-антропологического анализа «народного христианства» была поддержана Домом наук о человеке в Париже (Maison de sciences de l'homme), а в 1999 и 2001 гг. — Институтом Кеннана (США) и Research Support Scheme (Open Society Support Foundation, grant No.: 404/1999). На завершающем этапе в 2002 г. архивные изыскания проводились при поддержке Американского совета по международным исследованиям и обменов (IREX) и Бюро Образовательных и Культурных программ Государственного департамента США (ECA). Всем этим организациям — искренняя благодарность.

Автор считает своей приятной обязанностью выразить благодарность коллегам и друзьям, оказавшим неоценимую помощь в работе над книгой: Н. А. Гаямовой, Е. А. и А. В. Гордеевым, Ю. А. Грибову, М. В. Дмитриеву, А. Б. Каменскому, Г. А. Космолинской, А. С. Лаврову, Э. Малэк, Т. А. Опариной, А. И. Плигузову, Е. Е. Рычаловскому, Д. О. Серову, Я. Е. Смирнову, Е. М. Сморгуновой, А. Л. Топоркову, О. М. Фишман, О. А. Цапиной, У. Церняк, Н. И. Черной, Е. Н. Швейковской и моей маме И. М. Смилянкой, неизменно помогавшей мне научными и редакторскими советами, заинтересованным вниманием, всемерной поддержкой. Отдельная благодарность — американским коллегам и друзьям Рою и Ким Робсон, Валери Кивельсон, Кристине Воробец, Ричарду Моррису, Джефу Бруксу, уделившим много внимания обсуждению собранного в этой книге материала.

В течение работы над книгой множество возникавших проблем с программным обеспечением и работой компьютера автору помогали разрешать А. В. Нивинский, С. А. Мельников и Рой Робсон, за это им неизменная признательность.

Отдельная благодарность сотрудникам Российского государственного архива древних актов, Российского государственного исторического архива, Государственного архива Ярославской области, Научной библиотеки МГУ за неоценимое содействие в многолетних изысканиях архивных дел и рукописных памятников.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
ВОЛШЕБНИКИ



Перестаньте, старички, волшебством забавляться,
Перестаньте, старочки, вещунками являться,
Перестаньте, дедушки, пред внуками болтать
И вы, о бабушки, на черта клеветать!

Н. Щеголев. Укор на предрассудки

Волхв — ...у персов волхвы были любомуд-
рые и набожные люди... а после сие имя взято в
худую сторону и значит чародея, отравника,
обавника...

Волховать — искусство волшебное произ-
водить в действо...

Ворожея — то же что волхв, чародей, колдун,
отравник, обаянник.

*П. А. Алексеев. Церковный словарь,
или истолкование речений славенских*

«Надо понимать колдовство, чтобы понимать Европу раннего нового времени», — так несколько лет назад британский исследователь Роббин Бриггс заключил свою монографию о ведьмах и их соседях¹. В широком круге проблем истории религиозности исследованию магических верований Средневековья и раннего Нового времени, действительно, отводится ныне важное место, и на то существует целый ряд оснований. Прежде всего, многотысячные документальные комплексы, сохранившиеся от эпохи «охоты на ведьм», позволяют с исключительной детализацией реконструировать многие стороны социальной и интеллектуальной жизни Европы нескольких столетий. Помимо этого, углубленное изучение «народной» культуры привело исследователей к осознанию катастрофических последствий массовой ведьмомании для цивилизации Запада, а потому немалую роль в активизации исследовательской практики сыграло желание объяснить, почему истребление сотен тысяч подозреваемых в колдовстве (преимущественно женщин) совпало не с «глухим» Средневековьем, а с эпохой Ренессанса и барокко, с Реформацией и Контрреформацией, с рождением философского рационализма и новых экономических систем. По мнению ряда ученых, определенным стимулом для изучения «ведьмомании» в Европе XV–XVII вв. стало и развитие гендерных исследований, обращающих преимущественное внимание на различные аспекты «женской» истории². Наконец, как заметил в одной из новейших работ все тот же Р. Бриггс, анализ магических верований и «охоты на ведьм» не только стал предметом сотен разнообразных

¹ Briggs R. *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London, 1996. P. 441.

² Шверхофф Г. От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // *Одиссей. Человек в истории*, 1996. М., 1996. С. 306–307. Анализ исследований, посвященных гендерным аспектам колдовства и «охоты на ведьм», см. также: Богданов К. А. Гендер в магических практиках: русский случай // *Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах*. СПб., 2001. С. 150–165; *Bastrow A. L. Witchcrase: A New History of the European Witch Hunt*. Pandora, 1994.

исследований, но и способствовал модернизации источниковедческих изысканий и переосмыслению наших собственных исследовательских подходов³.

Большинство исследователей связывает начало современного этапа изучения магических верований и «ведовства» в Западной Европе с выходом в свет в 1970–1971 гг. двух крупнейших работ по истории английских магических верований Средневековья и раннего Нового времени — монографий А. Макфарлена и К. Томаса, перевернувших сложившиеся стереотипы в изучении данной темы⁴. Нельзя сказать, что до конца 1960-х гг. изучение магии и «ведьмании» в Европе не привлекало внимания: к этому времени вышло немало работ, освещающих самые мрачные страницы истории гонений; были выдвинуты предположения, что ведовство было либо особой ересью, религией сатанистов, язычеством, либо целиком придуманным церковью и инквизицией миражом. Появление работ Томаса и Макфарлена развеяло многие утвердившиеся научные мифы, но важнее, может быть, то, что в книгах британских исследователей впервые в полной мере заявил о себе антропологический метод исследования колдовских процессов в Западной Европе. Пусть с начала 1970-х гг. выводы, прежде всего, К. Томаса неоднократно подвергались критическому переосмыслению⁵, поднятые английскими учеными проблемы оказались надолго в центре внимания исследователей истории и культуры Западной и Центральной Европы XV — начала XVIII в. Этими проблемами стали среди прочих: значение веры в магическое для народной религиозности и официального богословия, причины и хронологические рамки массовых преследований «ведьм» в разных странах и основания для прекращения «охоты на ведьм», социальные процессы, способствовавшие массовым гонениям не только «сверху», но и

³ Briggs R. «Many reasons why»: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 50.

⁴ Macfarlane A. *Witchcraft in Tudor and Stuart England*. London, 1970; Thomas K. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London, 1971. О значении этих работ см., например: Гуревич А. Я. Некоторые проблемы изучения общественного сознания Средневековья в современной зарубежной медиевистике. § 1 // *Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований*. Реферативный сборник. М., 1982. С. 14–16.

⁵ См.: Barry J. Keith Thomas and the Problem of Witchcraft // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 1–48; Geertz C. *An Anthropology of Religion and Magic* // *Journal of Interdisciplinary History*. 1975. № 6. P. 71–89.

«снизу» (вопросы внутриобщинных страхов, противоречий), реакция на «демономанию» и «ведьмоманию» различных структур светской и церковной власти, интеллектуальной элиты и «масс».

Так, идея о «конструировании образа ведьмы» прежде всего на низовом уровне (общины, ближайшей округи, соседей) нашла наиболее полное выражение в работах уже цитированного Р. Бриггса, исследователя той же британской школы. В работе «Ведьмы и их соседи», вышедшей в 1996 г., Бриггс определяет как «фокус» для своего исследования «жизнь и воззрения обычных людей, которые были и жертвами, и главными зачинщиками преследований», он настаивает на том, что объяснения «охоте на ведьм» следует искать в отношениях, складывавшихся внутри малого социума, где и «расцветали верования в ведьм»⁶.

С противоположных позиций выступают сторонники так называемой теории аккультурации паствы, настаивающие на том, что «охота на ведьм» получает объяснение лишь с точки зрения *утверждения элитарной культуры* и очищенной от архаических «суеверий» религии против религии и культуры *народной*⁷. В многочисленных работах, посвященных народной культуре Западной Европы XVI–XVII вв., «охоте на ведьм» в Нидерландах, отношению королевской власти к преследованию колдовства во Франции XVII в., наиболее последовательно идею аккультурации паствы через гонения на магические верования излагает французский исследователь Р. Мюшамбле⁸. Ученый настаивает на том, что с эпохой Реформации и католическая церковь, и протестанты в борьбе за души верующих использовали в качестве оружия страх перед дьяволом, и сатанический миф был задействован против предполагаемых ведьм и колдунов⁹.

⁶ Briggs R. *Witches and Neighbours*. P. 6–10.

⁷ См., например: *Lerner C. Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. Oxford, 1984; *Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV–XVIII siècles)*. Essai. Paris, 1978 (то же на английском: *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400–1750*. Baton Rouge, 1985); *Chauvin P. Sur la fin des sorciers au XVII^e siècle // Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*. 24-e année. 1969. P. 895–911.

⁸ *Muchembled R. Satanic Myth and Cultural Reality // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford, 1990. P. 139–160; *Idem. Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XV–XVIII siècle)*. Paris, 1993; *Idem. Cultures et société en France du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle*. Paris, 1995. P. 517.

⁹ *Muchembled R. Sorcières: justice et société aux 16 et 17 siècles*. Paris, 1987. P. 21. Некоторые выводы см. также: *Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства*. М., 1990. С. 373–374.

Идея «аккультурации» вызвала немало дискуссий¹⁰, прежде всего из-за известной жесткости построений и заданности выводов. Думается, значительно более осторожный подход, учитывающий не только «навязывание» низам представлений официальной культуры, но и обратную связь, влияние «низовых» представлений на доктрину официальную, то, что А. Я. Гуревич определяет как диалог-конфликт двух культур, имеет более серьезные основания и перспективы для осмысления магических верований и «ведьмомании» Средневековья и Нового времени¹¹. И мало-помалу этот взвешенный подход становится определяющим в историографии¹².

Разработка общих проблем вызвала к жизни рост региональных исследований, введение в научный оборот огромных массивов документации органов инквизиции, магистратов в центрах и на периферии Западной и Центральной Европы. Однако сравнительно-исторические труды по истории магических верований в христианском мире, включающие исследования колдовства и гонений на ведьм в Прибалтике, Скандинавии, Польше, Чехии, Венгрии, до недавнего времени как бы «застывали» на российском порубежье¹³.

Слабая изученность источников по истории магических верований и антиведовских репрессий в России XV–XVIII вв. породила полемику об «исключительности» России и православного Востока в вопросах преследования колдовства¹⁴. Была ли Россия, действи-

¹⁰ См.: *Wirth J.* Against the Acculturation Thesis // *Religion and Society in Early Modern Europe*. London, 1984. P. 66–78; *Briggs R.* «Many reasons why»: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation. P. 52; *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 373–374.

¹¹ Например: *Гуревич А. Я.* О новых проблемах изучения средневековой культуры // *Культура и искусство западноевропейского Средневековья*. М., 1981. С. 5–34.

¹² О германском историографическом опыте см., например: *Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. С. 306–330.

¹³ См.: *Levack B. P.* The Witch-Hunt in Early Modern Europe. London, 1987; *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford, 1990; *Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies*. New York & London, 1992. Vol. 5.

¹⁴ С определенной долей осторожности о сходстве в преследовании колдовства в России XVII в. с европейской «охотой на ведьм» писали Н. Я. Новомбергский, В. Кивельсон (*Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1). СПб., 1906; *Kivelson V.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // *Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation*. Berkeley, etc., 1991. P. 74–94). Напротив, на кардинальных отличиях настаивали, в частности, В. Б. Антонович, Р. Згута, У. Раіан (*Антонович В. Б.* Колдовство. Документы. Процессы. Исследование. Киев, 1877; *Zguta R.* Was There a Witch Craze in Muscovite Russia? // *Southern Folklore Quarterly*. 1977. Vol. 41. P. 119–128; *Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // *The Slavonic and East European Review*. 1998. Vol. 76 (№ 1. January). P. 49–84).

тельно, благополучным «исключением», или с запозданием нагоняла европейских «охотников за ведьмами»? Если последнее верно, то каковы хронологические рамки наиболее жестокого преследования ведовства в России? Чем отличались магические верования в православной России от аналогичных в католическом и протестантском мире? На многие из этих вопросов ответ до настоящего времени не получен...

Между тем исследование материалов колдовских процессов в России XVII–XVIII вв. имеет свою длительную традицию. Первые работы, посвященные колдовству в Московской Руси, появились еще в середине – второй половине XIX в., когда трудами И. Е. Забелина, В. Б. Антоновича, Г. В. Есипова, А. К. Селецкого, М. В. Довнар-Запольского и других были введены в научный оборот архивные материалы о колдовских процессах в Центре России и на ее южных и западных границах¹⁵. В первые десятилетия XX в. в исследованиях Н. Я. Новомбергского, Е. Н. Елеонской и Л. В. Черепнина¹⁶ были сделаны некоторые обобщения, касающиеся характера и специфики магических ритуалов, славянской заговорно-заклинательной традиции, наконец, преследование колдовства в Московской Руси было признано (прежде всего Н. Я. Новомбергским) вполне схожим по жестокости с «охотой на ведьм» в Западной Европе. Однако с конца 1920-х гг. и история преследования колдовства, и магические верования прошлого оказались вне сферы интересов исследователей отечественной истории.

¹⁵ *Забелин И. Е.* Сыскные дела о ворожеях и колдунях при царе Михаиле Федоровиче // Комета. М., 1851. С. 469–492; *Антонович В. Б.* Колдовство. Документы. Процессы. Исследования; *Есипов Г. В.* Колдовство в XVII и XVIII столетиях (из архивных дел) // Древняя и новая Россия. 1878. Т. 3. С. 64–70; 156–164; 234–244; *Он же.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880; *Он же.* Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов. СПб., 1885; *Селецкий А. К.* Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII столетии // Киевская старина. 1886. Т. 15. Июнь. С. 193–236; *Довнар-Запольский М.* Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 49–72; *Зерцалов А. Н.* К материалам о вороже в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну // ЧОИДР. М., 1895. Кн. 3. С. 1–38; и др.

¹⁶ *Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1). СПб., 1906; *Он же.* Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907; *Он же.* Слово и дело государевы (Материалы) // Известия императорского Томского университета. Томск, 1909. Кн. 68, 36; *Елеонская Е. Н.* К изучению заговора и колдовства в России // *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994. С. 99–143; *Черепнин Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 86–109.

Возрождение интереса к истории магических верований и преследования «волшебства» в России (до конца XVIII в.) пришло с заметным опозданием, которое вряд ли можно списывать только на марксистскую теоретическую заданность гуманитарных наук¹⁷. В 1970-х гг. исследования в этой области оставались редкими; только усилиями Н. Н. Покровского, его единомышленников и учеников вопрос о характере влияния магических верований на культуру и общественное сознание, на «народный вариант православия» (в его оппозиции к варианту официальному, для XVIII в. — «синодальному») получил серьезное звучание¹⁸. Зато последние два десятилетия XX в. продемонстрировали взлет активности российских и зарубежных ученых в исследовании магических верований и «колдовских процессов» в России XVI–XVIII вв. Именно в это время появились публикации, использующие при анализе российских материалов сравнительно-исторический подход и «задающие» источникам те же вопросы, что и исследования западноевропейского колдовства: ими стали статьи американских исследова-

¹⁷ Хотя и этой заданности исключать нельзя: изданные в 1920-е гг. труды по магическим верованиям Л. В. Черепнина, Н. А. Никитиной, А. М. Астаховой, А. С. Сидорова в основном не получили дальнейшего развития.

¹⁸ Первой заметной публикацией в этом направлении стал сборник «Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в.» (Новосибирск, 1975), включающий замечательные работы М. М. Громыко и Н. Н. Покровского, основанные на анализе источников о магических верованиях и практиках XVII–XVIII столетий. В дальнейшем Н. Н. Покровским были опубликованы статьи, до настоящего времени являющиеся образцом для отечественных исследований подобного рода. См.: *Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 49–57; Он же. Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108; Он же. Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266; Он же. Сибирские материалы XVII–XVIII вв. по «слову и делу государеву» как источник по истории общественного сознания // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 24–61 и др.*

Важным этапом в изучении темы стали в конце 1980-х — первой половине 1990-х гг. работы О. Д. Журавель (Горелкиной) и А. Т. Шашкова. См., например: *Горелкина О. Д. К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 289–305; Она же (Журавель О. Д.). Сведения о древнерусской литературе в материалах судебно-следственных дел о волшебстве (XVII–XVIII вв.) // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 29–40; Она же. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 234; *Шашков А. Т. Якутское дело XVII в. о колдуне Иване Жеглове // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 83–88.**

тельниц Линды Иваниц¹⁹, Валери Кивельсон²⁰, Ив Левин²¹, Кристины Воробец²², британского ученого Уильяма Райана²³. В те же годы в русле этой проблематики были начаты и наши работы²⁴.

В 1999–2001 гг. настало время и для первых значительных монографий, ставящих в центр внимания исторический анализ магических верований и колдовства в России.

- ¹⁹ *Ivanits L.J.* Russian Folk Belief. Armonk; London, 1989.
- ²⁰ *Kivelson V.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy. P. 74–94; *Idem.* Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy // Камень Краеугльянь: Rhetoric of the Medieval Slavic World. Essays... Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, Mass., 1995. Vol. XIX. P. 302–323; *Idem.* Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание / Под ред. А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М., 1997. С. 267–283.
- ²¹ *Levin E.* Sex and Society in the World of the Orthodox Slaves, 900–1700. Ithaka; London, 1989; *Idem.* *Dvoeverie* and Popular Religion // Seeking God: The recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. DeKalb, 1993. P. 31–52; *Idem.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine. DeKalb, 1997. P. 96–114.
- ²² *Worobec C.D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // The Russian Review. Vol. 54 (April 1995). P. 165–187; *Idem.* An Epidemic of Possession in a Moscow Rural Parish in 1909 // The Human Tradition in Modern Russia / Ed. by W. B. Husband. 2000. № 1. P. 31–44.
- ²³ *Ryan W.F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? P. 49–84.
- ²⁴ *Смилянская Е. Б.* Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в.: Дис. ... канд. ист. наук. М., 1987; *Она же.* Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в истории России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 254–260; *Она же.* Материалы сыскных дел первой половины XVIII в. по обвинению вологжан в кошунстве и волшебстве (к изучению народного сознания) // Археография и источниковедение истории Европейского Севера РСФСР. Тезисы выступлений на республиканской научной конференции. Вологда, 2–5 июня 1989 г. Вологда, 1989. Т. 2. С. 106–108; *Она же.* Народные магические представления и социально-политическое поведение (по судебно-следственным материалам первой половины XVIII в.) // Взаимосвязи города и деревни в их историческом развитии. XXII сессия Всесоюзного аграрного симпозиума. Тезисы докладов и сообщений. М., 1989. С. 158–160; *Она же.* Тема богоотступничества в русской традиции первой половины XVIII в. и «История о пане Твердовском» // *Slavia Orientalis*. 1992. Т. 41. С. 63–71; *Она же.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. Praha, 1996. № 1. С. 3–20; *Она же.* Заговоры из рукописных материалов XVIII века (статья и публикация) // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1996. С. 362–370; 599–602 (комментарий).

В 1999 г. У. Райан выпустил капитальное исследование, посвященное описанию магических верований и гадательных приемов, заговорно-заклинательной словесности, астрологических и апокрифических текстов, истории преследования колдовства в России от древности до XX в.²⁵ Книга Райана рассчитана на то, чтобы дать представление англоязычному читателю о ценности и многообразии «отреченного» пласта русской культуры, но как самый полный на сегодняшний день свод данных о магических и прогностических текстах, когда-либо бытовавших в России, монография британского исследователя по праву претендует на то, чтобы привлечь серьезное внимание и отечественных специалистов. Заявляя о стремлении сопоставить в возможных пределах историю магических практик в России с аналогичными на Западе и в Византии, Райан, пожалуй, становится первым исследователем, осуществившим этот замысел в столь широких пределах. Но именно широта (и хронологическая, и тематическая) во многом предопределила доминирование в монографии описательных методик над аналитическими²⁶. Между тем существенные замечания автора о трансформации магических верований на протяжении многовековой истории утверждения христианства на Руси, о роли духовенства и в сохранении, и в искоренении «отреченных верований», о соотношении народной и официальной демонологии и т. д. зачастую недостаточно прописаны, «растворены» или фрагментарно разбросаны по гигантскому «полотну» с причудливым названием «Баня в полночь: исторический обзор магии и гаданий в России».

В 2000 г. появляется монография А. С. Лаврова «Колдовство и религия в России 1700–1740 гг.»²⁷. В отличие от Райана Лавров, строго ограничивая хронологические рамки своего исследования, значительно расширил предмет наблюдений: помимо магических практик ученого петербургской школы интересуют почитание святых и визионерство, церковное строительство и старообрядческая оппозиция, эсхатология, кликушество и юродство. В центре внимания Лаврова оказывается не только анализ конкретных проявлений религиозности российских подданных от эпохи Петра до начала правления Елизаветы, но и *мероприятия власти* по регламен-

²⁵ Ryan W. F. *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park, Pennsylvania, 1999. Книга вызвала много откликов и рецензий, см., например: Чернецов А. В. Книга английского слависта о русской магии // Живая старина. 2001. № 3. С. 55–56.

²⁶ О сложности sobлюсти этот баланс между анализом и описательностью автор пишет в Предисловии (Ibid. P. 2–6).

²⁷ Лавров А. С. *Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.* М., 2000.

тации православного вероисповедания — так называемая «реформа благочестия». Вместе с тем в работе, опирающейся как на богатейший архивный материал, так и на блестящее знание мировой историографической традиции, автору не удалось в полной мере раскрыть заявленного в заглавии содержания: «колдовство», описанное как серия магических практик, не становится ключом к пониманию специфики магического сознания, не поставлен вопрос и о влиянии «колдовства» на «религию». Аналогично и *религия в России 1700–1740 годов* рассматривается лишь как совокупность отдельных практик, вызывающих признание, гнев или беспокойство Церкви и государства, но не как сложное *мировоззрение и мироощущение*. Работы ученицы и последовательницы Лаврова Т. В. Михайловой, изучающей колдовство в России второй половины XVIII в.²⁸, в целом продолжают эту линию. Опираясь нередко на одни и те же комплексы источников, что и А. С. Лавров, и Т. В. Михайлова, мы попытаемся в дальнейшем частично восполнить этот кажущийся нам весьма существенным пробел, перенеся центр тяжести с политики в области народных верований на вопросы влияния магической составляющей религиозности на картину мира и стереотипы поведения человека в России XVIII столетия, на специфику соединения в традиционном сознании магического с христианством.

Первым обобщающим трудом, анализирующим феномен «кликушества» в России XVII–XX вв., стало исследование К. Воробец²⁹. Работа написана на основании анализа значительного круга разнообразных источников — от судебно-следственных дел и медицинских психиатрических заключений до периодики и художественной литературы (автор доказывает, что с XIX в. образ кликуши в русской литературе становится значимым в контексте рассуждений о народном характере и русской народной вере). Начатая в рамках гендерного направления в изучении истории крестьянства пореформенной России, работа Воробец вышла далеко за задуманные пределы: многочисленные истории женщин-кликуш XVIII–

²⁸ Михайлова Т. В. Колдовские дела второй половины XVIII века // Историческая психология и ментальность. Эпохи. Социумы. Этноты. Люди. СПб., 1999. С. 299–323; Она же. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII века // Вестник молодых ученых. Серия «Исторические науки». СПб., 2000. № 5. С. 31–40; Она же. Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб., 2002. С. 170–193.

²⁹ Worobec C. D. Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb, 2001.

XX вв., притворявшихся «испорченными» или веривших в дьявольское наваждение, дали импульс для анализа особенностей религиозного сознания, демонологических верований, этнографической специфики «русского кликушества», его рационалистических, романтических и медицинских интерпретаций. При сопоставлении народных представлений с суждениями светской и духовной элиты об «одержимости демонами» Воробец удаётся соединить детальный анализ (отдельных случаев кликушества, кликушеских эпидемий) с широкими кросс-культурными обобщениями. Как кажется, весьма продуктивно и заключение автора о том, что в любом проявлении кликушества важно различать как специфику индивидуальной веры, так и элементы обрядовой «драмы», рассчитанной на коллективное восприятие членов социума, в свою очередь принимающих в этой ритуальной драме свое, определенное традицией участие³⁰. Важно также указать, что, выделив в широком спектре русских магических представлений верования, связанные *только с порчей* и последующей за ней бесоодержимостью кликуш, Воробец оперирует материалом, имеющим более всего аналогий с демонологическими представлениями эпохи «охоты на ведьм» на Западе, а потому ее сравнительно-исторические заключения корректны и глубоко взвешенны.

Перечень тем, которые затрагиваются в отечественной и зарубежной традиции при исследовании магических верований и истории преследований колдовства, на первый взгляд кажется неисчерпаемым. Он включает в себя интерпретацию взаимоотношения магии и религии, вопросы трактовки светской властью, церковью и обществом пределов допустимости магических практик в тот или иной исторический период, мифологические аспекты народных магических и демонологических представлений, текстологические исследования магических текстов и антиколдовских трактатов, причины развязывания и прекращения преследований колдовства в общегосударственном масштабе, региональные особенности магических верований и истории «охоты на ведьм» и т. д.

Базовой проблемой, которой в той или иной степени вынуждены касаться большинство исследователей, является проблема отношения магии к религии. К противопоставлению религиозного и магиче-

³⁰ В этих вопросах К. Воробец следует за известными исследованиями антропологов: *Tambiah S. J. Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.; London, England, 1985; *Obeyesekere G. Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago & London, 1981.

ского, следуя за классическими трудами по антропологии Дж. Фрэзера, Б. Малиновского, М. Дуглас, склонен К. Томас, рассматривающий религию, астрологию и магию в их «параллельных функциях», и эти функции К. Томас видит в разрешении повседневных страхов перед несчастьями³¹. Но, как замечает американский исследователь Б. Левак, «хотя и возможно определить ясные различия между магией и религией в их чистом, идеальном значении³², на практике эти различия часто оказываются призрачными», и между оппозициями — «чистой магией» и «чистой» религиозно-теологической системой — существует необъятная сфера пересечений, в которой магическое сознание оперирует религиозными символами, а религиозное выказывает «магические» черты³³. По мнению Р. Мюшамбле, противопоставление магии и религии вообще малопродуктивно: как религия, так и магия создают «эффект мысленной связи со сверхъестественным», их задачи схожи — объяснить необъяснимое, открыть скрытый смысл, облегчить противостояние болезни, смерти, тяготам мира; как и религия, магия имеет универсальный характер и пластично приспосабливается к новым концепциям мира в каждую эпоху³⁴.

Кажется, ныне большинство исследователей склонны рассматривать *магическое как часть народной религиозности*³⁵ и шире — в тесной взаимосвязи с социальными, демографическими и экономическими процессами, происходящими в конкретное время в конкретном сооб-

³¹ Thomas K. Religion and the Decline of Magic. P. 636.

³² Это «чистое значение» Б. Левак определяет так: «Магия является властью, которую использует и контролирует сам человек», тогда как «в религии... человек молит духов или богов, которые, как он надеется и верит, помогут в достижении испрашиваемого» (Levack B. P. The Witch-Hunt in Early Modern Europe. P. 4–5).

³³ Ibid. P. 5–6. О сложности разграничения религии и магии см. также: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 163.

³⁴ Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours / Sous la redaction de R. Muchembled. Paris, 1994. P. 335.

³⁵ Например, еще в творчестве Л. П. Карсавина, по замечанию А. Л. Ястребицкой, «интерес к „бытованию религии“ — религиозности в повседневной жизни, где взаимодействуют ритуал, христианский миф, магия, дохристианские верования, где метафизический мир „смешивается“ с реальным и магическим, где формируется „вульгарная догма и зарождаются массовые религиозные движения мирян — это то, что составляет по существу основное содержание... конкретно-исторических исследований Л. П. Карсавина“ [выделено мною. — Е. С.]» (Ястребицкая А. Л. Историк-медиевист — Лев Платонович Карсавин: Аналитический обзор. М., 1991. С. 42). В работах по анализу русских магических верований преобладает поиск связи между колдовством и религиозными воззрениями. Тогда как А. С. Лавров — о чем свидетельствует и название его работы — скорее склонен дистанцировать одно от другого.

ществе³⁶. Между тем вопрос о характере и особенностях соединения религиозного (прежде всего христианского) и магического в разных культурах на разных исторических срезах продолжает вызывать активный интерес³⁷.

В широком спектре мнений, высказываемых относительно места магического в «народном христианстве», долгое время господствующей оставалась оценка народных магических верований в качестве рудиментов язычества. Медиевисты и историки раннего Нового времени, исследующие западноевропейскую магию и веру в колдовство, в большинстве своем давно заняли осторожную позицию в присвоении «языческих» ярлыков³⁸. В частности, даже блестящее исследование К. Гинзбурга о фриульских «бенанданти», доказывающее существование на исходе Средневековья в Италии остатков языческого культа плодородия³⁹, вызывает до настоящего

³⁶ См.: *Blécourt W. D.* On the Continuation of Witchcraft // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 352; *Богданов К. А.* Заровор и молитва (к уяснению вопроса) // *Русская литература*. 1991. № 3. С. 65–68.

³⁷ См., например: *Histoire de la France religieuse*. Paris, 1988–1991. Т. 1–3; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры; *Davis N. Z.* From «Popular Religion» to Religious Cultures // *Reformation Europe: A Guide to Research*. St. Louis, 1982. P. 321–341; *Holmes C.* Popular Culture? Witches, Magistrates and Divines in Early Modern England // *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Berlin, 1984. P. 85–111; *Gentilcore D.* From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d'Otrando. Manchester & New York, 1992; *Devlin J.* The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven & London, 1987; *Klanciczay G.* The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe. Cambridge, 1990; *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996; и др.

³⁸ Например, существуют такого рода высказывания: «Колдовство не было языческим культом. Для многих, кто принимал колдовство как объективную реальность, — это был аспект народной религии» (*Quaife G. R.* Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe. New York, 1987. P. 71; близко к этому: *Garrett C.* Witches and Cunning Folk in the Old Regime // *Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies*. New York & London, 1992. Vol. 5. P. 119–129). По мнению А. Я. Гуревича, уже в Средневековье на Западе «магическое сознание... не было просто-напросто каким-то застывшим пережитком старины. Оно вступало в интенсивное взаимодействие с христианскими верованиями и представлениями, так или иначе усвоенными массами. Традиционная магия и христианство не образовывали в сознании средневекового человека разных „этажей“ или разнообразных отсеков. Возникшее из их встречи единство не было лишено противоречивости и амбивалентности, но тем не менее оно было единством, в контексте которого и старая магия и учение Христа обретали свой смысл и функции только во взаимной соотносительности» (*Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. С. 154–155).

³⁹ *Ginzburg C.* The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1983; *Гинзбург К.* Образ шабаша ведьм и его ис-

времени живую и острую полемику. Напротив, в отечественной традиции значительно преобладает изучение народных магических представлений как «языческой» составляющей в «двоеверии», «православно-языческом» синкретизме, «народном религиозном дуализме»⁴⁰. Однако насколько правомерно объединение под названием «языческого» всего комплекса магических представлений?

Разве магия не является «вечным элементом в человеческой цивилизации», появившимся с началом человечества? Магия, безусловно, входит в языческие ритуалы, но и не только в языческие⁴¹; монотеистические религии имеют свои, весьма сложные истории отношений с магическим и к магическому. Средневековый католицизм, равно как и средневековое православие были далеки от полного очищения от магии, хотя и на Западе, и на Востоке христианского мира сочинения против «superstition» и волхвующих блаженного Августина, Тертуллиана, Фомы Аквинского, Григория Паламы, Иоанна Златоуста не были забыты. О том, что магические верования находились в живой взаимосвязи с христианством, свидетельствует

токи // Одиссей: Человек в истории. 1990: Личность и общество. М., 1990. С. 132–146.

- ⁴⁰ Против такой позиции с интересной аргументацией еще в 80-х гг. XIX в. выступил Алексей Попов: *Попов А.* Взаимные отношения христианских и языческих элементов в народном миросозерцании. Речь перед публичной защитой сочинения «Влияние церковного учения и древне-русской духовной письменности на миросозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период» // Православный собеседник. 1884. Февраль. С. 109–126. О споре см. подробнее: *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 75–88; *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000 (репринт изд. Харьков, 1916); *Маторин Н. М.* К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сб. статей. Л., 1934. С. 337–358. О спорах вокруг термина «двоеверие» в новейшей отечественной и зарубежной литературе см.: *Петрухин В. Я.* Древняя Русь: Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 288–323; *Чернецов А. В.* Двоеверие: мираж или реальность? // Живая старина. 1994. № 4. С. 16–19; *Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59; *Levin E.* Dvoeverie and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia. DeKalb, 1993. P. 31–52; *Conte F.* L'héritage païen de la Russie: Le paysan et son univers symbolique. Paris, 1997. P. 15–24.

- ⁴¹ Анализируя заговоры и магический ритуал, Н. И. Коробка и Н. Ф. Познанский еще в начале XX в. писали о том, что объяснения народным магическим верованиям нельзя искать только в христианстве или только в язычестве (*Коробка Н. И.* «Камень на море» и камень Алатырь // Живая старина. 1908. Вып. 4. С. 409–426; *Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995 (репринт. изд. Пг., 1917). С. 263).

и то, что в составе славянских памятников заговорно-заклинательной традиции сохранились как тексты, насыщенные образами архаической, языческой мифологии, так и тексты с христианской доминантой, и модернизация этой традиции продолжается⁴². Все это, как кажется, дает основание ставить под сомнение заключения о «реликтовом» характере магических верований, о волшебстве как «языческом следе» в «народном православии».

Очевидно, что в народной религиозности православных России, многие столетия осознающих себя «христианами», можно искать и находить «языческий», и как его часть — «магический», и многие другие компоненты, а можно, вдаваясь в другую крайность, переносить центр тяжести на изучение только элементов «христианского благочестия»⁴³. Более взвешенной представляется точка зрения, высказанная Н. Н. Покровским, о том, что «многовековые усилия церкви по внедрению в народную среду ортодоксального учения и обряда не могли ко времени позднего феодализма оставаться безрезультатными, но итог этих усилий существенно отличался от задуманного — внедряемые понятия подвергались важной трансформации»⁴⁴. И необходимо попытаться понять, как в сознании людей конкретной эпохи соединялись генетически и типологически различные пласты, создавая религиозное мировидение индивида.

Иная сторона проблемы — отношение Церкви и государства к этому религиозному мировоззрению. Очевидно, что как на Западе, так и на Востоке Церковь длительное время вынужденно мирилась с «воружбой», нередко удовлетворяя посредством не вполне канони-

⁴² См., например: Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999.

⁴³ См.: Громько М. М., Бугаиов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000; Громько М. М., Кузнецов С. В., Бугаиов А. В. Православие в русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–68; Православие в народной жизни. Программа сбора полевого этнографического материала. М., 2000.

⁴⁴ Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1988. С. 182. Н. Н. Покровский выделяет три «ситуации», при которых проявлялись в «народном мировоззрении XVII–XVIII вв.» языческие черты: 1) «воцерковленное язычество», признаваемое православием как в системе православной ортодоксии, так и в народных верованиях; 2) «языческие черты позднефеодального религиозного сознания, которые в системе народных взглядов считаются вполне допустимыми и несколько не противоречащими христианству, а в ортодоксальном церковном православии преследуются как неправославные»; 3) «язычество, которое признается неправославным как народным сознанием, так и церковным богословием: заговоры черной магии, договор с сатаной» (Там же. С. 182–183).

ческих обрядов и молитвословий потребности паствы⁴⁵. Однако на Западе в конце XV — XVI в. произошел серьезный качественный поворот в отношении церкви и светской власти к магическому компоненту народной религиозности — магия, и в особенности вредоносная (колдовство), была объявлена ересью, и жестокое преследование, опирающееся отныне на разработанную традицию защиты истинного христианства, захлестнуло Европу⁴⁶. Насколько подобные перемены были значимы для России? Ответ на этот вопрос пока не получил серьезной аргументации⁴⁷. Во всяком случае, оппозиции священник-маг, которую выделяет в качестве центральной для периода охоты на ведьм Ж. Делюмо⁴⁸, в России не сложилось, и духовенство, нередко грешившее «волшебством», не сумело в полной мере воспользоваться арсеналом антиеретической борьбы для искоренения в среде прихожан магических верований и практик.

Ядром идеи о колдовстве как ереси становится на Западе миф о демоническом колдовстве. Большинство современных исследователей сходятся во мнении, что сложная мифология договора человека с дьяволом, шабаша, суккуб и инкуб вовсе не являлась на Западе наследием архаического мышления паствы⁴⁹, а, напротив, была разработана и детализирована «теологами и судьями»⁵⁰. И очевидным

⁴⁵ На Руси рукописные богослужебные книги нередко сочетали в себе и канонические молитвы, и апокрифические молитвы-заговоры; см.: *Пытин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, изданные Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Т. 3. С. 167–168; *Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники) // *Летопись занятий Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете.* Одесса, 1896. Т. 6: Византия. Отд. III. С. 380–432; *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, собраны и изд. Н. С. Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 2. С. 351–360.

⁴⁶ *Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 359; *Delumeau J.* Catholicism between Luther and Voltaire. London, Philadelphia, 1977. P. 166–174; *Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени. С. 309.

⁴⁷ Исключением является, пожалуй, работа Е. Н. Елеонской, отмечавшей квалификацию уже в России XVII в. заговоров в качестве «еретических речей, еретических писем» (*Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. С. 100, 109).

⁴⁸ *Delumeau J.* Catholicism between Luther and Voltaire. P. 166–174.

⁴⁹ По мнению Р. Бриггса, воззрения народа и элиты на колдовство всегда различались, особенно относительно специфики дьявольской силы, которая никогда не была столь важна для простых людей, как для клириков и судей (*Briggs R.* *Witches and Neighbours.* P. 380).

⁵⁰ См. об этом, например: *Rozwold R.* «Fantastical and Devilish Persons»: European Witch-beliefs in Comparative Perspective // *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Oxford, 1990. P. 161–190; *Muchembled R.* Satanic Myth and Cultural Reality. P. 139–160.

импульсом для создания Молота ведьм и последовавших за ним тысяч сочинений⁵¹ стало ясное осознание и католиками, и реформаторами разрыва между «народной» и «официальной» религией. Именно тогда ведовство и сатанизм стали достойным поводом для развязывания «охоты», ибо «в ведовстве церковь и светская власть видели воплощение всех особенностей народного мирозерцания и соответствовавшей ему практики»⁵². К середине XVII в. «охота на ведьм» пошла на спад, но к этому времени усилия светской и духовной власти принесли, кажется, свои плоды: религиозное мировидение и в католическом, и в протестантском обществах изменилось, в частности, в сфере демонологических представлений оно все более отчетливо воспроизводило «официальную» доктрину.

На православном Востоке, казалось бы, ничего подобного не происходило. Демонологические сюжеты с древности присутствовали в догматическом богословии, церковно-учительной и житийной литературе, но никогда не занимали в творчестве православных книжников доминирующего места⁵³. Поэтому именно в отсутствии разработанной демонологической доктрины многие зарубежные исследователи вслед за Н. Я. Новомбергским видят причины того, что Россия избежала в значительной степени истерии «охоты на ведьм». Так, американский историк Р. Згута доказывает, что в России не было такого размаха «охоты на ведьм», как в Западной Европе, потому что процессы в России возбуждали и вели в большинстве случаев светские, а не церковные власти; Церковь занимала пассивную позицию, ибо колдовство не рассматривалось церковью как ересь; наконец, русское колдовство не имело того, «что Тревор-Роппер назвал „космологической инфраструктурой“, которая характеризовала европейский феномен. Проще говоря, в Московской Руси не было тщательно разработанной теологии дьявола, той демонологии, которую создали на Западе»⁵⁴. Британский ученый У. Райан, выделяя длинный ряд причин отсутствия широкомасштабной охоты на ведьм в России, как и Р. Згута, во главу угла ставит отсутствие «теологии колдовства»⁵⁵.

⁵¹ См. о них: *Clark S. Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.*

⁵² *Гуревич А. Я. Некоторые проблемы изучения общественного сознания Средневековья в современной зарубежной медиевистике. § 1. С. 16–17.*

⁵³ См.: *Рязановский Ф. А. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915; Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе.*

⁵⁴ *Zguta R. Was there a Witch Craze in Muscovite Russia? P. 125–126.*

⁵⁵ У. Райан указывает, что каноническое право в православной России о колдовстве фрагментарно, к тому же в Московской Руси не было и канонических дебатов о колдовстве тогда, когда они охватили католический и протестантский

Но следует учитывать, что и на славянском Востоке существовала народная демонология, часто несоотносимая с принятой православной церковью системой воззрений на силы ада. Своеобразие народных демонологических представлений рано было оценено исследователями, и вплоть до настоящего времени народная демонология восточнославянского ареала является одной из наиболее успешно разрабатываемых тем⁵⁶. Казалось бы, значительно дополнить уже известные исследователям данные о структуре и региональных особенностях славянской демонологии в настоящее время весьма сложно. Однако основными источниками большинства работ по народной демонологии являются довольно поздние фольклорно-этнографические записи, датируемые XIX–XX вв., и остается вполне актуальным вопрос о специфике тех же демонологических верований в более раннее время. Пока только благодаря появившимся в последние десятилетия трудам филологов, прежде всего О. Д. Журавель и А. В. Пигина⁵⁷, многие стороны народных демонологических представлений XVII–XVIII вв. получили свои новые серьезные интерпретации.

Исследователями колдовских процессов в России XVII–XVIII вв. неоднократно отмечалась еще одна особенность — в собранных следствием материалах демонологическая составляющая вообще часто полностью отсутствовала. Обвинения в колдовстве значительно чаще предъявляются не в связи с обвинениями в *порче*, а лишь как следствие переписывания, нашептывания или владения текстом заговора. В России XVIII в., и это было превосходно доказано А. С. Лавровым, обвинение в порче (*maleficium*) — главный импульс для развязывания большинства процессов на Западе — таило опасность не

мир (Ryan W. F. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? P. 49–84).

⁵⁶ Из работ второй половины XX в. можно выделить: Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX вв. М.; Л., 1957; Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975; Толстой Н. И. Заметки по славянской демонологии // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и лингвистике. М., 1995. С. 245–286; Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983; Кришчиная Н. А. Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» леса. Петрозаводск, 1993; Новичкова Т. А. Русский демонологический словарь. СПб., 1995; Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000; Власова М. Н. Русские суеверия. СПб., 2000; Славянские древности. М., 1995 — 1999. Т. 1–2; и др.

⁵⁷ Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе; Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.

только для «колдуна» или «ведьмы», но и для пострадавшей, «испорченной» стороны, поскольку подпадало под строгие нормы петровских и послепетровских указов, направленных против кликушества⁵⁸. Напротив, любой текст заговора, часто даже не содержащего упоминания о нечистой силе, и в XVIII в., как и ранее, служил веским основанием для возбуждения следствия и жестокого наказания.

Изучению текстологии, бытования, семантики заговорно-заклинательных текстов восточных славян, так же как и народной демонологии, в отечественной науке уделяется значительное внимание. Первые издания восточнославянских магических текстов появились еще в XIX в., и их активно продолжают собирать и публиковать в настоящее время⁵⁹. Значительных результатов достигли современные исследования, посвященные реконструкции праславянских и индоевропейских заговоров, соотношению текста и обрядового действия, поэтике и символике заговоров⁶⁰. Однако вопросам «обратного влияния» образного строя заговорно-заклинательной словесности на «картину мира», религиозное сознание индивида пока уделяется явно недостаточное внимание⁶¹. Восполнить известный пробел в этой

⁵⁸ Ласров А. С. Колдовство и религия в России. С. 376–393.

⁵⁹ Наиболее полно публикации текстов заговоров представлены: *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997; *Юдин А. В.* Ономастика русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997. В последние годы появились также большие своды: *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг.* М., 1998; *Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец.* Петрозаводск, 2000; *Отреченное чтение в России XVII – XVIII вв.* М., 2002. О традиции изучения и публикации заговорно-заклинательных текстов см. также: *Туюпиен С. В.* Из истории изучения русских заговоров (К постановке вопроса) // *Фольклористика Карелии.* Петрозаводск, 1993. С. 85–95.

⁶⁰ См., например: *Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул; *Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров) // *Труды по знаковым системам.* Тарту, 1969. Т. 4. С. 9–43; *Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974; *Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян: опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998; Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993; *Агапкина Т. А., Топорков А. Л.* К реконструкции праславянских заговоров // *Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры.* Л., 1990. С. 68–76.

⁶¹ О том, что этот аспект проблемы имеет право на существование, свидетельствуют исследования: *Levin E.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine.* DeKalb, 1997. P. 96–114; *Топорков А. Л.* Русские любовные заговоры XIX в. // *Эрос и порнография в русской культуре.* М., 1999. С. 54–71.

области призваны главы настоящей книги, посвященные анализу влияния магических представлений на социальное поведение, восприятие власти, частную жизнь людей в определенном хронологическом и историческом контексте.

В исследованиях, посвященных магическим верованиям и истории преследований колдовства на Западе и Востоке Европы, в последнее время стал настойчиво проявляться интерес к анализу завершающего этапа гонений. Процесс затухания «ведьмomanии» и становления нового взгляда на колдовство как на грубое и «смехотворное» суеверие при всей неравномерности и региональной специфике, растянувшись на полтора столетия со второй половины XVII в., захватил практически все страны Европы, не оставив в стороне и Россию. Объяснение феномену «расколдования» Европы долгое время искали и находили в *культурной сфере* — философском рационализме, росте эмпирических знаний, в идеях Просвещения⁶². Например, еще в 1970-х гг. Кейф Томас делает заключение: «в позднем XVII в. образованные классы потеряли веру в интеллектуальные постулаты, на которых держалось колдовское поверье, и процессы окончились»⁶³. Сторонники идеи аккультурации паствы, напротив, находили основания для прекращения преследований ведьм в успехе, достигнутом Церковью в борьбе за души верующих. Ж. Делюмо отмечает, что страх дьявола уменьшался по мере того, как приход стало обслуживать более грамотное духовенство; в борьбе между священником и магом последний проиграл, но не благодаря кострам, а благодаря обновлению христианской жизни верующих⁶⁴.

Между тем в последние годы все чаще стали писать о многообразии факторов, повлиявших на прекращение гонений, и роль культурных изменений перестала рассматриваться как доминирующая⁶⁵.

В круге причин, воздействовавших на сокращение преследований колдовства в Европе, ученые выделили причины социальные: изме-

⁶² Mandrou R. *Magistrats et sorciers en France au XVII siècle. Une analyse de psychologie collective*. Paris, 1980; Wilkins K. S. *Attitudes to Witchcraft and Demonic Possession in France during the Eighteenth Century // Journal of European Studies*. 1973. № 3. P. 348–362; Porter R. *Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought // Witchcraft and Magic in Europe*. Philadelphia, 1999. P. 191–282.

⁶³ Thomas K. *The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft // Witchcraft: Confessions and Accusations*. London; New York, 1970. P. 73.

⁶⁴ Delumeau J. *Catholicism between Luther and Voltaire*. P. 174.

⁶⁵ Об этом на материале Германии см.: Шверхофф Г. От повседневных подозрений к массовым гонениям. С. 314–316. На британском материале к сходным выводам приходит Ян Бостридж (*Bostridge I. Witchcraft Repealed // Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 309–334).

нения в социальной структуре общества XVII–XVIII вв., зарождение системы социальной помощи беднякам и все большая доступность профессиональной медицинской помощи способствовали снижению «порога страха» внутри общин, и ведьма перестала осознаваться как единственный источник всех бед и несчастий⁶⁶.

Наконец, «фундаментальным основанием для прекращения гонений» многие историки называют ныне причины политические, изменения, произошедшие во властных структурах, — от верховной власти до местных магистратов и учреждений, им подобных. На преобладание политических причин, вынудивших власть пойти на ограничение и прекращение «охоты на ведьм», указывают материалы Великобритании, Германии⁶⁷, других стран Европы XVIII в. В прочтении американского историка Б. Левака, растущее нежелание европейских юридических систем осуждать подозреваемых в колдовстве и даже предавать их суду предшествовало, а не следовало за интеллектуальными переменами: центральная власть постепенно устанавливала контроль за колдовскими процессами из центра, ограничивала или вводила запрет на пытки, становилась все более требовательной к доказательствам и уликам, наконец, стала наказывать тех, кто допускал расправу над «ведьмами». По мере того как сокращалось число колдовских процессов, из приговоров исчезало и слово «колдовство», в большинстве законодательных актов европейских государств от Британии до России колдовство все чаще стало именоваться не иначе как «мнимое», а приносимый им «вред» не связывался с вмешательством дьявола⁶⁸.

В XVIII в. Россия в том, что касалось преследования магических верований, наконец оказалась вполне «европейской» державой. Используя опыт законодательства стран Запада и накладывая его на собственные реалии⁶⁹, Россия в век Просвещения пережила и пе-

⁶⁶ Briggs R. «Many reasons why»: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation.

⁶⁷ О британских реалиях см.: *Bostridge I. Witchcraft Repealed*. P. 309–334; о венгерских: *Klaniczay G. The Uses of Supernatural Power: Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. P. 168–188. Немецкая историография тоже склоняется к тому, что преследования ведьм часто противоречили укрепляющейся власти, ибо исходили с мест, «узурпируя» права власти. Те же усилия власти по дисциплинированию подданных, что развязали охоту, ее же и прекратили (*Шерхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. С. 315, 319–320).

⁶⁸ *Levack B. P. The Decline and End of Witchcraft Prosecutions // Witchcraft and Magic in Europe. Philadelphia, 1999*. С. 1–93.

⁶⁹ Вопросы законодательной политики в области колдовства в России исследованы достаточно подробно. См.: *Левенстим А. А.* Суеверие и уголовное право: Исследование по истории русского права и культуры // *Вестник права*. 1906. № 1. С. 291–

риоды активного преследования волшебников, и почти полное прекращение «колдовских» процессов. Но до настоящего времени остается малоизученным вопрос о том, что лежало в основе выносимых в течение XVIII столетия приговоров российским «волшебникам»: декларируемый правительством рационализм и прагматизм в преследовании «обманств», просветительская оппозиция суевериям или не преодоленный страх перед магическим и вера в его силу.

Можно ли согласиться с мнением Е. Н. Елеонской, высказанным почти столетие назад: «Семнадцатый век в своей истории заговора и колдовства на Руси может считаться последним временем их *значимости*»?⁷⁰.

Уверенность в том, что и XVIII век таил в себе немало «волшебного» и что *значимость* веры в магическое для человека века Просвещения была вполне реальным фактором его бытия и мировоззрения, дала главный импульс для нашей работы.

343; № 2. С. 181–251; *Попов Ард.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904; *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 341–436.

⁷⁰ *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. С. 112.

В марте 1758 г. в Тайной канцелярии слушали показания камергера Петра Васильевича Салтыкова (ок. 1724 — после 1796) о том, как он рассыпал в Зимнем дворце колдовское зелье в надежде снискать милость государыни императрицы Елизаветы Петровны¹. Кажется, впервые за более чем полвека, прошедших после обвинений стольников Андрея Ильича Безобразова и Никиты Борисовича Пушкина², перед следствием по обвинению в попытках магическим способом повлиять на волю высшего правителя предстал столь высокопоставленный вельможа («Семья Салтыковых была одна из самых древних и знатных в империи», — заметила в своих «Записках» Екатерина II³).

Документы по делу Петра Салтыкова продолжали поступать в подшивки, заведенные Тайной канцелярией, вплоть до 1796 г. и составили около 1000 листов⁴; «преступлениями» бывшего камергера интересовались, его судьбу решали две императрицы — Елизавета Петровна и Екатерина Великая, и два императора — Петр III и Павел I. Несомненный интерес дело Петра Салтыкова сохраняет и поныне, прежде всего тем, как «суеверие» камергера смогло удивительным образом свести две культуры — традиционную народную и «европеизированную» придворную. Материалы, собранные в связи с преступлениями Салтыкова, весьма информативны для исследования собственно магических верований и находят многочисленные параллели и дополнения в десятках «колдовских процессов»

¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1852. Ч. 1–3. Далее в тексте ссылки, если специально не оговаривается, на листы части 1 этого дела. Пользуюсь случаем выразить глубокую признательность Е. Е. Рычаловскому, помогавшему в работе над материалами.

² О деле А. И. Безобразова см.: *Труворов А.* Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII в. // Исторический вестник. 1889. № 6. С. 701–715; о деле Н. Б. Пушкина см.: *Лагров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 331, 332, 334, 336.

³ Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989. С. 308.

⁴ Из-за крайней ветхости значительной части документов мы не имели возможности ознакомиться с частью 3 дела Салтыкова, содержащей преимущественно документы его вотчинного архива.

XVIII в. Между тем уникальность дела Салтыкова для историко-антропологического анализа заключается еще и в том, что в руках исследователя оказываются документы, относящиеся, казалось бы, к разным «жизням» одного человека: позволяющие приоткрыть повседневную жизнь в отношениях с членами семьи, в придворных интригах и заботах о фамильных чести и состоянии, и жизнь «по-таенную» с ее греховными страстями и магическими практиками, с верой в возможность только «волшебством» разрешить задачи жизни повседневной.

Петр Васильевич Салтыков был старшим сыном генерал-аншефа, генерал-адъютанта и генерал-полицмейстера Санкт-Петербурга, сенатора, обоих российских орденов кавалера Василия Федоровича Салтыкова (1675–1754 или 1755), братом красавца Сергея — первого фаворита Екатерины Великой⁵.

В «повседневной жизни» Петр Салтыков предстает в начале 1750-х гг. человеком, вполне успешно устроенным при дворе и входящим в самые высокие общественные сферы. По мере сил он управлял делами большого имения с многочисленными деревнями и тысячами душ крепостных, и его указания управляющим не позволяют предположить в Салтыкове человека, не отвечающего за свои поступки⁶. Между тем в «Записках» Екатерины Великой Петр Салтыков удостоился характеристики такого рода: «это был дурак в полном смысле слова, у него была самая глупая физиономия, какую я только видела в моей жизни. Большие неподвижные глаза, вздернутый нос и всегда полуоткрытый рот; при этом он был сплетник первого сорта...»⁷.

Прагматичной просветительнице императрице Екатерине П. В. Салтыков, безусловно, должен был казаться «потешным» глупцом не только из-за его внешности, но и благодаря почти маниакальной приверженности «суеверию», осмеянному просветителями, — вере в чародейство и волшебство.

Эту веру в магию, толкавшую Петра Салтыкова на постоянные поиски волшебников, очевидно, обострила неудавшаяся семейная жизнь. В 1751 г. после расстройтва его свадьбы с принцессой Курляндской Петр Васильевич женился на княжне Марье Солнце-

⁵ Подробнее о братьях Салтыковых см.: *Смилянская Е. Б.* Скандал в благородном семействе Салтыковых (пагубные страсти и «суеверия» в середине XVIII в.) // *Россия в XVIII столетии.* М., 2002. Вып. 1. С. 74–96.

⁶ Вотчинный архив Петра Салтыкова сохранился в ч. 2 дела Таинной канцелярии (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1852).

⁷ Записки императрицы Екатерины Второй. С. 308.

вой-Засекиной, у них родился сын Василий, но брак с самого начала был несчастным. На допросе в Тайной канцелярии в 1758 г. Петр Салтыков заявил, что «при женитбе ево на жене Марье Федоровне, оная жена ему на другой день опостылила» (л. 13)⁸. Разгадка неладов супругов Салтыковых заключалась в греховной страсти, которую Петр Салтыков еще до женитьбы испытывал к своему крепостному Василию Козловскому⁹. Салтыков был крайне недоволен тем, что «ево жена ездит по гостям и везде на него, Салтыкова, в том, что он ей воли и людей, и лошадей не дает, и что якобы он, Салтыков, объявленному Козловскому во всем волю дал, и будто бы оной Козловской ее не слушает, жалуетца» (л. 140–141 об.).

И с 1754 г. Салтыков, по его собственному признанию, начал постоянные поиски «волшебных» способов «уморить жену свою», а заодно и тещу, возможно излишне докучавшую своими заботами. В 1756 г., когда Петр Салтыков уже жил при дворе в Санкт-Петербурге или в Ораниенбауме («Ранинбоме»), к пожеланию «уморить жену» у камергера прибавились и мечты сделать так, чтобы «все-милостивейшая государыня была до него милостива», дала отпуск в Москву и оплатила многочисленные долги.

Так *магическое*, войдя в жизнь камергера, все более и более оказывало воздействие на образ его мышления и на восприятие им окружающего.

В течение четырех лет Салтыков через своих управляющих Толмачева и Антонова, а также через фаворита Козловского искал ворожей и колдунов, сам навещал их и призывал в свой дом. У придворного аристократа появлялись крестьяне Коломенского уезда Трофим Васильев сын Жеребец, Назар и Алексей; санкт-петербургские «чародеи» — крестьянин Игнатий Никитин, живший на Литейной улице, отставной солдат Гаврила Иванов сын Сарычев, живший на мызе в 17 верстах от Петергофа, и Влас Ефимов сын Маймист, жив-

⁸ В семействе Салтыковых и до случая с Петром Васильевичем были громкие бракоразводные процессы. Дядька и полный тезка его отца граф Василий Федорович Салтыков (умер в 1730 г.), кравчий, брат царицы Прасковьи (жены царевича Ивана Алексеевича), открыто блудил с дворовой и жестоко бил свою жену Александру Григорьевну, урожденную Долгорукую. Дело дошло до развода лишь в 1730 г., когда Александра была пострижена в монастырь. Об этом см.: *Семевский М. И.* Царица Прасковья // Тайный сыск Петра I. Смоленск, 2000. С. 53–66.

⁹ Василий Козловский показывал на следствии, что мужеложество над помещиком своим Петром Салтыковым он чинил «по принуждению одного помещика своего», начал чинить в 1751 г., когда господин его был еще холостым, и «о том своем грехе на исповеди объявлял, за что исправлял епнтимьи» (л. 55, 109).

ший близ Ораниенбаума; при посредстве управляющего малороссийской вотчиной селом Вязовое Степана Антонова в Петербург была послана для «волшебства» и малороссийская знахарка Настасья Остафьева из села Василкова Лубенского полку.

Только в начале 1758 г. управляющий Толмачев донес на своего господина, и поскольку в доносе речь шла о «государственном преступлении» — рассыпании «порошков» в императорском дворце, такой донос не остался без внимания Тайной канцелярии. Почти все колдуны были сысканы и вслед за Салтыковым «без запирательств» дали свои показания в главном органе политического сыска Российской империи.

Дело Петра Салтыкова сложилось как своего рода одновременная «случайная выборка», произведенная в многочисленных имениях камергера и дающая дополнительный материал для сопоставления русского и украинского знахарства и ведовства¹⁰, модификаций традиционного магического ритуала при перенесении его в городскую инокультурную среду, а также способов приспособления этого ритуала к меняющимся запросам эпохи.

Кого и как находили служители Петра Салтыкова для выполнения желания их господина *известить* жену и *сделать милостивой* императрицу? Очевидно, камергер Петр Салтыков искал решения своих житейских проблем не в придворной среде и не в книжной мудрости: не похоже, чтобы он когда-либо пытался *рациональным* способом избавиться от ненавистной супруги или найти влиятельных *покровителей* у императрицы Елизаветы. Сколь бы блестяще нирядился он по моде в «зеленую пару парчевую з балетом золотым» или «камзол с цветочками»¹¹, Салтыков странным образом продолжал мыслить категориями традиционной культуры и реализовывать свои мечты только через *традиционное магическое знание*. Он искал *настоящих* колдунов, знающих способы порчи и приворота, и безоговорочно верил в их существование.

Показания, полученные от участников дела Салтыкова в Тайной канцелярии, свидетельствуют, что на поиски *знающих, как известить* жену камергера, не уходило много времени, и во всех слу-

¹⁰ Так, участие в магических практиках Салтыкова двух «ведьм» из-под Путивля и семи русских знахарей-колдунов мужского пола может стать дополнительным аргументом в споре о «гендерной специфике» восточнославянского ведовства, в котором отчетливо прослеживается тенденция считать малороссийское и южно-русское колдовство по преимуществу «женским», а северорусское — преимущественно мужским.

¹¹ Ч. 2. Л. 298 (Реестр, что издержано Петру Васильевичу Салтыкову на платье).

чаях этими «волшебниками» оказывались *знахари и коновалы*¹², они почти не скрывали свою «практику» и открыто лечили людей и животных.

По свидетельству коломенского крестьянина-коновала Трофима Жеребца, он лечил «крестьян и жен их по прозбе их от внутренней сердечной болезни, также, ежели у кого случатца наружные раны, а какия именно болезни не знает, то и от них лечил он без всякой платы и, сыскивая по полям и по лугам, давал он от сердечной болезни пить в квасу называемую траву сердечник, а от ран траву ж называемую медвежья лапка..., которую-де и прикладывал он к тем ранам, и от тех-де обоих трав иногда полза тем людям бывала» (л. 100).

Сын великолукского дьячка Игнатий Никитич, служивший в Петербурге дворником, на расспросе признался, что когда сам занемог лихорадкой, то узнал от соседа рецепт заваривания «сенной трухи»; лихорадка отступила, и тогда предприимчивый Игнатий сделал этот рецепт статьей своего дохода. Он давал «сенную труху» другим людям, которые к нему приходили, в том числе лечил от «французской болезни» салтыковского управляющего Толмачева; «и за то оные люди, когда выздоровеют, давали ему копеек по десяти и паивали ево вином» (л. 58–58 об.).

Крестьянка-знахарка из-под Путивля малороссиянка Настасья Остафьева призналась, что, получив от отца преимущественно рецепты трав, лечила «малороссиян и жен их по прозбе их от внутренне сердечной болезни, также ежели женщина в родах долго мучитца будет, то и от того, да естли волы от инструменту, в которой они впрягаютца, натрут шею и зделаютца от того раны, то и от оных ран лечила она без всякой платы, а толко разве кто даст ей хлеба. Чего ради по тому ж отцову научению и, сыскивая по полям и по лугам, давала она от сердечной болезни пить в воде и есть во щах называемую по малороссийски траву гарченец, да от долгого женщиною в родах мучения давала ж пить в воде и в протчем называемую траву просвиряк (?), а от воловьих-де ран, ловя в поле кротов и убив, суша их, те сушенныя кроты прикладывала к тем ранам, и от тех-де трав и крота иногда тем людем, так же и от крота волам от ран и полза бывала, а окроме-де тех трав...» (л. 154 об.) более ничем никого не «лечивала».

¹² Ср. с новейшими попытками разграничить представления о волхвах, ведунах, ведьмах, ведуньях, знахарях, колдунах: Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. Гл. 2–5. К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении материалы не всегда дают основания для подобных разграничений.

Шестидесятилетний Влас Ефимов сын Маймист, живший около Ораниенбаума, вылечил фавориту Салтыкова Козловскому рези в желудке. А отставной 76-летний матрос Гаврила Иванов сын Сарычев, кормившийся сапожным и башмачным мастерством, продажей грибов, ягод и дров, «лечивал от французской [примечательно, что к середине XVIII в. лечение венерической „французской болезни“ становится важной частью практики столичных знахарей. — Е. С.], и от животной, и от других разных болезней травами, и кореньями, и другими разными снадобьями» (л. 81 об.—82). Впрочем, вся методика лечения, изложенная Г. И. Сарычевым в Тайной канцелярии, сложностью не отличалась: «В одном горшке соль бузун, на коей он... наговор чинил от разных болезней, и давал ее пить в воде и в квасу; в пузыре трава, а как ей звание не упомнит, которую он прикладывал к ранам; один кусочик белинкой нашатырь даывал он пить от колотья в грудях, один кусочик белинки ж сахар пускивал в глаза, один кусочик белинкой же, которой называется соколя соль, пускивал в глаза ж, дву кусочка желтыя, которыя называются чортово говно, коими он куривал скотину, стопка, в коей имеется квасцы, купорос и ярь зеленая, которыя присыпал он к ранам и лечивал французскую болезнь, одна скляночка порозжая, в коей было канфара, коею мазал он руки и ноги от лому и от опухоли, семь камешков да зуп свиной, на которыя он от разных болезней делал... наговор и теми камешками и зубом тер тело» (л. 82 об.).

Таким образом, дознание, проведенное Тайной канцелярией в 1758 г., не найдя ни у одного из привлеченных к следствию *знахарей* никаких *вредительных для человека* корнейев, трав или минералов, смогло зафиксировать лишь довольно простые лекарские приемы, используемые для исцеления от разных недугов. Правда, рассказывая о знахарской практике, трое — Игнатий Никитич, Влас Маймист и Гаврила Сарычев — признались, что лечили *с наговором*. Но в этих признаниях ничего таинственного не было: соединение в травниках и лечебниках естественных рецептов и заговорно-заклинательных текстов, канонических молитв и апокрифов вряд ли вызвало бы удивление современников¹³. Тем более что Игнатий Никитич и Влас Маймист пытались внушить следствию, что произносили *молитвы*: Игнатий уверял, что, «обманывая людей, будто б он умеет ворожить,

¹³ См., например: *Лактин М.* Старинные памятники медицинской письменности. М., 1912. (Записки Московского археологического института. Т. 17); *Флоринский В. М.* Русские престопадные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879; *Новомбергский Н.* Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.

говаривал... [здесь и далее во многих местах оборвано] слова: „*Буди Бог кр...*“, назвав того человека... давана бывала именем... не яко чело- век, но яко Бог, говорил же „*Помяни Господи... и всю кротость ево... говорил царь Давид...*“» (л. 62), а Влас Маймист сообщил, что будто бы шептал над травой: «*Господи Иисусе Христе Боже наш*» (л. 88). Только старик Гаврила Сарычев признался, что всегда лечил с настоящим заговором, выученным им в детстве от отчима-крестьянина: «*На море, на кияне на острове Буяне лежит камень, а в том камне заец, а в заице утка, а в той утке... [ейцо?], от тово ейца дает свет р[абу Ва]силью, а я, раб Гаврила, нагов[ариваю] и отговариваю на соль сей... [оборвано] помилуй, Господи, раба своего Василя от при... и притчи, и от всякой болезни, и как стрела стреляет, камень разбивает и дьявола убивает, так я, раб Гаврила, отговариваю раба Василь[я]... болезни и скорби. Пади сия... на землю, а з земли на воду..., на бел горючь камень, а с ка[мня] на буйныя ветры, в темныя лесы... сухое дерево, на осину или на б... или на колоду на гнилую, а я от[говари]ваю по ево век, по ево смер[ть] гробову доску» (л. 81).*

Между тем вовсе не случайным оказывалось, что, прослышав о лекаре, который пользовал от «французской болезни» или от болезни живота, камергер Салтыков требовал незамедлительно узнать, не может ли оный «лекарь» *испортить* или *присушить*, *умилостивить*. Очевидно, знахарство в восприятии современников Петра Салтыкова не только граничило, но и смешивалось с колдовством. Иначе и в «Церковном словаре» 1773 г., составленном катехизатором Московского университета просветителем-протоиереем Петром Алексеевым, не появились бы такие статьи:

«Ворожея — то же что волхв, чародей, колдун, отравник, обаянник».

«Зелейник — который травами лечит болезни, или на травы и коренья наговаривает, т. е. чаровник».

Вполне вероятно, что и лекари-зелейники, крепостные и свободные, не всегда могли устоять перед посулами и добровольно принимали на себя образ *знающего ведуна*.

И вот в расспросных речах обвиняемого, свидетелей и семи знахарей-«волшебников» перед следствием раскрылись разнообразные и в то же самое время повторяющие древнюю традицию приемы не *знахарского*, а *колдовского* ритуала.

Первым из названных в документах следствия вызвался «помочь» барину деревенский коновал Трофим Жеребец. В 1754 г. он уже готовил по требованию Салтыкова «травы, якобы называемой сердечник, и велел той жене ево давать в квасу, причем и уверял ево, Салтыкова, что, естли она ту траву ево выпьет, то, конечно, умрет»

(л. 1). Эту же траву Салтыков отправил через дворового и к теще, княгине Солнцево́й-Засекиной, чтобы насыпать той травы вокруг тещино́го дома и навсегда забыть о старой княгине. Только дворовый на следствии сознался, что из боязни травы не рассыпал, а выбросил по дороге... (л. 113 об.).

Описанный Трофимом Жеребцом древний магический прием «переступания» через «волшебное средство» Салтыков применит в своей жизни еще не раз, но уже не в имении тещи, а на пути императриц Елизаветы и Екатерины.

Магическую смесь для умиловления императрицы Елизаветы Петровны Салтыков получил от петербургского знахаря Игнатия Никитича. Привел Салтыкова к Игнатию на Литейную улицу его управляющий. И вот как была записана беседа камергера и колдуна в материалах следствия.

Войдя в дом дворника Игнатия Никитича, Петр Салтыков произнес: «Здравствуй-де, мужичок, мне есть с тобою нужда поговорить! — и, выговоря те слова, он, Салтыков, с тем мужиком пошел в другую оной избы перегородку» (л. 14 об.).

По свидетельству Игнатия Никитича, «уединясь, ему Салтыков говорил: „Я-де слышал, что ты умеешь ворожить, так, пожалуй, зделай ты мне это, чтоб у меня жена умерла и сперва б занемогла, также зделай ты мне эдакую милость, что всемилостивейшая государыня была до меня милостива и отпустила б меня в Москву“, — говорил» (л. 59).

«И он-де, Никитин, обманывая того Салтыкова и желая от него получить денег, тому Салтыкову о том, что я-де тебе в этом помочь сделаю, толко-де у меня теперь нет готового снадобья, также и для жены вашей травы, а пришли ко мне после человека своего или хотя сам пожалуй приезжай, а я-де пришлю к тебе два пузырька да порошок с некоторым надобьем, и ты-де те пузырьки брось в реку — один на берегу, а другой на другом берегу, и так-де ты отпущен будешь в Москву, а оной-де порошок подсыпь во дворце, где ходить изволят государыня, и естли-де государыня через те порошки перейдет, то будет до тебя милостива, — сказал. И потом оной Салтыков, не говоря более ничего, пошел от него из избы вон, и на другой день поутру означенной Толмачев к нему, Никитину, пришел..., и он-де, Никитин, взяв стоящие в показанной другой перегородке в поставце два пузырька и один в бумашке порошок, означенному Толмачеву отдал... И оной Салтыков, взяв ту бумашку, говорил ему: „Ну, старик, естли мне зделается от государыни милость и отпущен буду в Москву, то-де и тебе дам тритцать рублей“. И он, Никитин, сказал тому Салтыкову: „Не бось-де, зделается, я-де и во дворец ко многим хожу“.

И потом оной Салтыков, простясь с ним, из избы от него пошел» (л. 59–60 об.).

В примечательном разговоре Салтыкова и дворника-колдуна присутствуют, кажется, все необходимые составляющие традиционного магического ритуала: произнесение *слов*, использование в редуцированном виде символики *реки с правым и левым берегами* и магическое «*переступание*» через волшебное средство. И как выясняется, в Зимнем дворце Салтыков выполнил все требования этого действия: «появ тот порошок, имея у себя не более дни з два, поехал во дворец, а которого месяца и числа, не упомнит, толко в тот день был при дворе куртаг, и приехав ко двору, взошед в переднюю комнату, означенной из бумашки порошок высыпал в руку и зажал в горсть, и потом, как прошел за стоящих в гранодерском уборе сержантов, в двери, ис коих ея императорское величество соизволит выходить обыкновенно в галерею, тот порошок из руки своей высыпал на пол, ибо он, по словам означенного мужика, думал в истинную, что естли все-милостивейш[ая государыня — оборвано] чрез тот порошок перейдет... будет милостива...» (л. 16 об.–17).

Между тем, когда и «волшебство» Игнатия Никитича результата не принесло, по указанию П. В. Салтыкова поиски «настоящего» чародея продолжились. На этот раз к камергеру был приглашен 60-летний Влас Ефимов сын Маймист. Когда Маймист вылечил желудочную болезнь Василия Козловского, фаворит камергера поинтересовался..., может ли Влас сделать, чтобы господина «отпустили в Москву». Готовый к услугам знахарь вскоре был в камергерской усадьбе, и в Петербурге середины XVIII в. снова было совершено вполне традиционное магическое ритуальное действие: Маймиста принимали в *бане, над травой* был произнесен магический текст и «волшебную» траву колдун указал класть «*под пяту*» (л. 21 об.). Вельможа Петр Салтыков и в этом магическом ритуале выполнил отведенную ему роль: траву в башмак клал, «с нею ходил и об отпуске себе в Москву просил, токмо-де он тогда в Москву отпущен не был». Только после этой зримой неудачи «Салтыков видя, что в той траве ползы никакой нет, оную траву бросил...» (л. 23 об.) и... потребовал, чтобы ему прислали новых ворожеев.

Вскоре Салтыкову доложили, что в коломенском имении близ села Васильевского нашли двух крестьян Назара и Алексея, а приказчик украинского имения села Вязовое Степан Антонов отыскал колдунью малороссиянку. Новые «волшебники», кажется, согласились помочь Салтыкову разрешить отношения с супругой и снискать милость государыни. По показаниям салтыковского фаворита Козловского (расспросных речей Назара и Алексея не сохранилось, воз-

можно, эти крестьяне не были сысканы), Назар вышел на двор, а потом вошел в избу и дал «корешок серинкой», чтобы «барин ево тот [корешок] носил на шее», Алексей тоже вышел во двор и, войдя в избу, дал «воску белова, и при отдаче оногo воску оной Алексей говорил ему, Козловскому, точно такие ж речи, как и означенной Назар» (л. 52). Ни о каких магических словах и действиях этих двух «волшебников» Козловский не упоминает, но и корешок, и воск обычно после произнесения над ними заговора являлись важными предметами в магическом ритуале «оберегания». И Салтыков «те корешок и воск, привязав на ленточку, на шее носил» (л. 52 об.), а выбросил в нужник только перед арестом и началом следствия.

Показания приказчика Степана Антонова и ворожеи Настасьи Остафьевой содержат замечательные подробности о реализации мечтаний Санкт-петербургского вельможи через магические обряды уже не великорусской, а малороссийской традиции. Так, Настасья Остафьева указала совершить следующий ритуал симпатической магии, «чтоб жить с женою в совете»: «Надобно сварить, взявши у госпожи рубашку черную, кою она скинет, и в чистой воде у рубашки то место, которое запотеет над мышкою, чистою водою обмыть, и в той воде оную траву сварить, и сваривши, ту траву вместо чаю пить давать той госпоже ево пить, да и господин бы пил, и выпили б они по три чашки, и когда б им *Бог пошлет*, то они согласно будут жить, и на Козловского госпожа сердитца не станет, и милостива до него будет» (л. 149–149 об.).

Приведенные описания «волшебных» действий, выполнявшихся на заказ по воле камергера Петра Васильевича Салтыкова, показывают, что при существенном разнообразии магических средств — трав, корней, соли, воска, пота, при перекрещивании различных традиций (коломенской, великолуцкой, северо-западной, московской и путивльской малорусской¹⁴) исполнение колдовского магического ритуала (или его имитация) сохраняет устойчивые архаичные очертания.

Существует, однако, и целый ряд недосказанностей, противоречий, расходящихся с хорошо изученной мифологической схемой «правильного» исполнения аналогичных ритуалов. Прежде всего следует отметить, что заказ Петра Салтыкова требовал обычно действий вредоносного свойства, предполагающих обращение к демо-

¹⁴ Кроме крестьян Коломенского уезда к следствию были привлечены: Игнатий Никитич, родом из Великих Лук, Влас Маймист, «русский и православный» (место его рождения не установлено), Гаврила Сарычев, родом из крестьян с реки Рузы.

ническому началу и богоотступничеству. Однако ни разу при расследовании в Тайной канцелярии дела Салтыкова следствию не удалось добиться показаний о «черной магии», т. е. собственно *колдовстве*, а отдельные символы демонического действия — «нашептывание» Власа Маймиста *в бане*, указание магической предмет *класть под пята*, приготовление *отвара с потом объекта магического действия* — не позволяют восстановить подлинную картину вредоносного или приворотного заговорно-заклинательного акта.

Явно не соответствует мифологии вредоносного колдовства обращение «волшебников» в наговорных словах и в прямой речи к имени Божьему: Трофим Жеребец в ответ на недовольство помещика («даешь травы и коренья, да ползы никакой нет, и знать де ты не такой даешь, и за это де тебя надобно высечь кнутом») сказал: «в том воля Божья, знать де Бог бережет» (л. 118–118 об.); «Настасья [Остафьева. — Е. С.]... сказала...: Когда-де Богу она помолитца и Бог ей поможет — то господин ево с своею женою жить согласно станут, и жена ево в послушании у него будет...» (л. 146), Сарычев «сказывал..., что-де он его императорского высочества камергеру Льву Александровичу Нарышкину¹⁵ пособил, что-де и ныне его императорское высочество ево, Нарышкина, очень жалует, и он-де, Нарышкин, поныне за него [т. е. колдуна Сарычева. — Е. С.] Бога молит...» (л. 22); аналогично набивала себе цену и Настасья: «Оная Настасья говорила ему, Антонову, что-де она и Роману Лукьяновичу Струтинскому зделала..., что *он век будет Бога за нее молить и за труды ее он не оставил*» (л. 144).

Так к кому же обращался камергер Петр Васильевич Салтыков в 1754–1758 гг., желая известить свою супругу и тещу и сделать милостивою императрицу? К незадачливым знахарям или к колдунам? Если к колдунам, то почему никто из них якобы не ведал способов призвания черных сил и, как и Настасья Остафьева, боялся погубить душу¹⁶?

¹⁵ Л. А. Нарышкин был видной фигурой «малого двора» Екатерины Алексеевны и будущего Петра III. Близкий приятель Сергея Салтыкова, Л. А. Нарышкин «был очень неглуп», но более всего прославился своим «комическим» талантом и всевозможными затеями. «Никто не заставлял меня так смеяться, как он», — записала Екатерина II (Записки императрицы Екатерины II. С. 320). Именно комическим даром, а не «волшебством», кажется, объяснялся успех Нарышкина при дворе.

¹⁶ Настасья оправдывалась в Тайной канцелярии, что не давала травы, чтобы госпожу отравить, ибо «души своен погубить не хочет да и злаго ничего делать не знает, а травы такой, чтоб господин ево з госпожею жил согласно, ...она даст» (л. 149).

Представшие в Тайной канцелярии знахари, конечно, могли лукавить, но все единодушно уверяли, что *волшебства, ворожбы и еретичества* они не ведали¹⁷. Возможно ли, чтобы *настоящих* колдунов Салтыкову сыскать так и не удалось, а те, к кому он обращался, и на самом деле не были «*знающими*», *хранителями* сокровенных магических практик? Не думаю, что даже на основании столь информативного источника, каким является дело Салтыкова, мы вправе прийти к подобным выводам. Анализ двух сотен судебно-следственных дел о волшебстве и колдовстве в России XVIII в. приводит к заключению, что следствию крайне редко удавалось получить признания «волшебника» о том, что он *колдун или ведьма*... Известные признания в *порче* могли, как и в деле Салтыкова, вовсе не предполагать *богоотступничества* или содержать богоотступничество в архаической форме повторения «черных заговоров».

К концу 1750-х гг., когда было возбуждено дело Петра Салтыкова, с прогрессом рационализма и декларацией идей Просвещения, следствие могло и не задавать вопросов о *богоотступничестве и служении дьяволу*, считая такие вопросы вышедшими из компетенции Тайной канцелярии как органа политического сыска. Правда, судя по ответам всех оказывавших Салтыкову услуги «волшебников», признаний в богоотступничестве они давать не намеревались.

Многочисленным повторением повсюду указа Анны Иоанновны 1731 г., именовавшего волшебников не иначе как «*обманщиками*», государству, судя по всему, удалось добиться от российских «волшебников» частых признаний в мошенничестве и обмане для отвода обвинений в богоотступничестве и ереси. Выбирая разную тактику защиты, деревенские знахари русский Трофим Жеребец и малороссиянка Настасья Остафьева уверяли, что односельчан они лечили безденежно¹⁸; петербургские знахари, напротив, были готовы при-

¹⁷ Во всех показаниях знахарей на вопрос следствия был получен почти одинаковый ответ: «*волшебства-де и ворожбы никогда она подлинно не чинивала* и волшебников и ворожен никого она не знает» (Настасья Остафьева; л. 165), «*волшебства и ворожбы никогда не чинивал*» (Трофим Жеребец; л. 101); «*порчи никакой никому не чинивал, також волшебства и еретичества никакова за собою он, Сарычов, не имеет и волшебников еретиков и ворожей никою не знает*» (л. 81 об.-82) и т. п.

¹⁸ Исследователям известны случаи отказа от денежной оплаты за знахарские услуги из боязни потерять знахарскую *силу*; но, судя по документам следственных дел, и знахарские чисто лечебные, и волшебные услуги чаще всего оплачивались; см., например: *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. 7. С. 299–325; *Никитина С. Е.* Устная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 23.

знать, что их лекарская практика приносила определенный доход. Когда же речь заходила о магических услугах Салтыкову, в Тайной канцелярии все, без исключения, признавались в *обмане, мошенничестве ради наживы, подчинении воле барина*, лишь бы избежать обвинений во вредоносной магии, «духовном преступлении», подразумевавшем не отмененную никем смертную казнь через сожжение за «обязательство с дьяволом» (Артикул воинский 1715 г., гл. 1): например, тот же крепостной крестьянин Трофим Жеребец настаивал, что траву он давал, *«обманывая ево [Салтыкова. — Е. С.]»*, «не ко умерщвлению, а *только боясь помещика своего*» (л. 100 об.). Влас Маймист уверял, что согласился наговаривать в бане, *«обманывая того человека и желая от оного господина ево получить себе денег»* (л. 87 об.).

Свободная крестьянка Настасья Остафьева, которая, по ее же собственным словам, знахарское лечение выполняла обычно *«только разве кто даст ей хлеба»*, лучше других сумела получить оплату за свои «труды». На первом свидании с посланником Салтыкова Настасья отвечала уклончиво, исполняя сложный этикет переговоров с «заказчиком» и тем немало набивая себе цену: «И оная-де Настасья на то сказала ему, Антонову: Она-де может посмотреть, (а во что имянно посмотреть — того она, Настасья, не выговорила да и он, Антонов, о том той Настасьи не спросил спроста), от чего господин ево с ево госпожею несогласно живут, только без самого господина ево в том селе ей, Настасье, делать невозможно, а чтоб-де тот господин ево приехал к ней в то село, и она сама у него обстоятельно спросит, и о том бы-де также, оной господин ево ей, Настасье, *даст ли что за труды*, отписал он к тому господину своему, и при том оная Настасья говорила ему, Антонову, что-де она и Роману Лукьяновичу Струтинскому сделала...» (л. 144). В следующий раз Настасья подняла вопрос оплаты напрямую: «Я-де *много трудилась*, а за труды ей ничего нет. И он-де, Антонов, по тому ево требованию и по вышеписанному Салтыкова письму от двух лошадей, на которых он во оное село Василково приехал, третью лошадь кобылу да овчинную нагольную шубу той Настасье и дал, и при том той Настасье говорил он, что же ему, приехавши», сказать для передачи господину. И она ответила: «Так и скажи...: к господину ево *не ис чего* не поедет и делать ничего не будет» (л. 146).

Торговля петербургских знахарей-«волшебников», кажется, и вообще была лишена таинственности, они получали обычно кто 10 копеек (как Игнатий Никитич), кто 25 копеек (Влас Маймист за ворожбу в бане Салтыкова), кто 30 копеек (Гаврила Сарычев за излечение Козловского от рези в животе), Салтыков тешил их обещаниями о

пожаловании в случае успеха «30 рублей», но так и не пожаловал никому.

Итак, благие пожелания власти искоренить волшебство, признав его надувательством малоразумных (указ 1731 г.), «смеха подобным суеверием» (Духовный регламент), привели к тому, что магические практики сами их исполнители декларативно стали именовать «обманными», но стало ли это основанием для угасания магических верований в России? Очевидно, что в конце правления Елизаветы Петровны, когда рассматривалось дело Салтыкова, ни о серьезном упадке магических практик, ни о сокращении преследований за «волшебство» говорить не приходится.

В конце правления Елизаветы Петровны, в 1758 г., почти все знанари и незадачливые «волшебники» встретились с Петром Васильевичем Салтыковым и его служителями в стенах Тайной канцелярии. Следствие продолжалось до конца 1758 г. По высочайшему приговору пособников Салтыкова после телесных наказаний отправили в солдаты, «колдунов» в дальнюю ссылку, а «ведьму» навечно в монастырские труды. Избежали наказания только Трофим Васильев сын Жеребец и Влас Ефимов сын Маймист, умершие в Тайной канцелярии в середине декабря 1758 г.

Петр Салтыков благодаря вмешательству императрицы Елизаветы телесного наказания избежал, но приговор ему был суров: «послать в Соловецкий монастырь, где содержать его до кончины живота, никуда из того монастыря неисходна», «под караулом для принесения о учиненных им преступлениях Богу покаяния». Он был лишен всех чинов, а движимое и недвижимое имение за вычетом долгов было передано его жене Марье Федоровне и малолетнему сыну Василию (л. 108–108 об.)¹⁹.

На вынесении приговора длинная история Петра Васильевича Салтыкова не заканчивается. Со смертью Елизаветы Петровны о бывшем камергере своего двора вспомнил Петр III, решивший облегчить его судьбу. В декабре 1761 г. императорским именованным ука-

¹⁹ Марья Федоровна вскоре сумела расплатиться с долгами и даже выкупить заложенный бриллиантовый перстень стоимостью 2410 рублей. Впрочем, ее внук Сергей – полный тезка среднего брата Салтыкова – унаследовал, кажется, и драгоценности, и имение не только деда, но и дедова брата. На одну из этих драгоценностей его семьи, по слухам подаренную первому фавориту Екатерины из придворной коллекции, во время коронационного бала уже в 1826 г. обратил внимание знаменитый литератор и мемуарист Н. И. Греч (*Иванов О. А., Лопатин В. С., Писаренко К. А. Загадки русской истории: восемнадцатый век. М., 2000. С. 236.*)

зом было предписано: «онаго Салтыкова из Соловецкаго монастыря взять, а послать в самую малую ево деревню, коя б только могла его пропитать, в той же деревне содержать его, Салтыкова, под крепким караулом, не выпуская из деревни никуда, никого к нему посторонних не допускать и писем писать не давать» (ч. 2, л. 5 об.–6), «чтоб жил в той деревне порядочно и никуда из той деревни не выезжал и крестьян не разорял» (л. 258 об.).

Однако никакие испытания и затворничество в Соловецком монастыре не повлияли на веру Петра Васильевича Салтыкова в магию и волшебство. Не утратил бывший камергер и надежды приворожить волшебством императрицу, на этот раз Екатерину II. И 26 июня 1764 г. новый приказчик села Вязового Петр Черторыльский донес: «Салтыков чрез крепостную свою жонку Аграфену Варфоломееву еретичеством делает такой способ, чтоб он принят был в милость Ея Императорского Величества...».

О колдовстве новой малороссийской волшебницы расспрашивали в Тайной экспедиции Сената. Там узнали такие замечательные подробности: «762 году октября в первых числах... вышеписанная жонка Аграфена стояла на дворе вся ногая, распустя волосы, а при ней лежали незнамо какия травы, а против ея на земле стояла в горшке вода, и стоя смотрела она на звезды и в воду и шептала... А как-де в том же октябре месяце оной жонки муж от Салтыкова послан был в Москву..., то спустя недели з две та ево жена, идучи помещичьим двором, на спрос ево, Черторылсково, скоро ль муж ее из Москвы будет, сказала, что-де он скоро будет из Москвы с указом о свободе помещика их ис-под караула, и она о том знает по своему волшебству, чрез которое-де Салтыков принят будет в милость Ея Императорского Величества, с коим-де волшебством и муж ее в Москву от Салтыкова послан» (л. 17 об.).

Показания приказчика Петра Черторыльского, очевидно, были сразу доложены императрице. Когда же в 1765 г. за Петра Васильевича Салтыкова вступился его тезка и родственник генерал-фельдмаршал и кавалер граф Петр Семенович Салтыков, Екатерина собственноручно подписала приговор, который гласил:

«1) доносчика... Петра Черторылскаго ничем не наказывать, но буде он годе, то написать в салдаты, а буде негоден в салдаты, то со всею его семьею и скарбом перевезть в Оренбург на поселение, снабдив на дорогу и на завод деньгами по благоустроению вашему, ибо донос его во многом, как по делу видно, нашолся праведным...

3) волшебницу женку Аграфену и с мужем ея повелеть Путиловской воеводской и Белгородской губернской канцеляриям, как возможно, сыскавать, а по сыску наказать ее жестоко, дабы она впредь

несбыточным обманством простых людей не соблажняла и нелепыми баснями в ужас не приводила;

4) арестанту Петру Салтыкову нашим указом объявить, чтоб он, чувствуя в преступлениях своих угрызения в совести, жил тихо и спокойно, прося Бога о прощении грехов своих, а не прибегал бы снова к таковым *богопротивным и недействительным способам, каково безпутное той бабы волшебство*, если ж впредь какой и в чем-нибудь откроется на него донос, то, подвергнувшись он вновь Нашему гневу, будет, конечно, отослан в монастырь в самый дальнейший край Нашей империи²⁰.

5) в место прежнего у него караула послать к нему... достойнаго унтер-афицера и такое ж число салдат... чтоб они, содержав его строгае, от неистовых удерживали поступок...» (Ч. 2, л. 24 об. – 25).

Екатерининский приговор по делу Салтыкова заметно отличался от приговора времен императрицы Елизаветы Петровны, но и этот приговор продемонстрировал, что отношение власти к «суевериям» и магическим верованиям окончательно не смогло определиться и в 1760-е гг. В духе идей Просвещения волшебство в приговоре было объявлено «недейственным», «безпутным», «несбыточным обманством», соблазном «простых людей» и «нелепыми баснями». Однако, как ее предшественники, Екатерина называет занятие «волшебством» «богопротивным», требующим «прощения грехов», отдавая, таким образом, дань церковно-учительной традиции. Наконец, приговор, созданный в «духе Просвещения», не прекратил и практики преследования за колдовство: участвовавшие в «несбыточном обманстве» были наказаны кнутом, плетью, ссылкой или отправкой в солдаты, а Салтыков усилением охраны с «воинской командой».

Обольщаться успехами просветительских мероприятий против «суеверий» в России второй половины XVIII в. вряд ли следовало. Случай с «волшебством» Салтыкова столкнул полярные культуры придворной элиты и «масс». Но и полярности сходятся: как оказалось, «массовые» магические верования и медицинские практики,

²⁰ Петр Салтыков так и прожил под домашним арестом до 1796 г. Только Павел I, вступив на престол, 11 декабря 1796 г. подписал разрешение «бывшаго камергера Петра Салтыкова из под стражи освободить и по его старости и болезням оставить на попечение сына, его тайнаго советника и камергера [Василия Петровича] Салтыкова» (Ч. 2. Л. 8). Не был ли Павел так добр к Петру Васильевичу, что подозревал свое тайное родство с ним? Приведенное Екатериной описание внешности Петра Васильевича наталкивает на подозрения, что Павел частично унаследовал внешность не красавца Сергея, а своего возможного «дяди» Петра. Это предположение, в частности, высказано в фундаментальной работе британской исследовательницы: *Мадариага И. де. Россия в эпоху Екатерины Великой*. М., 2002. С. 36.

принадлежавшие архаичной традиционной культуре, продолжали находить своих приверженцев под сенью дворцов, благополучно уживаясь со светскостью и «европеизацией». Пропась, разделившая в XVIII в. культуру аристократической придворной элиты и культуру традиционную, не была непреодолимой, хотя возможные *встречи — столкновения* этих культур приобретали порой весьма причудливые очертания.

Насколько в случае с камергером Петром Салтыковым соединились общие и особенные черты религиозности и магических верований его эпохи, покажут материалы других «колдовских процессов» XVIII в. Но дело Салтыкова станет для нас своеобразным ключом для осмысления и раскрытия вопросов взаимопроникновения христианского и магического, влияния религиозных воззрений на политическое и социальное сознание, частную жизнь, поведенческие стереотипы и самоощущение личности.

Вопрос о количестве судимых за волшебство и суеверие в России XVIII столетия вряд ли разрешим. Любые подсчеты и сопоставления по социальному или гендерному признаку всегда будут вызывать и недоумение, и справедливую критику¹. Дело в том, что никакие подсчеты не могут учитывать всех лиц, привлекавшихся к следствию местными светскими и духовными учреждениями², подсчеты оказываются произвольными и по причине неудовлетворительной сохранности многих архивных фондов, и потому, что к следствию всегда привлекалась лишь малая толика тех, кто пользовался магическими средствами и верил в их силу³.

Даже в случае с Петром Васильевичем Салтыковым, когда Тайная канцелярия приложила максимум усилий, чтобы найти всех причастных к магическим практикам камергера, когда большинство привлеченных к следствию вслед за самим Салтыковым дали пространные показания, и в этом случае как минимум трех крестьян и

¹ После описания почти 200 следственных дел 1700–1760 гг. из фондов центральных учреждений мы насчитали 168 мужчин и 36 женщин, представителей различных социальных групп, обвинявшихся в волшебстве или веривших в его силу. А. С. Лавров, изучив материалы 103 процессов 1700–1740 гг., насчитывает 129 обвиняемых в колдовстве (*Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг.* М., 2000. С. 98, 353).

О малой продуктивности социальных или гендерных подсчетов среди приверженцев магических практик см. также: *Шверхофф Г. От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // Одиссей. Человек истории. 1996. М., 1996. С. 321–323; Briggs R. «Many Reasons Why»: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 49–63.*

² Так, например, изучавшему более 100 колдовских процессов в западноукраинских землях XVIII в. В. Б. Антоновичу удалось показать, что большинство дел проходило через городские магистраты (*Антонович В. Б. Колдовство. Документы. Процессы. Исследования. Киев, 1877*).

³ Можно полностью согласиться с мнением И. В. Курукина, что на социальный состав подследственных оказывали влияние такие факторы как *подконтрольность* той или иной социальной группы, ее большая или меньшая мобильность, грамотность. Так, в 1732 г. в числе арестантов Тайной канцелярии 26,1% составляли военные, 15,8% мелкие чиновники, 10,3% низшее духовенство. Крестьяне среди узников Тайной канцелярии были в ничтожном меньшинстве — менее 4%, но это вовсе не дает оснований делать вывод об их особой благонадежности (*Курукин И. В. Поэзия и проза Тайной канцелярии // Вопросы истории. 2001. № 2. С. 125*).

двух крестьянок сыскать и допросить не удалось. Зато дело Салтыкова показало, что в русских и в украинских деревнях, в Москве и Петербурге нанять «профессионального» волшебника и ворожея не составляло значительного труда. Тем более легко было найти верившего в магическую силу заговора, талисмана, оберега, чар...

В документах Синода 1746 г. сохранилось дело об обнаружении при розыске краденого в пожитках крестьян Двинского уезда Архангельской губернии «заговорных писем». Подобное дело можно рассматривать как случайную выборку: пожитки были просмотрены у крестьян, живших в одном строении на Васильевском острове в Санкт-Петербурге, часть крестьян, вероятно, были неграмотные, и тем не менее у пятерых обнаружили заговоры⁴.

О распространении суеверий в армии, кроме известных нам следственных дел двух десятков солдат и солдатских женок, свидетельствует доношение первого иеромонаха флота Маркела Родышевского, датированное 10 октября 1721 г. В нем испрашивается о дозволении отбирать у морских и сухопутных офицеров и солдат «суеверные книжицы, творящие тщету христианскому спасению»⁵.

Вероятно, более полный материал о распространении магических практик на местах могли бы дать донесения епархиальных архиереев, поступавшие в Синод дважды в год в соответствии с указом 1737 г. Однако, как выясняется, доношения приходили нерегулярно, являли собой по большей части отписки, слабо отражающие состояние дел⁶. В доношении суздальского епископа Порфирия от ноября 1754 г. о подобных рапортах сказано: «А в епархии моей по данным из монастырей и от старост поповских и из духовных правлений доношениям, хотя никаких суеверий прошлого 1751 от июня по генварь месяц 1752 года не показано, обаче крайнейше в худом (как усматриваю) по болшей части находится состоянии». Положение дел, описанное Порфирием, даже со скидкой на риторический запал иерарха весьма показательно: «Множайшие вдалися волшебствам, чарованиям, кол-

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 27. Д. 51.

⁵ Там же. Оп. 1. Д. 522. Ср. с данными о беспокойстве Военной коллегии относительно распространения магических «суеверий» в армии 1725 г., приводимыми А. С. Лавровым (Колдовство и религия в России. С. 359).

⁶ Например, в 1751 г. лишь ростовский, архангельский, суздальский и переяславский епископы отписали в Синод о 7 «суевериях», остальные 21 архиерей отметили, что в их епархиях «слава Богу все добре» (РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 3). О малой информативности и недостоверности донесений епархиальных архиереев писали многие исследователи. См., например: *Freeze G.L. Institutionalising Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia: New Histories for the Empire / Ed. by J. Burbank, D. C. Ransel. Bloomington & Indianapolis, 1998. P. 224.*

дунствам, обаяниям, что едва каковы дом во граде и в окрестных селех обрестися может, в котором бы от такового сатанинского действа плачевных не было случаев...», а в духовном суде «ни изследовать о том, ни изыскивать никаковым невозможно образом, понеже все страхом одержими, чтоб безгодно не пропасть смертию..., не точию доносить на таковых злодеев (чародеев), но ни языка отверзти не смеют»⁷.

Порфирий не являлся исключением в своей епархии, боясь порчи, он просит перевести его от «толь злаго народа», ибо «сам за порог или в церковь [!] выйти» страшится⁸. Суздальский архиерей Порфирий, дойдя до крайности от козней «злаго народа», утверждал, что и в его епархии трудно найти дом, где бы не занимались волшебством. Но почти так же говорила о Малороссии в период следствия по делу Салтыкова украинская знахарка Настасья Остафьева, уверяя, что магическими практиками владеет каждая малороссийская крестьянка.

Очевидно, что при возбуждении дел о волшебстве следствие интересовали далеко не все магические практики и гадательные приемы, бытовавшие в России этого времени. Кажется, что многие приемы лечебной и предохранительной магии с древности органично вросли в «структуры повседневности» и не воспринимались как «противные» христианину и члену социума. Поэтому при анализе судебно-следственных дел XVIII в. мы не вправе говорить о репрезентативности источника по отношению ко всей совокупности существовавших магических и гадательных практик. Наши материалы дают ключ к пониманию только того, какие из этих практик окружающие (доносители и свидетели) и власти считали запретными.

Так, приблизительно в 13% обнаруженных «волшебных» дел в качестве обвинений выдвигается пользование гадательными приемами или прогностическими текстами для предсказания будущего и узнавания причин болезней, для поисков краденого, для того, чтобы избежать возможных неудач и отличить дни и часы «добрые» от «злых»...

Вместе с тем вовсе не представлены обвинения в широко распространенных девичьих гаданиях на жениха, приуроченных к календарным циклам (святочных, купальских и др.), не найдены также обвинения по поводу толкований снов и гаданий на картах. Подавляющее

⁷ Смиланская Е. Б. Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в истории России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 257–258.

⁸ Там же. С. 258–260. Почти в тех же словах в 1769 г. писал устюжский епископ Иоанн в связи с делом о чародеях их Яренской волости о том, что от колдовства «весьма многое число людей страждут», «особливо женска пола в хороших купеческих домах» (РГИА. Ф. 796. Оп. 49. Д. 355. Л. 48, 57).

большинство следственных дел с обвинениями в гаданиях датируется первым шестидесятилетием XVIII в. До 1765 г. изданий гадательных книг на русском языке не выходило (если не считать таковым Брюсов календарь, впервые напечатанный в 1709 г.), а ходившие в рукописях различные гадательные сочинения или такие «улики», как гадательные жеребейки, кости, бобы, становились поводом для сыска и следствия. Со второй же половины 1760-х гг. сонники, оригинальные и переводные гадательные книги для «развлечений», с комментариями в заголовках типа «новейший гадательный способ, служащий к невинному увеселению людей обоюбого пола»⁹, — становятся едва ли не одними из самых популярных чтений и выдерживают по несколько изданий¹⁰. И если на местах и в 1770-е гг. магистраты и консистории были готовы возбуждать следствие по поводу каждой найденной гадательной тетрадки, то центральные власти, включая Синод, к рассмотрению подобных дел уже оставались равнодушны¹¹.

Следственные материалы сохранили целый ряд записей о русских гаданиях XVIII в. Наиболее подробно представлены показания по поводу гаданий о пропавшем или спрятанном: людях, вещах и кладах, животных. Как уже упоминалось, Петр Салтыков заставлял «глядеть в воду», стремясь узнать судьбу брата. Крестьянин Агафон Усов около 1737 г. научился гадать о пропавшей вещи при помощи монетки, опять-таки опущенной в воду. Он смотрел, не пойдет ли «от оной копейки... подобие дыма»; если видел это, то «покраденные деньги или что другое могут найтятся». Гадание сопровождалось словами: «Господи Иисусе Христе Сыне Божии наш, помилуй нас, как солнце на земле светит, також-де и мне, рабу, о загаданном было светло»¹². Известно было, что «о пропаже ворожил» крестьянин Петр Филатов, но способ гадания в деле не описан¹³. Зато, когда у игуме-

⁹ Египетский оракул. М., 1796.

¹⁰ Об этом подробнее см.: *Wigzell F. Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765.* Cambridge, 1998.

¹¹ Например, на предложение Коломенского магистрата «купца Михаила Скачкова в имени и употреблении суеверной гадательной тетрадишки к надлежащему следствию, от Коломенского магистрата сыскав, в Консисторию прислать...» Синод дал резолюцию: «о... коломенском купце Скачкове следствия не производить» (РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 322).

¹² РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 436. 1746 г.; РГИА. Ф. 796. Оп. 26. Д. 363. Подробнее см.: *Голикова С. Деревенский колдун: Дело Агафона Усова // Родина. 1993. № 4. С. 102–103; а также нашу публикацию в кн.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 148–149. «Смотрел в воду» при поисках краденого и беглый ярославский крестьянин Иван Старачков, за что был приговорен в 1792 г. совестным судом к покаянию и изучению Катехизиса — РГИА. Ф. 796. Оп. 73. Д. 113.*

¹³ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 2668. 1752 г. Л. 10 об.

на Суздальского Кузьминского монастыря Симона пропали жеребенок и журавль и игумен просил безместного дьячка Никиту Васильева, «чтоб тот сыскал такова человека, чтоб кто о той пропаже поворожил. И он, Никита, сказал ему, Симону, что он ворожить умеет», в Тайной канцелярии смогли записать подробности «развода» жеребейками: «По прозбе-де ево, игуменскоѣ, он, Никита, нарезал жеребейками хлеба сорок один жеребеек и розводил с ним, игуменом, вместе и сказал ему он, Никита, что тот жеребенок и журавль найдутся, и в то время, как они ворожили, в келью к себе он, игумен, никого не пускал... А видал-де он, Никита, что таким образом разводят вотчины Черкасского села Ивановского коновалы..., которые ходят по разным местам, лечат лошадей, и у него, Никиты, те коновалы были и разводили у него, нарезав ис хлеба таких же жеребейков и раскидывая на три части, и разваживали, и ему, Никите, сказывали, что которая часть будет больше, и о чем-де загадаешь, по той болшей части збываетца...»¹⁴.

Гадание жеребейками считается одним из простейших способов предсказания, не требующих часто ни обращения к прогностическим книжным текстам, ни сложного «инструментария»¹⁵. Жеребейки, нарезанные из хлеба, могли заменяться деревянными¹⁶, вместо жеребеек «разводили» черносливыми косточками¹⁷, а также бобами¹⁸ или даже кусочками редьки¹⁹. Порой, в самых ответственных

¹⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 82. Л. 162 об.–163. Документы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 266; Оп. 6. Д. 30. 1720 г. Материалы частично опубликованы (Лауров А. С. Колдовство и религия в России. С. 367, 121 и др.).

¹⁵ Ryan W. F. *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park, Pennsylvania, 1999. P. 322–323.

¹⁶ У колодника Артемия Хотеева Рогаткина «явились деревянные шеснатцать до одной большой с разными рубежками жеребейки» (РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 237. 1757 г.).

¹⁷ Так в Петербурге с помощью сливовых косточек ворожила об украденном жене госпитального служащего Прасковья Яковлева Бабурина в 1767 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 116).

¹⁸ В 1781 г. выяснилось, что в течение десятилетия крестьянин Пинежской округи Никифор Карелин славился «в кидании бобов для открытия воровских дел» (РГИА. Ф. 796. Оп. 62. Д. 137).

¹⁹ По показаниям Евдокима Калмыкова-Карамшина: «...видал он (у живущаго в вотчине полковника Языкова в Черном уезде в селе Николском у Ингермоланского полку отставного солдата Захара Сулова, которой в 743 году умре), как он переводил бобами, и он-де Евдоким в нынешнем 745 году в генваре месяце, вспомя то, нарезал из ретки сорок один кусок и переводил так... как и оноѣ салдат...». При этом Евдоким пытался воспроизвести и гадательную таблицу: «хотя перенять [как? — оборвано]... оноѣ салдат переводил, токмо во оноѣ силы никакой он и по ныне не знает, а оноѣ-де чинил с простоты своей» (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1012. 1745 г. Л. 13).

жизненных ситуациях, бросали жребий еще более простой — из двух лучинок: так «ворожили лучиною» крепостные девушки Ефимья и Матрена, которые не могли поделить дворового Андрея²⁰.

Гадание жеребейками, вероятно, относилось к числу широко распространенных приемов²¹; такое гадание «для себя» не воспринималось как запретное, а потому владевший деревянными жеребейками колодник Артемий Хотеев Рогаткин, приписанный к заводам Выгозерской волости, недоумевая, что жеребейки отобрали в качестве улики, объявлял, «что оные [жеребейки. — Е. С.] держал он сам собою ко угадыванию случившагося, иногда каковых либо для себя нужд, а не для чего другого»²². А за 35 лет до Рогаткина живший в Петербурге отставной солдат Иван Красков показал почти в тех же словах, что «ворожил жеребейками о здоровье и о смерти, и о других домашних нуждах, а другим не ворожил»²³.

Были и способы гадания, которые подразумевали «знания», доступные далеко не всем. Известны гадания знахарей, «узнающих» причины болезни: московский ворожей рыбак Максим Афанасьев «гадал по руке», ставя диагноз солдату Алексею Григорьеву, страдавшему падучей и страшными видениями²⁴, другой московский «лекарь», живший у Никитских ворот Илья Григорьев Грачев, «взяв кости, бросил по столу, и потом, взяв незнаемо какую книшку, и в ней смотрил», прежде чем назначить лечение²⁵.

Из новшеств, получивших распространение в XVIII в., но, видимо, только в городе, было гадание на кофейной гуще²⁶. Такой способ гадания в 1747 г. приписывал дворовый помещику (кажется, лож-

²⁰ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 2. Д. 4470. 1702 г.

²¹ Жеребейки оказались, например, в кармане у попа Емельяна Семенова вместе с «волшебной тетрадкой»; поп, правда, утверждал, что «жеребен употреблял при разделе покосов», но ему не верили (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 539. 1739 г.).

²² РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 237. Л. 3–3 об.

²³ Там же. Оп. 4. Д. 18. 1723 г.

²⁴ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14309. 1708 г.

²⁵ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 934. 1743 г. Л. 3 об. Книжка при аресте Грачева была освидетельствована и оказалась Лечбником без каких-либо гадательных статей, поэтому остается загадкой, как раскинутые кости помогли поставить диагноз (подробнее об этом см. далее). Ср. с постановкой диагноза выходцем из Поморья Евтифеем Марковым: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 111–112.

²⁶ См. об этом: Сатирические журналы Н. И. Новикова «Трутень» 1769–1770, «Пустомеля» 1779, «Живописец» 1772–1773, «Кошелек» 1774 [Тексты] / Сост. П. Н. Берков. М.; Л., 1951. С. 140; *Ryan W. F.* The Bathhouse at Midnight. P. 113; *Wigzell F.* Reading Russian Fortunes. P. 42–43.

но)²⁷, а в 1799 г., обиженный за увольнение поручик Кемпен сообщил офицерам слух о том, что цыганка ворожила на кофе Павлу I²⁸.

Гадания с помощью книжных текстов или гадательных таблиц сохраняли в первой половине XVIII в. преимущественно архаические и средневековые черты; новые европейские переводные гадательные сочинения получили распространение, видимо, только во второй половине века, а в первой половине — гадали по Псалтыри, Гаданиям царя Давида, Рафлям, Аристотелевым вратам, вчитывались в Сказание о днях добрых и злых, Гадание пророка Валаама премудрого, Трепетник и прочие древние тексты различного происхождения. Хотя с XIV в. гадательная литература вносилась в русские списки Индекса ложных и отреченных книг, а к XVII в. в Индексе насчитывалось уже более 20 названий гадательных сочинений²⁹, в XVIII столетии эти сочинения продолжали хранить и переписывать³⁰.

Симбирский посадский Яков Яров раскидывал костями по Гадательной Псалтыри: «По гадательной книшке по псалмам псалтырным, куда в путь ехать, кидал костями с точками, как кость падет, так и в книшке присматривал»³¹. При аресте суздальского игумена Кузьминского монастыря Симона у него нашли: «В тетратках одна в четверть листа киноварью и с чернилами полуустановом, в ней писанных четырнадцать листочков, а в заглавии написано, что та книга, глаголемая Врата Аристоте[левы] премудрые Александра царя Македонского, прообразует многие премудрости разумети и смотрети, и знати мудрости единому или двум крепким, а многим не поведати; потом и указ, как по той книге ходить и разводить костми, и многие писаны загадки и знаки, ...и на те гадания после точек отповеди...». Другие «тетратки» Симона названы как Стихи из Псалтыри «в осуху на 123 листочках», «а на те стихи сказание такое ж гадательное»; или Тетратки в четверть листа скорописные «Книга глаголемая... пророка Валаама волхва, сице последствует и проразумеет и прообразует изощренны премудрости и философства, потом многие гадание писанные пятьдесят листочков да пять листочков простых», причем

²⁷ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1144. 1747 г.

²⁸ Там же. Оп. 2. Д. 3362. Подробнее см. ниже, гл. 6.

²⁹ Кобяк Н. А. Индексы ложных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54.

³⁰ «Малой антологией» таких текстов является Сборник 1730-х гг. из Библиотеки Казанского университета, изданный нами: Отреченное чтение в России XVII–XVIII в. С. 322–364.

³¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 328. 1740 г. Л. 2–5 об. О гадании по Псалтыри см.: *Снегиревский М. Н.* 1. Гадания по Псалтыри // Из истории отреченных книг. СПб., 1899. (Памятники древней письменности. Т. 129).

тут же «тетратка в осьмуху», писанная полууставом на 8 листах, названа «Гадание пророка Валаама премудрого гадательныя и странныя»³².

Через 25 лет после ареста Симона с гадательными тетрадами в суздальском Кузьминском монастыре, в том же Суздальском уезде (недаром, видно, в нем так неуютно чувствовал себя владыка Порфирий!) у попов и дьячков, арестованных по подозрению в хлыстовстве, снова находят целые библиотеки заговорных и гадательных сочинений. В 1745 г. у дьячка Старинской волости Воскресенского погоста Прохора Васильева были найдены 27 тетрадок и отдельных листов с заговорными (в том числе из Лечебника) и гадательными текстами. В числе гадательных в описи упомянуты: «17. Тетрадь гадательная в четверть на дватцети четырех листах, ...тетрадь имеется писана о травах и о болезнях, а в конце оной на осми страницах писаны заговоры... 19. Две тетради гадательных — первая вполдесть на двенатцети листах ветха, вторая в четверть на четырнатцети листах в возглавии у оной подписано Тетрадь гадательная... 25. Записка о злых днях на одном столбце; 26. Записка гадательная на четвертном листочке на одной стороне, а другая порозжая». У брата Прохора старинского попа Григория Васильева нашли «Тетратку в четверть, в ней писано о злых днях оная на четырех листах кругом», а у священника Прохора дьяконова сына Ефима Андреева нашли пятнадцать тетрадок и писем с заговорами, повестями, загадками, в том числе так описаны тетради с гадательными сочинениями: «1. Тетрадь гадательная писана на четырех листах полудестевых, в возглавии оной круг, в нем литеры, наверху подпись, а в середине изображен крест; 2. Тетратка ж гадательная в осмью долю листа, в ней дватцеть пять листочков все писаны — оная тетратка весма ветха; 3. Тетратка в четверть о звездах и о планетах, в ней писанных дватцеть девять листов..., у той тетратки заглавия не имеется... 14. Листочик вполдесть, писано на нем о злых днях и часах...»³³. Тогда же в 1745 г. древнее прогностическое «Сказание о днях добрых и злых» было найдено у дворового Калмыкова-Карамшина. Калмыков показал: «Оное-де письмо имеетца у него, Евдокима, с 736 году, которое он списал Новасилскаго уезду села Судбищи у дворянина Ксенофонта Иванова сына Рогачева в бытность ево в Воронеже, на квартире оно-

³² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 82. Л. 47 об.—48. Когда в 1720 г. в келье Симона был произведен обыск, Симон от страха перед обыском все гадательные тетрадки выбросил в нужник (Л. 162 об.—163).

³³ Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 6. Д. 494. 1745 г. Л. 7—8; 59—59 об. Вероятно, в этом списке фигурируют такие прогностические тексты, как Колесо фортуны, Планетник и «О днях добрых и злых».

го Рогачева, по прозбе ево, Калмыкова, по знакомству со оным Рогачевым не для чего иного — толко для знания, по которой он, Карамшин, и исполнял, и в те месяцы и числа, как выше сего показано, в дорогу и никуда не ездил, признавая за истину»³⁴.

В документах о вологодском попе Алексее Иванове сохранилась копия 1721 г. костного развода, близкого по типу разводу XVII в. холопа Пимена Калинина³⁵, копия Алексея Иванова названа «Созмышление полских казаков»³⁶. В остальных случаях списки гадательных сочинений в документах следствия заменены «глухими» заглавиями: «Гадательные статейки» нашли у попа Петра Иванова³⁷, гадательная тетрадь в 24 листа обнаружена была у вологодского попа Григория Федорова³⁸, при обыске по делу дьяка Василия Васильева у переплетчика Саввы Григорьева нашли якобы принадлежавшую ученику математической школы книжку «в переплете в полосмухи гадательную, писана полууставом с красными слова, в ней тритцать три листа с полустраницею»³⁹. Какими были эти сочинения, уничтоженные по окончании следствия, определить вряд ли возможно.

В первой половине XVIII в. рядом со старыми костными разводами находят распространение и новопереводные гадательные книжки. Так, у симбирского дворянина Дмитрия Смолкова при обыске по политическому делу нашли следующие гадательные рукописи, якобы доставшиеся ему от утонувшего крестьянина Фирса Турлакова:

— «Тетрадь в осьмуху листа, в которой в начале написано: Новая книга к гаданию костми увеселительная, заключает в себе 50 статей всяких и забавных, к гаданию, тщанием от воинства российского плененных светскаго [т. е. шведского. — Е. С.] диалекта на славенской диалект переведены в Стекголме 176-м году, на тритцати пяти листах;

³⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1012. Л. 12–13. Подробнее см.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 145–148. Часть материалов этого дела опубликованы также: Михайлова Т. В. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII века // Вестник молодых ученых. Серия «Исторические науки». СПб., 2000. № 5. С. 38–39.

³⁵ Мордовина С. П., Станиславский А. Л. Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина // История русского языка. Памятники XI–XVIII в. М., 1982. С. 321–336.

³⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 9. Д. 644. Л. 5–5 об. Изд.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 119–120.

³⁷ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 978.

³⁸ ГАВО (Вологда). Ф. 496. Оп. 1. Д. 926. Л. 2–8.

³⁹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1409. 1721 г. Л. 161. Дьяк Васильев сам тоже признавался, что костыми гадал в разных случаях, однако следствие гадательные практики дьяка не сочло преступлением.

— Тетрадь в восьмуху листа, обозначенном же Гаданию костей, писанная на трех листах с страницю...

— Тетрадь в осмуху листа, писанная полууставом, о взводе новых костей, до всякому гаданию Давидовых мудростей надлежит, ничем, токмо до смерти во всяком стихе, и о протчем, на осми листах...

— Тетрадь в осмуху листа и гадании царя Давида, имения и владении добра многа с великою радостию и веселием и о протчем, на тринацати листах со страницю⁴⁰...

— Тетрадь в половину осмухи листа о проявлении знамения иسرائялтьском о соблюдении их от всякого зла, и о бытии во всяком месяце по два дни злых, в них же не сеяти, ни садити, ни крови пушати, ни портища кроити, ни в новой дом итти, ни свадьбы творити, ни купли деяти, ни дом строити и о протчем, на пяти листах⁴¹...

— Тетрадь в половину осмухи листа о думании и гадании, чего желает, и о житии на свете с великою радостию и веселием и о протчем, в которой писаны и иностранными литерами на 16 листах⁴².

Понятие «ворожба» имело в русской традиции двойное значение. Наряду с мантическими приемами, с присущим гаданию стремлением *заглянуть* за пределы доступного человеку знания, за временные границы и *угадать* судьбу⁴³, будущее, понятие «ворожба» включало в себя и *чародейство*, магию, цель которой — *влиять* сверхъестественным образом на тот или иной материальный предмет или явление⁴⁴. Магия создана традицией и основана на уверенности челове-

⁴⁰ Тексты Гадания царя Давида, иногда ошибочно атрибутируемые как Рафли, неоднократно издавались. См.: *Пытин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, изданные Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Т. 3. С. 161–166; *Рыбников П. Н.* Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910. Ч. 4. С. 248–250; см. также: *Ryan W. F.* The Bathhouse at Midnight. P. 323.

⁴¹ Ср.: В. Н. Перетц опубликовал текст «О злых днях лунных, их же стерегися, яко лютаго зверя, сии бо дни суть зли, порочны бо есть, отнюдь никоковаго дела в [них?] не поставлять и крови не пушай, зло бо наглая смерть бывает», и текст, озаглавленный: «Во святой книзе, рекомой Библиа, Господь Бог Израильтетским людем, для пользы всякому православному христианину прояви из облак и дыма в каждом месяцы по два дни зело черни, опасни и злонравни, в няже и крови не пускати, и зуб не дергати, и дети не раждати, кафтанов вновь не шити, на охоту не ходити и ничего никак ни учиняти; онии дни озлобления и треклятия суть сия...» (*Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды. II. К истории Лунника. СПб., 1901. Т. 2. С. 29, 110).

⁴² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 622. 1738 г. Л. 37–39 об.

⁴³ Так, полковник Иван Борозна «для ворожбы посылал... пять крат к глуховской жительнице к бабе Марине будет ли он свободен ис под кардула, будут ли ево бить, ежели де писано о нем в СПб, будет ли какое ответствие, не будет ли дом ево заарестован, вторительно не будут ли ево бить» (Там же. Д. 403. 1734 г. Л. 2 об.).

⁴⁴ *Токарев С. А.* Сушность и происхождение магии // *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 404–506.

ка в том, что он обретет прямое господство над природой, если только будет знать управляющие природой магические законы⁴⁵.

«Ворожей» — маг (ведьма, колдун, ведун, чародей и т. д.) в России XVIII в. имел свой, богатый и разнообразный набор ритуальных действий и текстов.

Как уже отмечалось, в подавляющем большинстве случаев свидетельством «волшебства» и главной уликой при розыске по обвинению в колдовстве в России XVIII в. становился *текст заговора*.

Заговор переписывали со слов, передавали по памяти, копировали из сборников и отдельных «заговорных писем», «грань между устной и письменной традицией легко переступалась»⁴⁶. Об устном способе бытования заговора как жанра фольклора свидетельствует обилие вариантов внутри одного заговорного типа. Но к записанному на бумаге заговору документы зафиксировали особое отношение⁴⁷: ношение заговорного письма могло приравняться к произнесению магических слов.

Имеющийся в нашем распоряжении материал примерно 240 следственных дел о волшебстве позволяет рассматривать такие функции заговоров в XVIII в.:

Заговоры на власть для умиловления власть имущих (около 20% следственных дел);

Лечение с наговором (свыше 30% дел);

Любовная магия с использованием *присушек, отсушек, заговоров от невестанихи и проч.* (около 16% дел);

Порча (вредоносная магия) и предохранение от порчи, в том числе в свадебном обряде (около 15% дел).

Кроме перечисленных, в следственных делах сохранились единичные сведения о хозяйственной магии, магических способах поиска кладов, заговорах ружья и пуль.

⁴⁵ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С. 21.

⁴⁶ Громыко М. М. Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX вв. Новосибирск, 1975. С. 97.

⁴⁷ О взаимодействии устных и письменных форм фольклора интересные соображения высказывает С. Е. Никитина (*Никитина С. Е.* О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 149–161). О соотношении устной и письменной форм бытования заговора в России XVII–XVIII вв. см. также: *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов. М., 1994. С. 100–112; *Соболева Л. С.* Рукописные заговоры в собраниях Екатеринбурга // Религия и церковь в Сибири: сб. научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1992. Вып. 3. С. 5–38; *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 99–102.

В круг магических предметов, подвергавшихся гонению, входили обереги и талисманы: различные корешки, «детская родильная рубашка», «замочная трава» для искания кладов или земля с могил. Любой непонятный предмет, обнаруженный в чем-либо скарбе, мог стать причиной длительного процесса. И хотя суд XVIII в. больше боялся *ядовитых* корешков и трав, ношение при себе безобидных корешков, освидетельствованных медиками, приводило к наказанию даже детей⁴⁸.

Граница между заговором и талисманом была весьма подвижной, как и не существовало жесткого различия между устной и письменной формами существования заговорных текстов. Так, однажды списав заговор для удачи на охоте, Можайский подьячий Сергей Кропучин использовал его как талисман — на охоту заговор брал, но, по его словам, не произносил⁴⁹. *Неграмотный* казак Семен Слинкин просил переписать ему заговор от ружья полуустановом — «авось не в какое время сгодится»⁵⁰. Так же поступил *неграмотный* колодник Артемий Рогаткин, который просил переписать заговор-присушку, но Рогаткин при этом весьма удивил следствие, ибо намеревался *учиться грамоте* по своей заговорной книжке: «что ж в ней [книжке с заговорами-присушками. — Е. С.] сверх касающегося до женскаго полу к блудодеянию приличества писано, все, конечно, не знал для того что [он] в грамоте писать и читать (кроме одного что имя свое написать и то чрез немалую нужду) не знает, а только держал оную для охоты той, что имел намерение и крайнее желание учиться в грамоте, и по изучению написанное в ней — будет ли оно на ево ползу и не противно ль чему другому — присмотреть»⁵¹. Впрочем, *неграмотный* ладожский крестьянин Спиридон Дашков, кажется, тоже принес в дом «письменные тетрадки с заговорами... и отдавая сыну тетрадки, велел для науки письма с них списывать»⁵². Известны случаи, когда заговоры находили вписанными в Буквари: в июле 1750 г. «волшебная тетрадка» была найдена пришитой к печатному Букварю у капитанармуса Белгородского полка Булавина⁵³.

⁴⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 702; *Есипов Г. В.* Приворотный корешок // Исторический вестник. 1888. Т. 28 (Июль). С. 660.

⁴⁹ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 222. 1736 г. Л. 18.

⁵⁰ Там же. Д. 535. 1738 г. Л. 6.

⁵¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 237. 1757 г. Л. 3–3 об.

⁵² Там же. Ф. 796. Оп. 13. Д. 107. 1732 г. Цит. по: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1902. Т. 12. Стб. 185–186.

⁵³ ГАКО. Ф. 20. Оп. 1. Д. 6. 1750 г.; *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902. С. 93–94.

Данные о хранении списка заговора при себе неграмотным владельцем сопоставимы с обычаем ношения молитв в ладанке. Этот обычай по своему типу относится к вербальной магии и связан с особым почитанием сакральных письменных знаков, с восприятием букв как персонифицированных символов⁵⁴. Впрочем, точки сопоставления/противопоставления молитвы и заговора разнообразны. Многочисленные исследования, посвященные сравнительному анализу канонических и апокрифических молитв и заговоров, показали, что различия зачастую кроются в принятии тех или иных текстов Церковью, а не в содержании самих текстов. Пользователь заговора, и об этом пойдет речь в главе 5, часто не находил отличий и произносил заговорную формулу как молитвенную, не помышляя о грехе.

Таким образом, магические знания, сохраняясь в памяти общины, семьи, передавались из поколения в поколение теми же каналами, что и другие составляющие традиционной культуры. Включенные при этом в структуры христианского этоса, они нередко становились частью допускаемого церковью ритуала, а потому или вообще не были «отреченными», «запретными», или не ассоциировались с «греховным»⁵⁵.

Однако «повседневные» магические практики в массовом сознании всегда были отделены от «волшебства». «Настоящим» волшебством мог владеть «знатливый» человек, волшебник, колдун, ведун, чародей⁵⁶.

⁵⁴ Тульцева Л. А. Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. 1978. № 3. С. 31–46; Ryan W. F. The Bathhouse at Midnight. P. 228–254, 309–311.

⁵⁵ Вопрос о раздвоенности отношения православного христианина XVIII в. к магическим практикам требует специального внимания и будет подробнее рассмотрен ниже.

⁵⁶ О значении терминов см.: Вишгорова Л. Н., Толстая С. М. Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 297–301; Левкиевская Е. Е. Колдун // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 528–534.

Вывести образ типичного русского колдуна XVIII в. значительно легче по литературным источникам, чем по материалам следственных дел о колдунах.

По судебной-следственной документации далеко не всегда удается отличить человека, старающегося самостоятельно воспользоваться приобретенным магическим знанием от знахаря-профессионала, а знахаря (лекаря) от волшебника («знающего» не только о естественных способах лечения). К тому же и различия между «добрым» волшебником и «злым» (колдуном, «портуном») оказываются не менее призрачными¹.

Задавшись аналогичной целью нарисовать «идеальную ведьму» на более массовом западноевропейском материале периода «охоты на ведьм», британский исследователь Роббин Бриггс также был вынужден признать, что сказочный образ ведьмы мало соотносился с тем, что рисуют инквизиционные допросы. Особенности внешнего облика человека, безусловно, могли провоцировать подозрения, но главной отличительной чертой ведьмы была не ее внешность, а ее «чуждость» в своем социуме, противостояние другим членам общины: «Ведьма — воплощение „чужого“, человека, предавшего собственную натуру и ставшего агентом зла. Вера в таких существ и такую связь со злом одинакова во все времена и на всем свете»². По наблюдениям Бриггса, народный образ ведьмы — образ женщины, движимой злобой, не знающей настоящего чувства соседства и принадлежности к общине, не желающей прощать, давать отсрочки долгов. Однако такой образ складывался в общине не при первой встрече с «подозрительной» старухой, а часто после длительной истории со-

¹ Ср.: Харитонова В. И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. Гл. 2—5. В новейшей зарубежной литературе также высказаны существенные замечания о призрачности отличий в реальной жизни между «добрым» и «злым» волшебником (Briggs R. *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London, 1996; Ryan W. F. *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park, Pennsylvania, 1999. P. 68—93; Worobec C. D. *Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia*. DeKalb, 2001. P. 66—67.

² Briggs R. *Witches and Neighbours*. P. 3.

существования, недовольства, наблюдений за ее поведением. Поэтому народные описания ведьмы, отмечает Бриггс, трудно типизировать, внешность ведьмы совсем переставала играть роль тогда, когда обвиняли детей ведьм, чтобы те разделили ответственность матерей³.

В Средней России XVIII в. соседи могли описать колдуна следующим образом (речь идет о наследственном волшебнике, коломенском дьяконе Андрее Дионисьеве): «Состояния он весьма нехорошего, по часту незнаемо куда без ведома священников имеет отлучки и из оных возвращается в ночное время иногда один, а иногда с неизвестными людьми, тако ж и незнаемо какие люди в дом к нему часто приезжают, часто также дьякон находится в пьянстве и непослушании, по должности неисправен и священникам наглые озорничества чинит»⁴.

Попытки выделить типические черты русского волшебника первой половины XVIII в., предпринятые А. С. Лавровым, дали следующие результаты: русский колдун «чаще всего темноволос, с темными (черными) глазами и смуглой кожей», в идеале получает знание по наследству от родителей; в отличие от знахаря колдун часто бывает «чужим» (солдатом или для горожанина — жителем сельской местности, а для крестьянина — человеком неземледельческого труда: коновалом, мельником, пастухом⁵); наконец, русский волшебник XVIII в. значительно чаще мужчина, чем женщина⁶. Эти «типические» черты, к сожалению, описанные по единичным примерам, можно дополнять и корректировать, впрочем, тоже на основании немногочисленных данных, полученных под угрозой пытки и наказания, когда представления о реальном перепутывались с мифологическими, а структурные связи внутри создаваемой картины могли вообще навязываться следователем, проводившим допрос⁷.

И все-таки, учитывая специфику информации сыскных дел, не всегда принимая «на веру» рассказы о «реальных» колдунах и их магических практиках, мы с известной осторожностью можем доверять им как источнику, отразившему существовавшие в XVIII в. мифологические представления о том, кто мог стать колдуном, как становились волшебниками, откуда происходили их «знания» и «сила».

³ Ibid. P. 25.

⁴ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Пг., 1914. Т. 50. 1770 г. Стб. 521.

⁵ Мы бы добавили еще — рыбака.

⁶ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 89–132.

⁷ О структурировании во время допросов унифицированной картины колдовства в Западной Европе см.: Rowland R. «Fantasticall and Devilishe Persons»: European Witch-beliefs in Comparative Perspective // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 161–190.

Где и как получали колдуны и колдуньи магические «знания» и «силу»?

Этот вопрос задавался на следствии каждому обвиняемому; и ответы позволяют приблизиться к «идеальной» (частично, вероятно, придуманной для избавления от наказания, но казавшейся вполне правдоподобной) истории «магического обучения».

Представления о передаче магического знания внутри семьи, «от своего», по имеющимся в нашем распоряжении материалам XVIII в., пожалуй, являются наиболее распространенными⁸. От «вотчима» научился якобы волшебству проходивший по делу Салтыкова Гавриила Сарычев, «от отца», по собственным показаниям, учились олонекский крестьянин Сергей Михайлов⁹, крестьянин Белозерского уезда Лука Игнатьев¹⁰, подмосковный крепостной Петр Яковлев¹¹, малороссиянки Настасья Остафьева¹² и Ксения Шаповаленкова¹³; колдовством занимались коломенские дьяконы отец и сын Дионисий Федоров и Андрей Дионисьев¹⁴. Нижегородский крестьянин Андрей Тимофеев сын Пердун так рассказал о получении «знания» от отца: «Изучен он, Пердун, отцем своим... крестьянином Тимофеем Кузминым с такова случая: когда-де тот ево отец был жив, то-де... наговорными речами многим людем... от... дьявольской силы нападения помогал, и теми речами, наговаривая на воду и давая пить, ту дьявольскую силу отгонял, и видя он, Пердун, что тот ево отец теми наговорными речми многих от вышепомянутой дьявольской силы избавляет, и многия люди для того призывают ево к себе, желая и сам то иметь, просил оного отца своего, чтоб он и ево, Андрея, тому изучил, по которой ево прозбе тот ево отец пред смертию своею года за три ево, Андрея, вышеписанным наговорным речам и научил *изустно*,

⁸ Ср. с данными о династии колдунов Жегловых, опубликованными А. Т. Шашковым (*Шашков А. Т.* Якутское дело XVII в. о колдуне Иване Жеглове // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 83–88). О том, что во французской деревне и в XIX в. существовало представление, что колдуны получают демонические «знания» от отцов, см.: *Devlin J.* The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven & London, 1987).

⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 561. Об этом деле см. нашу публикацию в кн.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 137–138.

¹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 34. Д. 6. Л. 23.

¹¹ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 147. 1764 г.

¹² Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1852. Ч. 1. Л. 154.

¹³ *Михайлова Т. В.* Колдовские дела второй половины XVIII века // Историческая психология и ментальность. Эпохи. Соцнумы. Этноты. Люди. СПб., 1999. С. 316–318.

¹⁴ Там же. С. 313–314.

понеже он, Андрей, грамоте не умеет, а при том-де и вышеозначенной травы, называемой Адамова глава, дал десять соломин, а где оную траву тот ево отец взял и где она растет, он, Пердун, не знает... А при отдаче той травы оной отец ево приказывал ему, Пердуну, привязывать к таковым людям..., х коим диавольская сила приступает». Но сам Андрей Тимофеев уверял на допросе, что своему сыну «знания» он не передавал («тем наговорным речам, також и привязыванию означенной травы, как на людей и на скотов, того своего сына никогда он, Пердун, не учил»¹⁵).

Упоминание о наследовании «знания» от матери встречается реже (как и реже встречаются женщины-колдуньи в российской судебной-следственной документации XVIII в.)¹⁶. Зато есть сведения о том, что к колдовству и магическим действиям прибегали по материнскому совету или по совету сестры: так училась ворожить с отречением от Бога жена посадского человека города Дмитрова Домна Егорова («оная мать ее на другой день привела в дом свой незнаемо какую женку...»)¹⁷. По совету сестры пыталась уморить свою помещицу дворовая Ирина Иванова¹⁸.

В отличие от «своего» «чужой» хранитель и транслятор магического знания¹⁹ мог быть другой национальной и даже религиозной принадлежности: в первой половине века больше подозревали в колдовстве финно-угорских соседей²⁰, во второй половине XVIII в., как и в последующих XIX–XX вв., — цыган. Агафон Усов признался на следствии, что обучался гадать серебряной монеткой у *верхнеучетского «вотьяка»* Отина Иброша Глазова, а также у русских крестьян Сергея Савинова Костяева и Александра Калининкова Пивоварова,

¹⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213. Л. 24 об., 25.

¹⁶ О гендерной специфике — о преобладании в Средней России и на Севере мужского «профессионального» колдовства, а на Юге России и в Украине женского — написано довольно много; см., например: Славянские древности. М., 1995, 1999. Т. 1, 2 (статьи Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой «Ведьма» и Е. Е. Левкиевской «Колдун»); Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 115–123.

¹⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 31. Д. 24; подробно описано: Михайлова Т. В. Колдовские дела второй половины XVIII века. С. 310–311.

¹⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 2731. 1752 г. Л. 20.

¹⁹ О роли «чужих» и приписываемых именно «чужим» магических «знаний» см., например: Щепанская Т. Б. Магия в межэтнических контактах // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М., 1986. С. 137–143; Она же. Власть пришельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX — начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 72–101.

²⁰ О финно-угорском колдовстве см. подробнее: Сидоров А. С. Знахарство и колдовство у народа коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.

которые имели волшебную тетрадь и «равно с ним от одного Отина обучались точию волшебствовать»²¹. Салтыкову показалось, что и его знахарь Влас Маймист читал молитву «по-чухонски». В 1747 г. дворовый Василий Семаков для доноса на помещика использовал ложное обвинение в волшебстве: что тот призывал колдунов-«чухонцев»²².

Пятидесятилетний неграмотный крепостной Григорий Степанов Шилин в начале 1760-х гг. нашел колдуна-цыгана: выполняя заказ дворового, он отправился на поиски в город Венев на *торговую площадь*, где и встретил *цыгана*, и, «остановя ево, он, Григорей, ему объявил двороваго человека речи... и один на один просил ево, чтоб он тому человеку не может ли помочь, по которой ево прозвбе оной цыган, вынув из камзолного кармана, дал ему незнаемо какия... два корешка, котория имелись в воску, за что он, Григорей, тому цыгану дал три копейки»²³. В 1719 г. колдунья Ирина Рымщица также призналась в Преображенском приказе, что «еретичеству и волшебству училась она, Ирина, у цыганов в городе Одоеве»²⁴. У *цыганки* получил корешки «от зубной боли» и крестьянин Иван Иванов; в приговоре по его делу сказано: «оставя Творца и Бога своего и приняв суетную надежду, дерзнул сыскивать в той болезни помощи и от колдунки и волшебницы цыганской жены»²⁵.

В демонических видениях монаха Саровской пустыни Георгия Зварыкина почти «свой» московский слепец-знахарь, дававший «без пользы» «корешки в мешечке» и велевший носить их на шее вместе с *крестом* (sic!), направляет Георгия «для учинения лучшей пользы» к настоящему «знающему», который оказывается *немчином*. Этот «чужой» «немчин Вейц», живший якобы в Санкт-Петербурге, на поверку оказался воплощением дьявола, потребовавшего от Георгия богоотступничества (по рассказу Зварыкина, немчин Вейц *сорвал с него крест* и дал в услужение бесов)²⁶.

В рассказах о получении магического «знания» чаще других обвиняемые в колдовстве называли своими учителями людей таких профессий, как коновал, мельник и рыбак²⁷, новшеством

²¹ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 436. 1746 г.

²² Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1144. 1747 г.

²³ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4808. 1762 г. Л. 3 об.

²⁴ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 1272. Л. 8 об.

²⁵ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Д. 1753. 1756 г. Л. 138.

²⁶ 1734 г.: РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 5; ГАВО (Вологда). Ф. 496. Оп. 1. Д. 1395 (Вологодская духовная консистория); РГАДА Ф. 7 Оп. 1. Д. 370.

²⁷ Ср. с позднейшими материалами: *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. 7. С. 305; *Шенапская Т. Б.*

XVIII в. с развитием городской жизни становится фигура волшебника-дворника²⁸.

У коновалов учились Трофим Жеребец, вороживший Петру Салтыкову, дьячок Никита Васильев, раскидывавший жеребейками игумену суздальского Кузьминского монастыря Симону. Отставной солдат Выборгского гарнизона каргополец Иван Красков жеребейками гадал для себя по наущению *дяди его коновала*, который рассказывал, как пользоваться и травами²⁹. Крестьянин Семен Карпов сам был коновалом, хотя уверял, что никто его «волшебству» не учил³⁰. *Коновал* Масей «свободил» от любовной тоски дворовую Устинью Григорьеву³¹.

Рыбаки как практикующие волшебники встретились нам в следственных делах трижды: рыбаком себя назвал отставной солдат Гаврила Сарычев, наговаривавший на карты в деле Салтыкова; «торговал живою рыбою» нижегородский колдун Андрей Тимофеев, по прозвищу Пердун³², а за почти полвека до того в 1708 г. *рыбак* Максим Афанасьев пользовал страдавшего видениями и падучей солдата Преображенского полка Алексея Григорьева³³.

Мельница и мельник также фигурируют в делах о колдовстве не единожды³⁴: мельник Андрей Суханов предлагал наговаривать на траву для Минки Буслаева, чтобы приворожить помещика Тараканова, мельник-колдун Никифор Мокеев давал показания по делу

Власть пришьельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX — начало XX в.). С. 73, 83–86; *Она же*. Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (Северорусская зона, XIX — начало XX в. // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990. Вып. 1. С. 5–81.

28 Дворником в Москве был поморец колдун-знахарь Евтифей Марков в 1699 г. (РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 760. Л. 20), у дворника Тимофея Мокруши (родом крестьянина из Ростовского уезда) в Москве в 1720 г. получил корень «чтобы начальство было добро» тульский подьячий Павел Петров (*Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия // Материалы по истории медицины в России. СПб., 1906. Т. 3. Ч. 1. С. 754). Дворник Игнатий Никитич фигурирует в деле Салтыкова, дворник Тихон прикидывался колдуном певчему Семену Соколову (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1880. 1759 г.); дворник Сергей нашептывал заговоры в доме прапорщика Карновича (Там же. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930. 1753 г.).

29 РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 18. 1723 г.

30 РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5201. 1740 г.

31 Там же. Д. 293. 1737 г.

32 РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213. 1751 г. Л. 21 об.

33 РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14309. 1708 г.

34 О мельниках и колдовстве см.: *Померанцева Э. В.* Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 365). Тарту, 1975. Т. 7: Памяти П. Г. Богатырева. С. 91; *Славянская мифология: энциклопедический словарь*. М., 2002. С. 296–298.

дьяка Василия Васильева³⁵, мельником оказался колдун Марк Тихонов сын Холодов, вороживший для людей грузинского царевича Георгия³⁶; мельник-посредник повел к московскому слепому знахарю-колдуну мальчика Георгия Зварькина, в дальнейшем известного своим «знатем с бесами»³⁷. Мельника называл, вероятно ложно, капрал Николай Серебряков в качестве учителя богоотступничеству, и именно под *мельницу* спускался якобы капрал Серебряков для встречи с дьяволом³⁸. Мифологические представления о связи мельника с колдовством повлияли на ложный донос беглой крепостной княгини Марьи Бандерековой: беглая донесла, что княгиня просила у некоего «мельника Платона» стихи для привороту и отвороту, «чтобы во дворец ввалитца»³⁹. Наконец, *мельница* фигурирует и в деле о «черном» привороте: первое «блудное грехопадение» любовники — крепостные Степан Борисов и Авдотья Борисова — совершили именно «на мелнице... во втором часу ночи»⁴⁰. Вместе с тем мельница как место *обучения* колдовству встретила в наших документах только в показаниях 1759 г. рекрута Петра Гаврилова. В Тайной канцелярии он рассказал, что, живя у мельника елецкого купца Ивана Павлова, научился у него еретичеству: «верех черные травы, называемые микалаи, как ходить в воде, будто бы по твердой земле и не омочится, как речную воду отвесть, чтоб пошла вверх, как зделать или пустить на сухом пути толком близ болота воду, зделать, чтоб был на зоре великой туман; и чрез-де оное научение может он на прускаго короля и на всю ево армию навесь туман и подпустить воду, и самого короля взять живаго»⁴¹.

Характерно, что «чужой» чаще всего передает знание в традиционно считавшемся ритуально нечистом пространстве — в бане; в местах с устойчивой демонологической окрашенностью — на мельнице, в «чистом поле»⁴², а также там, где межэтнические и межконфессио-

³⁵ Об этих мельниках-колдунах в связи с магическими представлениями XVIII в. уже писал А. С. Лавров (Колдовство и религия в России. С. 98, 107–109).

³⁶ *Есинов Г. В.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 55–62.

³⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 5; ГАВО (Вологда). Ф. 496. Оп. 1. Д. 1395; РГАДА Ф. 7. Оп. 1. Д. 370; Оп. 15. Д. 36.

³⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 40. Д. 114. 1759 г.

³⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1081. 1746 г.

⁴⁰ Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 414. 1733 г.

⁴¹ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1958. 1759 г. Л. 2 об.–3.

⁴² По свидетельству Марка Холодова, его учил призывать демонов для управления мельницей и для снятия порчи «нищий Федор, а чей сын не знает, который назад тому с год умре» (*Есинов Г. В.* Люди старого века. С. 55).

нальные контакты были наиболее вероятны: на торгу или под караулом, в остроге⁴³.

Пронский купец Леон Попов показывал: «учился-де Леон тому волшебству, будучи в городе Чернавске в прошлой весне на ярмонке, бываемой на день Владимирския Пресвятыя Богородицы»⁴⁴; на ярмарке переписывает заговор и дьячков сын Степан Борисов в 1727 г.⁴⁵ В бане диктовал заговоры крестьянин Лукьян Сабуров, а записывал 12-летний поповский сын Иван Иванов⁴⁶. Тульский посадский Петр Бирюков показал, что ок. 1723 г. на свадьбе по наущению дружки в бане отрекся от Бога, отца с матерью, прилепил воск к кресту⁴⁷; в бане, по рассказу устюжанки Авдотьи Божуковой, к ней «пришел, диавол велел данными червями портить людей», и в бане же устюжанка солдатка Авдотья Пыстина, по ее «признанию», «сняв... крест и поклепши Бога, солнце, месяц, землю и воду, тех диаволов в задницы целовала»⁴⁸.

Еще одно место располагало к распространению слухов о магическом и к передаче «волшебного» знания — этим местом был острог. Вдова Татьяна Ильина призналась, что научилась, как приворожить, «во время ее содержания в Санкт-Петербургской губернской канцелярии под караулом в остроге от содержащиеся в том же остроге... Авдотьи Кононовой»⁴⁹. Посадский человек Пустозерска Степан Недосеков сказал, что имеет заговорную тетрадку, якобы доставшуюся ему от отца, а тому — от колодника донского казака Сергея⁵⁰. Ротмистр Преображенского полка Андрей Новокценов, сидя под караулом, просил подьячего Судного приказа Петра Климентова сыскать ему ворожею, чтобы государь был милостив⁵¹. Купецкий человек города Тулы Никифор Стариков признал, что, находясь под караулом в Петербургском магистрате, написал заговоры, в том числе «черный» с отрицанием от Бога, по просьбе сидевшего в том же магистрате под

⁴³ Ср. с материалами о символическом значении мест «призывания» дьявола: Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 79–83.

⁴⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 32. 1773 г. Л. 3 об.

⁴⁵ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 100. РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 414. 1733 г.

⁴⁶ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 3. Д. 18. 1736 г. Л. 11.

⁴⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 36. 1734 г.

⁴⁸ Там же. Оп. 49. Д. 355. 1768 г. Л. 7. Как и прочие «чародеи», проходившие по этому делу, обе Авдотьи в Сенате от своих показаний отказалась.

⁴⁹ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5690. 1761 г. Л. 4.

⁵⁰ Там же. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1931. 1724 г.

⁵¹ Там же. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14762. 1702 г.

караулом *колодника* ярославца Василия Григорьева, а сам он якобы «волшебной силы в тех письмах не знает и ничего не разумеет...»⁵².

В 1752 г. среди заключенных в Сысском приказе было известно о некоем «Травнике», принадлежавшем якобы крепостному крестьянину Петру Филиппову из Пронского уезда. Книга «вполдести в кожном переплете, в которой писаных и неписаных триста дватцать листов, и во оной книге некоторые речи признаются к злодейству», — была обнаружена в конце концов в остроге у колодника Семена Баскакова, который ее кому-то отдавал под залог⁵³.

Все те же маркированные места — мельницу, баню, торг, острог — мы встретим в дальнейшем, рассматривая ритуал обращения к волшебнику за помощью.

Специальные ритуальные действия при «посвящении в ворожею» упоминаются довольно редко⁵⁴. Передача «знания» в расспросных речах чаще всего выглядит обыденно — запомнить «слова» наговора или «дать списать» тетрадку с заговорами, «научить» распознавать травы и корни. Не случайно после вполне обыденных подробностей передачи «знания» большинство обвиняемых настаивали на том, что «волшебства и колдовства не чинили», а действовали только ради «обманства» и «прибытку».

Между тем мифологическое сознание устойчиво включает в топик *сверхъестественной силы* колдуна образы демонологии. Центральные для колдовских процессов Запада представления о том, что магическая сила колдуна/колдуньи приобретена благодаря связи с демонами и «пакту» человека с дьяволом, не были чужды и православным в России XVIII в.

Что значило в России XVIII в. «учиться» волшебству, в чем заключалась «сила» чародея?

С древности христианская традиция связывала магические практики с языческими жертвоприношениями и служением бесу, находя опору в послании апостола Павла к коринфянам (1-е Коринф. 10: 20–21). У всякого, отвечавшего на вопросы православного «Чина исповедания», возможность «союза с сатаной» не должна была вызывать сомнений. В церковно-учительной литературе православного Востока идея о том, что «всяк, веруя в чары, бесом угождает», имела

⁵² РГИА. Ф. 796. Оп. 8. Д. 374. 1727 г. Л. 2.

⁵³ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 2668. 1752 г.

⁵⁴ Тем интереснее описанный Т. В. Михайловой случай с Ксенией Шаповаленковой (Михайлова Т. В. Колдовские дела второй половины XVIII века. С. 316).

широкое распространение. Последнее убедительно доказала О. Д. Журавель, специально исследовавшая сюжет о договоре человека с дьяволом: «Представление о том, что чародей получает силу от дьявола, прослеживается по множеству памятников византийского и древнеславянского происхождения»⁵⁵. В середине XVI в., когда Западную Европу захлестнула демонологическая полемика, обосновывающая начало «охоты на ведьм», Стоглавый собор в России записал в своих постановлениях, что «всякое волхование отречено есть Богом, яко *бесовское служение* есть. Сего ради собор сей отныне таковаа творити не повеле есть...»⁵⁶. Но в дальнейшем в православной церковно-учительной литературе и богословской полемике тема связи демонологии и колдовства значительного развития не получила.

Напомню, именно в отсутствии разработанной демонологической доктрины, «теологии колдовства», видят многие зарубежные исследователи причины того, что Россия избежала истерии «охоты на ведьм»⁵⁷.

Безусловно, в церковно-учительной традиции России демонологические сюжеты не нашли той детализации, каковой отличилось схоластическое богословие Западной Европы. Но как и в Европе, в России народная вера в связь колдуна с нечистой силой отличалась от «книжной» догматической трактовки⁵⁸. При этом между демонологическими концепциями православного Востока, католического и протестантского Запада, возможно, было больше различий, чем между набором западно- и восточноевропейских народных представлений о магической силе колдуна и его связи с нечистой силой.

Наиболее типичные показания обвинявшихся в колдовстве, собранные по материалам западноевропейских колдовских процессов конца XV — конца XVII в., включают такие общие сюжетные узлы: 1) встреча с дьяволом; 2) физическая и духовная передача себя дьяволу; 3) путешествие на шабаш волшебным способом (чаще всего полеты); 4) на шабаше: моление дьяволу и набор ритуальных актов, подчеркивающих ненормальный, «вывернутый» характер поведения; 5) перечисляются знакомые обвиняемой люди, якобы присутствовавшие на шабаше; 6) возвращение ведьмы домой сверхъестествен-

⁵⁵ Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 76.

⁵⁶ Емченко Е. Б. Стоглав: Исследование и текст. М., 2000. С. 405.

⁵⁷ Zguta R. Was There a Witch Craze in Muscovite Russia? // Southern Folklore Quarterly. 1977. Vol. 41. P. 119–128; Ryan W. F. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // The Slavonic and East European Review. 1998. Vol. 76 (№ 1. January). P. 49–84.

⁵⁸ Интересные наблюдения о севернорусских представлениях, касающихся «силы» колдуна, см., например: Мазалова Н. Е. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994. № 4. С. 26–28.

ным способом; 7) с помощью дьявола она совершает преступления против людей, их собственности, общины и (или) религии; 8) последовательность событий (3–7) повторяется регулярно на протяжении многих лет; 9) круг этот прерывается с арестом ведьмы⁵⁹.

В чем причина такого единообразия показаний, полученных в разных частях Европы за два столетия? Задаются этим вопросом исследователи и приходят к заключению, что логическая схема «высокой теологии» довлекла в ходе следствия, заставляя судей выбивать нужные показания, навязывать свою логику объяснений последовательности и связи событий. «Результатом тысяч допросов стало признание массой деревенского населения шабашей и ночных полетов как символического представления зла»⁶⁰.

Вероятно, одно из объяснений того, что в русской народной демонологии представление о «шабаше» возникло довольно поздно и прежде всего в пограничных западных землях⁶¹, можно искать в том, что на колдовских процессах в России следствие не было обременено идеологией шабашей, суккубов и инкубов. Русские колдун или ведьма даже под пытками таких, как на Западе, развернутых историй сношения с нечистой силой обычно не сообщали. В очень редких случаях, когда обвиняемый в колдовстве в XVIII в. начинал рассказывать о «знатъе с бесами», его история, исключая сюжет шабаша, ограничивалась повествованием о «службе бесов». При этом в «истории» колдуна могли быть и мотивы рукописания бесу, и описания волшебных полетов, и все составляющие «вывернутого» поведения («ритуального антиповедения»⁶²) при выполнении «моления нечистой силе»⁶³.

Уникальное по полноте и своеобразию признание «колдуньи» удалось получить в середине 60-х гг. XVIII в. в Ярославской провинции.

⁵⁹ Rowland R. «Fantasticall and Devilishe Persons»: European Witch-beliefs in Comparative Perspective. P. 161.

⁶⁰ Ibid. P. 181. Об этом же см.: Briggs R. Witches and Neighbours. P. 58.

⁶¹ Сюжет шабаша появляется в XVIII в. только в «историях» украинских ведьм и был, очевидно, заимствован у их западных соседей. См.: Антонович В. Б. Колдовство. Документы. Процессы. Исследования. Киев, 1877; Ryan W. F. The Bathhouse at Midnight. P. 80–81. Ссылки на сюжет шабаша в фольклоре семейских Забайкалья (переселенцев с русско-украинско-белорусского пограничья) лишь подтверждают исходный тезис.

⁶² Успенский Б. А. Анти-поведение в культуре Древней Руси // Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 460–476.

⁶³ Эти мотивы подробно исследованы О. Д. Журавель, которая опубликовала и ряд материалов следственных дел о колдунах-богоотступниках (Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 96–111; Она же (Горелкина О. Д.). К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 289–305).

В 1764 г. две молодые крестьянки в деревне Тишина начали кликать и в беспамятстве выкрикивали имя крестьянки вдовы Катерины Ивановой, их родственники побили Катерину, а когда она стала на них жаловаться, ее саму посадили в провинциальную канцелярию. Там Катерина Иванова сначала во всем «запералась», а потом под пытками (ее били плетьюми) показала, «что она, получа деревни Ивановской от крестьянской женки по отчеству Гавриловой, а имени не знает, которая уже лет з девять умерла, траву, по научению той женки призывала к себе дву диаволов и их посылала в реку Молокшу таскать камня, а потом-де, сказав женкам Татьяне Максимовой, Катерине Гавриловой и Акилине Васильевой, что она имеет знакомство з диаволами, по прозбе тех женок посылала тех диаволов в разные места для осведомления о Татьянине сыне Илье в Выборге, о Катеринином муже Иване в Санкт-Петербурге, о Акилинином сыне Василии в Москву — живы ль они, почему те диаволы во оные места ходили и сказывали ей, Катерине Ивановой, а она, Катерина, означенным женкам, что помянутых двух женок сыновья, а третьей муж — живы. А прошлого 1764 году пред Ильиным днем она, Катерина, Андрея Антипина снохе Анне Ивановой, Петра Антипина племяннице Прасковье Семеновой по научению предписанной женки Гавриловой, которая ей траву дала, поведивши ту траву в воде перстом и говоря, что в Анну да в Прасковью по одному диаволу, взойдите! — дала им ту воду пить, которую-де они и выпили, и спустя недель з десять стали они бесноватья. А траву она опять, из воды выняв, положила в ызбе в щелику, которая ее трава и теперь тут или нет — того не знает, а сделала-де она ту порчу по показанной в допросе ее злобе»⁶⁴.

Случай Катерины Ивановой удивительным образом совпадает с описанными в западноевропейской историко-антропологической литературе: об обвиненных в колдовстве англичанках XVI–XVII вв. Кейф Томас замечает, что «ведьма» была обычно вдовой, бедной и беспомощной, для которой волшебство становилось возможностью показать свою власть, а ее признания в связях с дьяволами происходили из того, что религиозные учения ее времени находили дьявола во всем злом⁶⁵.

Между тем «признания» Катерины Ивановой в ярославской провинциальной канцелярии приняли всерьез, и вдову спешно перепра-

⁶⁴ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 3973. Л. 48 об.

⁶⁵ Thomas K. The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft // Witchcraft: Confessions and Accusations. London; New York, 1970. P. 65; аналогично на материалах XIX в. см.: Devlin J. The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. P. 169–171.

вили в Ростовскую духовную консисторию, где она уже без попытки повторила свою историю «знатья с бесами», но повторила, отвечая на этот раз на вопросы не светского, а духовного дознания, значительно более интересовавшегося обликом дьявольским, образом сношения с бесами и магическим ритуалом. Нельзя не учитывать того, что полученные в консистории показания Катерины Ивановой оказались продуктом столкновения двух культур — культуры духовных следователей и культуры крестьянской. Но наивная фантазия вдовы-крестьянки доминирует. Ее признание, обросшее многочисленными подробностями и деталями повседневного деревенского существования, приобрело легко уловимые черты волшебной сказки⁶⁶: с появлением «дарителя» в образе знахарки из соседней деревни и «волшебных помощников» (демонов, почему-то носящих христианские имена Ивана⁶⁷ и Андрея, являвшихся «за работой»⁶⁸ в «человеческом образе и в кафтане»⁶⁹), с троекратным посыланием этих волшебных помощников на огромные расстояния в «иной» для ярославской крестьянки мир (в Выборг, Петербург и Москву⁷⁰). В «волшебную сказку» при этом проникли такие реалии социальной действитель-

⁶⁶ *Протт В. Я.* Русская сказка. Л., 1984. Современный исследователь западноевропейских колдовских процессов Роберт Роуланд также отмечает аналогии между признаниями «ведьм» инквизиции и магической сказкой. По его мнению, и фантастические признания, и сказки являются отражением народной концептуализации диахронной последовательности событий и связи естественного со сверхъестественным. Напротив, теологическая версия связи естественного и сверхъестественного была абстрактна, могла быть представлена в понятиях синхронной безвременной концептуальной структуры, но малопонятна простецам (*Rowland R.* «*Fantastical and Devilishe Persons*». P. 179).

⁶⁷ Впрочем, имя Ивана в славянской традиции употреблялось и во множестве «неканонических функций» (Н. И. Толстой), включая магическую. Об этом см.: *Толстой Н. И.* Иван-анст // *Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 359–363; *Подюков И.* О Ваньке-встаньке и Марье Икотисне // *Родина*. 1996. № 6. С. 73–75. Благодарим А. Л. Топоркова, указавшего на эти особенности.

⁶⁸ Согласно традиционным представлениям, чаще всего бесу-слуге давалась работа по перебиранию песка или перетаскиванию камней, в данном случае — на реке Молокше.

⁶⁹ Ср. с «одеждами» беса в видениях Никифора Кунницына («в голубом немецком кафтане» — *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 86), «французом» в «пребогатом платье» явился бес к пану Твердовскому (*Смилянская Е. Б.* Университетские фрагменты «Истории о пане Твердовском» (к изучению «фаустовской темы» в русской литературе первой половины XVIII в.) // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. М., 1993. С. 197).

⁷⁰ Примечательны географические познания Катерины Ивановой, дававшей на путешествие демонам из Угличского уезда до Петербурга и Выборга 4 дня, а до Москвы — вдвое меньше.

ности второй половины XVIII в., как «отходничество»⁷¹ и насильственные переделы земли⁷².

Своеобразие показаний Катерины Ивановой заставляет нас привести их с большей полнотой, отмечая курсивом комментарии, несомненно сделанные Катериной в ответ на вопрос следствия, а полужирным шрифтом особо значимые, на наш взгляд, черты колдовской мифологии.

В деревне Ивановской, отстоящей от ее деревни Тишина на полверсты, Катерина Иванова попросила у крестьянской женки по отчеству Гавриловой травы для лечения коровы, но та, дав травы, «говорила ей, что-де к тебе будут ходить для услуги два диавола по этой травке, и когда-де она, Катерина, захочет ково испортить, то давать велела ту траву, в воде растирая оную и призывая тех диаволов в вечеру до петухов, называя одного Иваном, а другого Андреем, а ежели какова дела им дать когда она вскоре не может, то велела посылать тех диаволов носить в реку Молокшу камня».

Почему она, Катерина, не требуя от оной Гавриловой травы для лечения коров, взяла ту траву, данную ей от оной Гавриловой для призывания диаволов, коей травки имелось *немного, и взяла она ту травку по одной простоте своей, а не для какова волшебства, не имея более никаких с нею, Гавриловою, как тогда, так и после никогда разговоров*. И взяв ту травку, принесла она в дом свои, *только не внося в ызбу и не сказывая ничего о той травке мужу своему и детям*, взоткнула ее на дворе в забор... А после того спустя недель з десять..., в вечеру, как уже гораздо смеркалось, **только прежде полуночи и петья петухов**, она, Катерина, во время отлучки мужа ее из дому, *а куды не упомянит*, быв **она**, Катерина, одна в доме своем, желая сведать, что правда ль ей от объявленной женки Гавриловой сказана, выглянув в окошко, кликнула тех диаволов такими словами: „Иван и Андрей! Подите сюда!“ — *для одного токмо ей сведома, подлинно ль те диаволы к ней будут ходить, а как она кликала, то оной травки при ней не было, а была в щели, и хотя в то время молитвы никакой не творила, однако и таких мыслей, чтоб ей иметь от христианства отвержение и сообщение с теми диаволами, у нее не было*. По коему ее крику к тому окошку оные **дьяволы во образе человеческом в кафтанах** и пришли, *а каковы лицем или другие какие на них были приметы, того*

71 Часть мужиков ярославской вотчины Шереметевых уже вовлечена «в отходничество» и работает в обеих столицах, тогда как их жены и матери ищут случая получить от них весточку; этот сюжет трижды повторяется в истории Катерины Ивановой. Западноевропейские аналоги см., например: *Briggs R. Witches and Neighbours*.

72 Борясь за земельную долю мужа, потерянную крестьянской семьей после его смерти, вдова готова для устрашения соседей принять на себя опасную роль ведьмы.

за тогдашнюю порою не заметила, да и заметить не можно, потому, хотя она, видя оных диаволов наподобие человеческого и что они в кавтанах были, из окошка и видела, **только не так точно, как самых людей, но казались ей не весьма совсем видны.** И пришед, говорили ей, чтоб она, Катерина, давала им дело, почему она, Катерина, не зная вскоре, какова им дать дела, по научению объявленной женки Гавриловой велела им **таскать в имеющуюся при объявленной деревне Тишине реку Молокшу камня.** С чем они от окошка ея и отошли, а таскали ль в ту реку камня, и чтоб какие груды в ту реку камня nanoшены были, или та река камнями запружена была — того она, Катерина, не видала, и более показанных речей ничего она с помянутыми диаволами тогда не говаривала. И после показанного времени и паки те диаволы к окошку к ней, Катерине, ночным всегда временем приходили долгое время, а сколько подлинно, не упомянет, в такие времена, когда она, Катерина, выглянет ненарочно в окошко, и **спрашивали у ней дела,** чтоб она им давала дело, точию она, не зная им дать какой работы, всегда велела таскать в реку Молокшу камня, с чем они от нее и отходили. Приходили к ней оные диаволы чрез оное время уже без призыву ее **недель через десять,** а не часто.

А потом в прошлом году, а в коем имянно, не упомянет, назад тому три года, уже по умертвии мужа ее, Катеринина, в зимнее время в Филипов пост прилучилась она, Катерина, быть у соседки своей той же деревни Тишина крестьянина Андрея Антипина жены Татианы Максимовой с пряжею в посиделках в вечеру, в которое время оного Антипина в доме не было, и сидя за пряжею, она, Татиана, говорила, что сын их Илья, находящейся тогда в Выборге, болен, и жив ли-де или помер — не знает и известия ни от кого о том она давно не получала, от чего мужу ее и ей не без печали, а проведать-де о том не чрез кого. Напротиву чего она, Катерина, ей, Татьяне, наодине, когда бывшие у нее в посиделках же девки из избы вышли, сказала, что к ней, Катерине, два диавола под окошко ходят, и она их камень таскать в реку Молокшу посылает, и при том она Татьяна ее, Катерину, просила, чтоб она ис тех диаволов одного послала в Выборг для осведомления о показанном сыне ее, что он жив ли. После чего она, Катерина, мало посидя у оной Татьяны, пошла в дом свой и, выглянув из избного окошка, кликнула из тех диаволов одного, называемаго Иваном, такими словами: „Иван, поди сюда!“ По коим ее словам тот диавол таким же образом, как прежде, к ней и пришел, в которое время она, Катерина, глядя во оное ж окошко, послала ево в Выборг и велела осведомиться, что сын объявленных Андрея и Татианы Илья, находящейся в том городе, жив ли, что, выслушав, от нее, Катерины, оной диавол, называющейся Иваном, и пошел, а *более того*

ничего она со оным диаволом не говорила, а после того дни через четьре оной диавол к ней под окошко в вечеру пришел, когда она, Катерина, еще не спала, и назвал ее, Катерину, под окошком именем, чтоб она выглянула, а как она выглянула, то оной диавол, *коего она видела в человеческом же образе и в кафтане*, говорил ей человеческим же голосом, что-де показанных Андрея и Татьяны сын Илья в Выборге жив и скоро к отцу и матери пришлет грамотку, *а ходил ли он в Выборг или по другому чему сведал, того не сказал*, с чем от дому ее и отошел, а на утро того дни она, Катерина, пришед в дом ко оной Татьяне и вызвав ее из избы на двор, сказывала ей, что сын ее жив и она, и муж ее скоро получат от того сына их грамотку, *а что она проведывать о том диавола посылала*, того уже не говорила, а на утро того дня, как она Татьяне оные вести сказывала, подлинно ко оным Андрею и жене ево от сына их грамотка со уведомлением, что он жив и здоров, пришла, а с кем подана, того она, Катерина, не знает.

После того она, Катерина, объявленных диаволов **недель з десять** не кликивала и не видывала, а по прошествии тех **десяти недель** в зимнее ж время перед Сырною неделею объявленной же вотчины деревни Баскача крестьянина Ивана Максимова жена Катерина Гаврилова пришла к ней, Ивановой, ко двору ея, когда она, Катерина Иванова, была у того двора своего на улице одна с показанною крестьянкою Татьяною Максимовою, и просила, чтоб она из имеющихся у нее в услужении диаволов одного послала в Санкт-Петербург, а осведомится, что оной муж ее Иван Максимов, которой находился тогда в Санкт-Петербурге, жив ли. Почему она спросила, кто ей, Гавриловой, про то, что у нее есть диаволы в услугах, сказывал. На что ей, Катерине, оная Гаврилова при объявленной Максимовой объявила, что ей о том сказали... Андрей Антипин, которой-де о том слышал от жены своей, и та жена ево Татьяна Максимова. Что она, Иванова, выслушав, говорила оной Татьяне, для чего она о показанном сказывала. На что ей оная Татьяна сказала, великая-де это вещь, что я о том оной Гавриловой сказала. А при том та Гаврилова **просила ее неотступно и кланялась**, чтоб она непременно для осведомления о муже ее в Санкт-Петербург послала. По которой прозбе она, Катерина, того ж вечеру из окошка кликнула к себе диавола, называемого Андреем, такими словами: „Андрей! Поди сюда!“ По коим словам тот диавол под окошко к ней в **человеческом же образе и в кафтане** и пришел, коему она велела итти для осведомления о помянутом Иване в Санкт-Петербург, что, выслушав, тот диавол от нее и пошел, *а более того ничего она со оным диаволом не говорила*. А после того, пришед к ней под окошко **через четверы сутки** ввечеру, оной диавол кликнул ее именем, чтоб она выглянула, а как она в окошко выгля-

нула, то тот диавол человеческим же голосом говорил ей, что он в Петербург ходил и показанной-де крестьянин Максимов жив, с чем от окошка и отошел, а более ничего не говорил. А она, Катерина, спустя после того дни с три за своими домашними нуждами ходила во объявленную деревню Баскачево и, увидевшись с объявленную крестьянкою Гавриловою наодине, сказала, что муж ее жив, а что она из диаволов одного для того осведомления посылала, того она, Катерина, оной Гавриловой уже не сказывала.

А после того, а сколько времени спустя и зимним или летним временем, не упомнит, сноха ее, Катерины, родная... вдова Акилина Васильева, жительствующая в одной с нею, Катериною, деревне, разговарясь с нею, Катериною, наодине уже по смерти одного мужа ее, Акилинина, что сын ее Петр Васильевич по смерти того мужа ее, а его, Петрова, отца пошел в Москву, где и жительство имеет, а жив ли и в здоровье ль находится, она, Акилина, никакова известия не имеет, что, услышав, она, Катерина, сказала ей, что у нее есть для услуг два диавола, и она из них одного пошлет осведомится о сыне ее, о чем она, Акилина, ее просила, с чем они и розстались. А того ж дня ввечеру, призвав она, Катерина, в окошко из оных диаволов одного, а коего не упомнит, послала в Москву осведомиться о помянутом Петре, что он жив ли, а потом спустя **сутки с двои**, пришел к ней тот диавол под окошко и, кликнув ее ввечеру **человеческим голосом**, как она выглянула, объявил, что оной Петр жив, с чем и пошел. А она, Катерина, того ж вечера объявленной снохе своей, которая живет, хотя и в особой избе, толко на одном дворе, сказала, что сын ее жив, а что дьявола посылала, того не сказывала.

А после тех трех посылок она, Катерина, помянутых диаволов не кликивала, и они к ней не прихаживали.

А прошлаго 1764 году пред праздником пророка Илии, а за сколько времени не упомнит, она, Катерина, по злобе таковой, что помянутой деревни крестьяня, показанной выше сего Андреи Антипин и брат его родной Петр Антипин же, которые тогда жительство имели в одном доме, отнимали у нее, Катерины, землю, оставшуюся после мужа ее и имевшуюся у нее, Катерины, з детьми в тягле, умыслила во отмщение оным Андрею и Петру **испортить** Андрееву сноху вышеписанного сына ево Ильи жену Анну Иванову, Петрову племянницу родную Параскеву Семенову, имеющуюся в замужестве той же деревни Тишина за крестьянином Семеном Афанасьевым, что и учинила таким случаем. Помня научение показанной женки Гавриловой, которая ей траву дала в поле, взяв она ту траву на дворе своем из щели, где она от времени и взятыя ее от оной Гавриловой всегда была на том дворе и, когда она з диаволами разговаривала, их в Выборг, в

Петербург и в Москву посылала, той травы из щели не вынимала, налила в ковшике в доме своем на дворе воды, и ту траву во оную воду опустила и водила в той воде оную траву перстом, и при том говорила такие речи: „В Анну да в Прасковью по одному дьяволу взойдите!“ И потом, выняв ту траву из одного ковшика, паки ее воткнула на дворе в ту в щелку, где и прежде была, со оною водою, имевшеюся в ковшике, пошла в дом к означенным крестьяном Андрею и Петру Антипиным, которой состоит в близости от ее дому, и пришед в сени к тем Антипиным, в коих никого тогда не было, а хотя и были домашние в избе, а кто имянно, не знает, толко, как она в сени пришла, никто в те сени не выходил, и по приходе усмотрела стоящее в тех сенях ведро с водою, в которую воду, имеющуюся в ведре, она помянутую бывшую у нее в ковшике воду вылила, не чиня более прежняго никакого наговору, и, вылив, пошла в дом свой, и о том никому не сказывала, а когда те Анна и Прасковья ту воду пили, да кроме их и другие из домашних объявленных Антипиных или и сами они, Антипины, не пили ль — того она, Катерина, не знает. Толко после одного, как она воду ис ковшика в ведро выложила, спустя недель с десять оные Анна и Прасковья стали кликать, что их она, Катерина, испортила. А ныне они, Анна и Парасковья, кличут ли, того она не знает, и кроме тех дву женок она, Катерина, никого не парчивала, и волшебства за собою никакова не имеет, и при кладении в ковш в воду травы толко проговорила, что в Анну да в Прасковью по одному дьяволу, взойдите, а чтоб взошли те два дьявола, называющияся Иваном да Андреем, которья прежде по научению женки Гавриловой были во услугах у нее, того не говорила, и более вышеписанного она с теми дьяволами знакомства не имела, и куда они девались, она не знает, и после того, как она из них одного в Москву посылала, более к ней не прихаживали, и других никаковых волшебников и волшебниц она, Катерина, не знает, и показанных испорченных ею женок Анну и Прасковью она, Катерина, излечить, и, ежели подлинно в них есть дьяволы, то их вызвать она, Катерина, не может. Во время знакомства ее с помянутыми дьяволами она, Катерина, чрез все десять лет исповодовалась и Святых Таин причащалась... и при том причастии никакова ей препятствия от помянутых дьяволов, с коими она зналась, не было, да когда она с ними и говорила, то, как прежде, так и после того, творила молитву „Господи, помилуй!“, а иногда и „Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас!“, и в вечеру ложась и поутру вставая, по обыкновению молилась Богу и крестное знамение полагала и ныне полагает троеперстным сложением... Впредь она, Катерина, никакова волшебства иметь и з дьяволами знаться отнюдь не будет и всеконечно от того совсем отрицается и желает

быть твердою и непоколебимою в святой православно-кафолической вере, и исповедываться и причащаются повсягодно будет, почему и ныне исповедатся и святых тайн сподобится всеусердно желает, и никакова отрицания от христианства и сообщения з диаволами, кроме одних объявленных выше немногих разговоров, також волшебных писем, книг и тетрапей не имела и не имеет и ни за кем того не знает»⁷³.

В «признаниях» вдовы Катерины Ивановой нетрудно усмотреть как традиционные для «демонического мифа» мотивы, так и значительные отступления от ритуальной модели поведения волшебницы, за которую она себя выдавала. Эти несоответствия хорошо заметили консисторские следователи: именно они, следуя демонологической схеме, подталкивали Катерину Иванову к признанию, не думала ли она «иметь от христианства отвержение и сообщение с теми диаволами», уточняли все формы диалогов Катерины Ивановой «с дьяволами», специально акцентировали внимание на принятии Катериной причастия, ибо, по распространенным поверьям, бесноватая обычно не в силах была подойти к Святым дарам⁷⁴. У Катерины выпытывали форму заговора–насылания беса при приготовлении «волшебной» воды для порчи и пытались узнать, не воплотила ли она в повседневном поведении заговорный стереотип: «встану не помолясь, пойду не перекрестясь...». Но тщетно. Вдова Катерина Иванова подчеркивала, что творила Иисусову молитву, не отвращалась от церкви, исповедовалась и причащалась.

17 сентября 1765 г. поп, дьякон и пономарь церкви Георгия Стратотерпца Юхотской волости Ярославского уезда показали, что вдова крестьянка Катерина Иванова и ее дети в волшебстве не замечены и действительно в церковь ходят, исповедуются и причащаются. Женки Татьяна Максимова, Катерина Гаврилова и Акилина Васильева уверяли, что никаких известий про родных из Москвы, Выборга и Петербурга от Катерины не получали. В конечном итоге и сама Катерина повинилась, что все наговорила, «не стерпя пыток».

Только кликающие две крестьянки и их покровители свекор и дядька настаивали, что они «кликают не фалшиво». Женка Анна описывала болезнь так: «при оной Катерине и по выходе ея из дому их без всякой притчины [Анна. — *Е. С.*] немало смеялась, а чему — не знает и сама, и после же того спустя недели з две ж почувствовала она, Анна, в себе болезнь: находила на нее тоска и стало болеть сердце, а от чего ей оная приключилась, того приметить не могла; и

⁷³ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 4018. Л. 3 об.—8 об.

⁷⁴ Левкиевская Е. Е. Кликушество // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 510; Worobec C. D. Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. P. 74–76.

была в той болезни того ж 764 году по праздник великомученика Димитрия Селунского, а в самой ли день того праздника Димитрия Селунского или после его, не упомнит, в бытность ее, Анны, в... доме... вдруг на нее, Анну, нашла при означенной болезни тоска более прежнего, в коей она стала кидаться по лавкам и по полу, и пришла в беспмятство, и что в том беспмятстве говорила, того не вспомнит, толко как стала приходить в память и посвободнее ей стало от тоски той, означенные свекр и свекровь ее, и крестьянин Никонов сказывали, что она во время означенного тоскования кликала и говорила, что ее испортила означенная женка Катерина Иванова...» (л. 30 об. – 31).

Рассмотрев все разноречивые показания, Ростовская консистория в апреле 1766 г. решила отправить Катерину Иванову в Ростовский девичий монастырь, не оставляя надежды вскрыть демонический характер колдовства крестьянки: «подтверждать... игуменьи, чтоб она объявленную женку Катерину Иванову увещевала от Священного Писания страхом Божиим, дабы она показала самую истину, **подлинно ль она знакомство с дьяволами имела и порчу женкам учинила**, или того ею чинено не было, а между тем велеть той женке ходить в том монастыре в церковь Божию ко всяким пениям, и доколе она истинны не покажет, **ставить ее в притворе, а не церкви**» (л. 50). Игуменья в июне 1766 г. донесла, что Катерина ведет себя хорошо и подтверждает, что про порчу и дьяволов сказала, не выдержав пытки.

Кликуши были также освидетельствованы ростовским лекарем, и он дал заключение: «у тех женок временно бывает тоска, которая к ним приходит от давняго повреждения в кровях и во внутренних женских частях, и так от времени до времени она усилилась, что матке с своего места движение зделает, и от нестерпеливости и слабости женской тоска умножилась, от чего члены могут ослабнуть, и в беспмятстве и вне ума кричать, чтоб-де ей тогда на ум не взошло, а оную болезнь выползовать можно б было тогда скорее, когда в первой раз слабость и тоска примечены, чрез искусство лекарское, но как те женки сурового воспитания и к лекарствам не привычныя, то и выползовать их вскоре надежды мало осталось» (л. 58 об. – 59).

15 октября Катерину Иванову исповедали и причастили... и вернули в провинциальную канцелярию, где она в самом начале пыталась спастись от мести и обвинений в колдовстве, а нашла только пытки и допросы с пристрастием.

Другие известные нам случаи признаний о связях колдунов с нечистой силой, также не лишённые «сказочного» элемента в повествовании, обычно не столь пространны. Для воссоздания сюжетных связей и основных узлов мифа о демоническом колдовстве в русском религиозном сознании XVIII в. приведем некоторые из них.

В 1723 г. в г. Коломне был пойман лжеюродивый, «босою», Василий Семенов сын Воитинов, рассказавший на следствии, как он научился по «еретическим книгам» общаться с бесами, которых под его командой состояла «целая сотня и с князем тьмы во главе, ему же имя Ирод бес». Воображение Воитинова простиралось много далее воображения ярославской вдовой крестьянки с ее дьяволами Андреем и Иваном, которые даже не «летали», а «ходили» в Москву или Выборг. «Водяные» бесы, в рассказе Василия Воитинова, помогали ему разорять мельницы, «воздушные» носили его по воздуху и доставляли ему казну из Российской, Греческой, Турецкой и Шведской стран: «овогда выставя дверь, и на той двери несут по воздуху, тако ж по изволению ево оборачиваются и лошадми». Заявления Василия показали синодальным членам вполне правдоподобными, и 27 марта 1723 г. Синод указал: «за великие волшебные действия босого над людьми и над скотом, от которого волшебства и несколько демонов в послушании у себя имел, отослать его в Юстиц-коллегию к розыску»⁷⁵.

В 1732 г. жена симбирского посадского знахаря Якова Ярова донесла на своего мужа, что тот предался Сатане. Сведения жены можно было бы считать наветом, если бы сам Яров на допросе в Симбирской ратуше не винился, что, найдя «приворотную к блюду» книжку, в 1723 г. отрекся от Христа, призвал Сатану, «еретиков Дионисия и Варлаамия» и назвал себя их рабом. Хотя дальнейшие показания были противоречивы, Ярова, так и не принесшего церковного покаяния, сожгли 18 марта 1736 г.⁷⁶

Через 15 лет после сожжения Ярова в Поволжье открылось следствие о богоотступничестве фурьера Петра Крылова, которого якобы учил писать богоотметные письма, чтобы стать «богатым и знатным», уже упоминавшийся нижегородец 80-летний крестьянин Андрей Тимофеев сын Чермнов, по прозвищу Пердун. С Андреем Пердуном Крылова познакомил нижегородец Михайла Смирнов, которого Пердун вылечил от дьявольских видений, последовавших, очевидно, от запойного пьянства. В Синоде Андрей Тимофеев признал, что умеет призывать бесов по приворотному заговору, чему якобы научился у монаха (!) Феофана: «Отец Сатана черен бес вечерен, еще есть у тебя светлой бес утренняя, пошли, отец Сатона, этих бесей, привороти рабу или рабыню имярек к блюдодеянию». На следствии Андрей Пердун, «клянясь пред собранием в землю, требуя от его преосвященства и от присутствующих благословения, сказал: „Быть так, мое то дело и мое до меня пришло... Что уж делать, виноват“...» (л. 29 об.), но

⁷⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 149. 1723 г.; см. также: Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1878. Т. 3. Стб. 175–179; *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 115.

⁷⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 328. 1740 г.; *Сапожников Д.* Симбирский волшебник Яров // Русский архив. 1886 (Год 24-й). № 3. С. 382–386; *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 104–105 и др.

напрямую богоотступничества признавать не хотел. Между тем легенда о крестьянине Андрее Тимофееве и богоотметных письмах, рассказанная на допросах «богоотступником» фурьером Крыловым, отличается удивительными подробностями изложения. Сын дворянина-прапорщика, 33-летний фурьер Петр Крылов в описаниях своего богоотступничества, очевидно, находился под влиянием не только народной демонологии, но и литературной обработки «фаустовской» темы. Андрею Пердуну Крылов приписал такие символические речи и действия:

«Пердун говорил ему, ежели хочешь, чтоб был ты богат и знатен, то-де я тебе зделаю, толко-де ты *отрекись от Христа* и от Богородицы и от всех святых и *отдайся дияволу, и напиши писмо*, и он, Крылов, позвал того Пердуна и хозяина своего Смирнова на кабак и пошли вместе, и пришедчи на кабак, пили вино и протчее питье, и Пердун ему, Крылову, паки говорил, чтоб писмо он, Крылов, написал, и он, Крылов, на то, склонясь, сказал ему, Пердуну, что он, Крылов, писмо писать готов, и оной-де Пердун взял ево, Крылова, а Смирнова оставил в кабаке..., привел в *пустую харчевню*, то он, Крылов, вынул ис кармана своего бумагу и чернилницу, с слов ево, Пердуновых, записал, а *кровию подписать* велел он, Пердун, тогда, когда понадобится, а как-де ты, Крылов, подпишишь, то-де оне (то есть дияволи), принесут денег в образе человеческого и писмо у тебя возмут». Потом Крылов, изменив показания, сказал, что, «взявши из ворота кафтана своего иглу, [Пердун. — *Е. С.*] проткнул ему, Крылову, *левой руки у мизинца* на первом составе от ногтя тело до крови и велел тою кровию ему, Крылову, на том писме подписать так: Я, Петр подписал своею рукою» (л. 6). Потом Крылов стал уверять следствие, что всему богоотступничеству его научил его сослуживец Смолин, и развил свою демонологическую легенду следующим образом: после жалобы «Смолину», что по первому письму бесы к Крылову не явились, «привел оной Смолин ево, Крылова, в стоящую от показанного кабака в малом разстоянии *пустую и никем не живушую харчевню*, сказывал ему, Крылову, что-де означенное первое писмо, когда он, Крылов, с слов ево, Смолина, писал, тогда-де он, Смолин, был пьян, за которым-де пьянством и сказывал ему, Крылову, *неподлинно, но с ошибкою*, и когда же-де он, Крылов, то писмо читал, то-де *для той ошибки дияволи ему, Крылову, и не показались...*» (л. 39). По рассказу Крылова Смолин заставил его написать еще четыре письма, также подписать кровью из мизинца левой руки... и «ис последних дву неподписанных кровию писем, одно кровию же подписавши, читай же, а другое, не подписывая кровью, велел тот Смолин бросить *в воду при мельнице в омут*, и ежели в омут то писмо бросишь, то-де дияволи кончае ему, Крылову, явятся и принесут денег *во образе человеческого*» (л. 40). Смолин, которого следствие пыталось сыскать, оказался умершим, Крылов вскоре снова стал винить Андрея Пердуна, уверял, что Андрей «напускает на него, Крылова, по ночам страх и является ему, Крылову, по ночам в мечтах» (л. 45 об.).

него люди были добры, но тот согласился исполнить просьбу лишь после отречения Георгия от Христа. Получив от Георгия рукописание кровью, Вейц *сорвал с Георгия крест* и дал Зварыкину в *услужение двух бесов*, а когда к Георгию приходило раскаяние и сознание греха, ему снова являлся «немчин Вейц» и бесы мучили его, и он снова писал своеручные *богоотметные письма*: «...а иногда ево, Георгия, мучили, бивали различно, и он-де, Георгий, прелщался на те их обещании, и не стерпя от них мучения, оное отвержение от Христа и чинил, и своеручные писма им давал»⁸⁰. В такие моменты иноки видели, что Георгий «временно беснуется и мучит его люто зело», но говорит, что его никакие заклинательные молитвы не удержат, так как ему служат те, «которых вы не можете видеть»⁸¹.

Показания Георгия Зварыкина при всей их «болезненной» неправдоподобности насыщены массой значимых для мифологии колдовства и богоотступничества деталей и тем более интересны, что от иноков до игумена и архиепископа все верили в его магические способности и «имели страх немалый, чтобы пакости какой не сделал». Так, вряд ли случайна в рассказе Зварыкина *троичность*: немчин Вейц оказался после мельника и слепца третьим причастным к волшебству на пути Зварыкина, Зварыкин написал три богоотметных письма, прежде чем прийти с повинной к ростовскому владыке. Не являются случайными в славянской мифологии и описанные Георгием локус перекрестка (места «рокового, нечистого, принадлежащего демонам»⁸²), и *вода*⁸³, упоминаемые в связи с обретением магического «знания»: старик велел искать дом Вейца (=беса) ночью *на перекрестке*, а по версии, сохранившейся в архиве Синода, старик показал дом немчина в *воде*, налитой в стеклянную кружку.

Свидетельства, похожие на показания Зварыкина, разбирались Синодом и в 1738 г., когда рязанский крестьянин Яков Васильев подал помещику письмо, обвиняя попа своего села Внукова Павла в связях с нечистой силой и напускании порчи. В показаниях крестьянина (признанного впоследствии умалишенным) приводятся следующие подробности, маркирующие магическое действо: крестьянин якобы был с попом в *бане*, где поп его спрашивал, в кого он, Яков, верит, а после того, как крестьянин в бане *трижды* ответил попу, что верит «во еди-

⁸⁰ Там же. Л. 155.

⁸¹ Показания архиепископа Иоакима — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 14. Стб. 22.

⁸² *Плотникова А. А.* Перекресток // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 2002. С. 360.

⁸³ О воде как о «чужом пространстве и входе в потусторонний мир» см.: *Виноградова Л. Н.* Вода // Там же. С. 80–82.

него люди были добры, но тот согласился исполнить просьбу лишь после отречения Георгия от Христа. Получив от Георгия рукописание кровью, Вейц *сорвал с Георгия крест* и дал Зварыкину в *услужение двух бесов*, а когда к Георгию приходило раскаяние и сознание греха, ему снова являлся «немчин Вейц» и бесы мучили его, и он снова писал своеручные *богоотметные письма*: «...а иногда ево, Георгия, мучили, бивали различно, и он-де, Георгий, прелщался на те их обещании, и не стерпя от них мучения, оное отвержение от Христа и чинил, и своеручные письма им давал»⁸⁰. В такие моменты иноки видели, что Георгий «временно беснуется и мучит его люто зело», но говорит, что его никакие заклинательные молитвы не удержат, так как ему служат те, «которых вы не можете видеть»⁸¹.

Показания Георгия Зварыкина при всей их «болезненной» неправдоподобности насыщены массой значимых для мифологии колдовства и богоотступничества деталей и тем более интересны, что от иноков до игумена и архиепископа все верили в его магические способности и «имели страх немалый, чтобы пакости какой не сделал». Так, вряд ли случайна в рассказе Зварыкина *троичность*: немчин Вейц оказался после мельника и слепца третьим причастным к волшебству на пути Зварыкина, Зварыкин написал три богоотметных письма, прежде чем прийти с повинной к ростовскому владыке. Не являются случайными в славянской мифологии и описанные Георгием локус перекрестка (места «рокового, нечистого, принадлежащего демонам»⁸²), и *вода*⁸³, упоминаемые в связи с обретением магического «знания»: старик велел искать дом Вейца (=беса) ночью *на перекрестке*, а по версии, сохранившейся в архиве Синода, старик показал дом немчина *в воде*, налитой в стеклянную кружку.

Свидетельства, похожие на показания Зварыкина, разбирались Синодом и в 1738 г., когда рязанский крестьянин Яков Васильев подал помещику письмо, обвиняя попа своего села Внукова Павла в связях с нечистой силой и напускании порчи. В показаниях крестьянина (признанного впоследствии умалишенным) приводятся следующие подробности, маркирующие магическое действо: крестьянин якобы был с попом в *бане*, где поп его спрашивал, в кого он, Яков, верит, а после того, как крестьянин в бане *трижды* ответил попу, что верит «во еди-

⁸⁰ Там же. Л. 155.

⁸¹ Показания архиепископа Иоакима — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 14. Стб. 22.

⁸² Плотникова А. А. Перекресток // Славянская мифология: энциклопедический словарь. М., 2002. С. 360.

⁸³ О воде как о «чужом пространстве и входе в потусторонний мир» см: *Виноградова Л. Н. Вода* // Там же. С. 80–82.

ного Бога», по па «ударило оземь». По рассказу Якова Васильева, когда поп очнулся, то начал *матерно* браниться: «Что отогнал ты моих *друзьев*, я-де бы для них не знал, что зделати, ел собачий кал!», и угрожал «испортить» Якова; после этих угроз Якову «тоска приходит невидимая, сила вражеская, и говорит ево, поповым, гласом»⁸⁴.

В 1751 г. был записан с пытки от обвиняемого в воровстве и смертоубийстве крестьянина Ивана Терентьева сына Хондрина (Кривого) такой рассказ, развивающий легенду о колдуне, сообщающемся с бесом: «Ярославского уезду... церкви Ведения... Богородицы по па Ивана Семенова у сына ево Василия имелись некакие *волшебные книги о всяких злых делах*, которые книги он, Василей, вынимая из малинкой коробки в особливой избе, при нем, Хондрине, неоднократно против печного устья *ночными временами* читал, а ему, Хондрину, при том ево чтении тех книг глядеть не велел, а велел одеватца шубою, однако ж-де он, Хондрин, то ево волшебное действо, також и некакия волшебныя коренья и травы видел, еще ж-де он, Василей, ему, Хондрину, сказывал, что-де *по оному ево волшебству просят у него нечистья души рукописания такового, чтоб ему отрещися от Бога и служить Сатане*. И о чинении-де им, поповым сыном Василием, волшебства и о имени(и) волшебных книг, трав и коренья отец ево, поп Иван, известен был, и о таком случаю, что в небытность ево, Василья, в доме нашел он, поп, в коробке некакие волшебные книги, трав и коренья и бросил оные в печь, в огонь, зжег. Но он-де, Василей, от того не унялся и промыслил себе другие волшебные ж книги, и, *набрав трав и коренья*, паки волшебствовал же» (л. 1–1 об.). К сожалению, более никаких показаний в деле не сохранилось⁸⁵.

В 1754 г. в Сыском приказе 80-летний подмосковный колдун-мельник Марк Тихонов сын Холодов сообщал, что после того как он упросил нищего Федора помочь справиться с мельницей, «тот нищий по просьбе его, Холодова, вывел на *поле* и велел ему с себя *крест* скинуть и положить от себя, например, сажен с пять, и при том велел ему *отрещися от отца и от матери, и от всего роду-племени*, для того, что-де он призовет к себе тех дьяволов, чтоб он пред теми дьяволами имел то отрицание». После произнесения магических слов Марк Тихонов сын увидел показанных ему «*пятнадцать дьяволов во образе человека*», дьяволы попросили *плату* («хотя барана, хотя гуся»), и Марк им в этой просьбе не отказал. С тех пор он с легкостью управлялся с мельницей («колесы и шестерню те дьяволы от той воды защищали...»), гадал на воде о пропавшем, снимал «притку» со скота⁸⁶.

В 1768 г. в архиерейских палатах в Великом Устюге епископ Иоанн заслушивал признания «чародеев» из Яренской волости об отречении их

⁸⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 42. 1738 г. Л. 1–2.

⁸⁵ Там же. Д. 55. 1751 г.

⁸⁶ *Еситов Г. В.* Люди старого века. С. 55–58.

от Бога, солнца и месяца, отца и матери, о встречах с дьяволом, которого все непременно *целовали в зад*, о полученных от дьявола для порчи людей червях. Этих червей, насылаемых на тех, кто *без молитвы покидает дом и матерится*, крестьянка Федосья Мезенцева каждые сутки, выпуская, кормила на доске вареными в молоке и масле крупами. Признания яренских чародеев обсуждались в Синоде и Сенате, и только в Петербурге «волшебники» признались в том, что сочинили свои «признания», как и ярославская крестьянка Катерина Иванова, не стерпя побоев⁸⁷.

Удивительное признание после допросов с пристрастием удалось получить в 1772 г. городскому магистрату города Ельца от пронского купца Леона Попова, жившего в работниках у елецкого купца. Леона обвиняли в порче малолетней дочери купца Григория Петрова, которая «от испорчения чинила необычной крик, от чево и ныне претерпевает немалую болезнь». И Леон признался, что *втайне* наговаривал на хлеб, пироги, кашу, и те, кому еда попадала, «как порченные кричали разными голосами» (л. 3). На допросе Леон рассказал, что «учился-де... тому волшебству, будучи в городе Чернавске в прошлой весне о *ярмонке*, бываемой на день Владимирския Пресвятыя Богородицы, у приходящего незнаемого мужика для покушки у него пряников, которой-де между разговоров говорил: Хочишь ли ты, тебя семь бесов станут слушать, толко *отрекись от отца и от матери, роду и племени и поди на перехресток и искупайся данною от него, мужика, водою*, что он, Леон, и учинил, и бесов призывал: Придите-де ко мне семь бесов и соблазните девиц на меня»⁸⁸.

В 1794 г. историю своего «знатья» с нечистой силой поведала малороссийская колдунья Ксения Шаповаленкова. Эта история, недавно опубликованная Т. В. Михайловой, близка по стилистике к «сказочной» истории Катерины Ивановой. Шаповаленкова в 13 лет научилась, якобы от отца, ворожить и многие годы ворожила о пропавших вещах. В ее «истории» странным образом нашли соединение оба типа магии — «христианская» «белая» и демоническая «черная». До своего замужества, когда Ксения начинала учиться у отца «ворожбе», обряд «передачи» знания включал *посещение пасхальной ночью кладбища*, принесение к «гробам» хлеба и крашенных яиц, слушание церковной службы и даже восклицание «Христос Воскресе!», обращенное к «трем женщинам, одетым в рубахи», последних отец просил «о пособии в изучении ее, Шаповаленковой, ворожбе». После замужества отец «обучает» Ксению «противу праздника Богоявления», и момент выбран был не случайно: *конец святок* — маркированное время для сообщения с «нечистой силой», и отец Ксении *на реке* зывает: «Брате мой, душе нечистый, выйди к нам, имеем до тебя нужду!.. Отдаю я тебе дочь мою, с душою и телом, и *до времени...*» Так Ксения, наподобие Катерины Ивановой, получила трех духов «в образе челове-

⁸⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 49. Д. 355.

⁸⁸ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 32. 1773 г. Л. 3–3 об.

ческом», которые стали ей служить. Ксения, по ее собственному признанию, около 18 лет при помощи бесов разыскивала пропавшее — скотину и вещи. Вместе с тем, вероятно, ее богоотступничество если и имело место, то рассматривалась в ее семье как временное явление, недаром ее отец, передавая свои знания, говорил: «Отказываюсь возродить и хочу принести Богу мое покаяние»⁸⁹.

Очевидно, что приведенные свидетельства о соединении в колдовстве магического и бесовского отрывочны и не могут вскрыть всей совокупности народных демонологических представлений. К тому же избранный источник дает заведомо ограниченную информацию: о связи с силами ада обвиняемые говорили в исключительных случаях, и нередко их признание было вызвано пытками, расстройством разума и духа. Однако следствию крайне редко удавалось получить признания колдуна с последовательным развитием даже усеченного (без идеи шабаша) демонологического мифа: от *богоотступничества (и почитания Сатаны)* через *служение бесов* к приобретению необыкновенной *силы*, используемой для причинения *порчи*⁹⁰. Чаще всего не только в признаниях, но и в доносах, и в свидетельских показаниях колдун-богоотступник в России XVIII в. использовал свою «связь с нечистыми» *не для порчи* (*maleficium* — центрального компонента обвинительного заключения европейской «ведьмы»), а для приобретения богатства, власти, успеха в любовных делах или службе⁹¹. При этом порча могла вовсе не предполагать богоотступничества (как в случае в Катериной Ивановой и не только с ней, см. далее в главе 5), или содержать богоотступничество в архаической форме повторения «черных заговоров»⁹².

Эти наблюдения еще раз подтверждают мысль о том, что народные религиозные представления не имеют той цельности и логики,

⁸⁹ Михайлова Т. В. Колдовские дела второй половины XVIII века. С. 316–317.

⁹⁰ По наблюдениям исследователей западноевропейского колдовства, выводы о непосредственной связи ведовства со службой дьяволу делались долгое время только в заключениях представителей «ученой» культуры. В престолярной же трактовке (по крайней мере до начала XVI в.) прямой связи между колдовством и «дьяволизмом» не существовало. См., например: Kieckhefer R. *European Witch Trials. 1300–1500*. Berkeley, 1976.

Редкий случай последовательного развития мифологии богоотступничества колдуна для начала вредоносной практики описан в сибирском деле конца XVII в. о получении магического знания для «порчи, напускания нкоты и разжигания женок на блуд» Ивашкой Жегловым (*Шашков А. Т.* Якутское дело XVII в. о колуне Иване Жеглове. С. 85–86).

⁹¹ Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 110–144.

⁹² См., например, нашу публикацию в кн.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 134–135, 169–170.

которые характеризуют богословскую систему, а если эта логика в них последовательно фиксируется, то мы вправе задуматься о навязывании ее извне, как это, вероятно, случилось с демоническими показаниями периода «охоты на ведьм» в Европе.

Ритуальные действия волшебника-ворожее

В подавляющем большинстве случаев «волшебник» вообще не признавался на следствии, что он, практикуя магические ритуалы, искал помощи сил ада. В своей магической практике «волшебник» в России XVIII в. значительно чаще призывал себе на помощь Христа, Богородицу, святых-заступников, мифологических «героев», а не отрекался от христианских символов, отца и матери, роду и племени. Кажется вполне оправданным предположить, что магические действия с богоотступничеством соотносятся с «недемоническим волшебством», как «черные» заговоры в «волшебных» и «суеверных» тетрадах соотносятся с заговорами «белыми», т. е. примерно один к десяти.

Однако и обращение к колдуну, «знающемуся с нечистым», и к волшебнику-знахарю, не признававшемуся в богоотступничестве, предполагало от участников магического действия (ими были: «заказчик», иногда его посредник и сам «волшебник») соблюдения основных составляющих одного ритуала. Типичные показания свидетелей и участников магического действия позволяют восстановить в деталях эту «ритуальную драму»⁹³, которая разворачивалась каждый раз, повторяясь во времени и пространстве и расцветиваясь в зависимости от таланта ее участников тогда, когда душевная или телесная нужда толкала человека на поиски «знающего».

Магическое действие оказывалось сложным «драматургическим» актом, в котором слово и действие являли собой нерасторжимое единство⁹⁴. Этот ритуал как «амальгаму между речью и действием»⁹⁵ не-

⁹³ Именно как ритуальная драма описан обряд опахивания у Э. В. Померанцевой, в этой драме органично соединились слово и действие, и складывалась ситуация, «при которой в народном сознании резко дифференцируется практическая и символическая деятельность, когда поведение участников обряда в той же мере, как и произносимые ими слова, получает знаковую функцию, обеспечивающую действенность обряда, его практическую целесообразность». *Драматургия обряда опахивания*, отметила Э. В. Померанцева, театральна, но это театр «для себя», его задача — магическое воздействие на болезнь и смерть (*Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36*). См. также: *Worobec C. D. Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. P. 65.*

⁹⁴ В. Н. Топоров отмечает, что особенность жанра заговора — «в теснейшей связи с ритуалом (более того, сам заговор, его произнесение и есть ритуал, объясняющий „перформативность“ заговора: произнесение слова и есть совершение дела) и в

однократно описывали на основании непосредственных наблюдений антропологи и фольклористы, но с большим трудом ее удается восстановить по более ранним историческим источникам.

Прологом описываемой «ритуальной драмы», безусловно, являлось осознание человеком того, что помощь его «беде» не придет из церкви от священника или от пользования «естественными» средствами. Как в описанном выше случае Петра Салтыкова, так и в десятках других случаев обращение к волшебнику мыслилось «заказчиком» часто как крайний способ разрешения жизненных проблем.

Именно в таких случаях наступало *начало ритуального действия*: поиск колдуна или волшебницы. Порой *встреча* — дело случайное, как, например, в рассказе Георгия Зварькина о встрече на мосту с *посредником-мельником*. Чаще волшебник-знахарь живет *по соседству*, его знают в общине, к нему прибегают по рекомендации соседей или *случайных посредников* (так подручные Петра Салтыкова находят волшебников в деревнях его вотчин, так пошла в соседнюю деревню искать способ лечения коровы и ярославская вдова Катерина Иванова...).

В XVIII в., кажется, распространение получает способ поиска волшебника *на торгу*. Будучи на ярмарке, в селе Палицы Нижегородского уезда, якобы нашел «знающего» человека крестьянин Степан Борисов около 1727 г.⁹⁶ В 1740-х гг. в Москве на Великом Торгу можно было и купить, судя по показаниям обвиняемых, «волшебную тетрадку» с заговорами, и нанять «колдуна». Так, елатомский купец Аверкий Иванов показывал, что изъятая у него при аресте тетрадка «руки ево, а списывал он с тетратки писменной, которую он купил тому года с четыре в бытность свою в Москве на Красной площади у носящего человека»⁹⁷. Пятидесятилетнего москвича Савелия Бушуева уговорили подработать «волшебством» тоже на Красной площади, да еще и в период пасхальных гуляний⁹⁸. В 1760-х гг. крепостной Григорий Степанов Шилин идет искать колдуна в город Венев на торговую площадь⁹⁹.

эпической форме, воспроизводящей ситуацию ритуала» (Топоров В. Н. Предистория литературы у славян: опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998. С. 196. Об изучении словесного и ритуального компонента заговорного действа см., например: Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36–49.

⁹⁵ Tambiah S. J. Culture, Thought, and Social Action: an Anthropological Perspective. Cambridge, Mass.; London, England, 1985. P. 80–81.

⁹⁶ Лагров А. С. Колдовство и религия в России. С. 100.

⁹⁷ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1260; Ф. 1183. Оп. 1. Д. 391. 1748 г.

⁹⁸ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930. 1753 г. Л. 5 об.

⁹⁹ Там же. Д. 4808.

В декабре 1775 г. в Ярославле дьячок Федор, сам переписывавший на заказ заговоры, оказался посредником в получении «привороты» для дьячка Николо-Надеинской церкви Петра. Действие разворачивалось так: «в рядах» дьячок Федор познакомил дьячка Петра с «знающим» дворовым Семеном. От этого знакомства Федор и Семен получили свое «удовольствие»: «Дьячек Петр об оном [привороте. — Е. С.] с тем дворовым человеком и начал разговаривать, но как тот дворовый *много о том не говорил, а просил пить пива*, то все они трое и пошли в питейной дом, называемой Малой, где, означенного пива выпив, пошли к тому дворовому человеку на подворье... [и там] дьячек Петр дворового человека о даче ему вышеобъявленного приворотного способа просил»¹⁰⁰.

Обращение к волшебнику требовало преувеличенной *почтительности*. Известно, что московского колдуна Максима Афанасьева и обращавшегося к нему преображенского солдата Алексея Григорьева арестовали, заподозрив неладное тогда, когда увидели, что солдат *кланяется в пояс рыбаку*¹⁰¹. По рассказу Катерины Ивановой, когда крестьянка Татьяна Максимова просила ее послать «диавола» в Санкт-Петербург, она на улице «просила неотступно и *кланялась*»¹⁰². Московского знахаря крепостного Илью Грачева *посредник* при рекомендации «назвал ево именем и *отечеством*»¹⁰³.

К лицам, известным своей магической практикой, не чуждались ездить домой и обращаться *с почетом* придворные и аристократы. На Литейный в дом дворника-знахаря Игнатия Никитича приезжал камергер Салтыков, по требованию того же Салтыкова его управляющий Антонов долго уламывал крестьянку Настасью Остафьеву, чтобы не Салтыков к ней приехал, а она к камергеру. В 1760 г. на солдатскую женку Пелагею Черную, жившую в Москве в Преображенской слободе, донес капрал так: «К той-де женке Пелагее в неоднократные времена приезжали и приезжают разных чинов люди в коретах, в колясках и на роспусках, и у оной женки Пелагее в доме бывают по часу и более, и ту Пелагею возят с собою, а куда, он не знает, почему он и более сумнителен»¹⁰⁴.

В ответ на обращение волшебник обычно сообщал, *в его ли силах «заказчику» пособить*, и ставил «диагноз».

В 1708 г., рыбак Максим Афанасьев в Москве солдату Алексею Григорьеву сначала гадал по руке и согласился лечить, только «удо-

¹⁰⁰ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 6315. Л. 4–4 об.

¹⁰¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14309.

¹⁰² ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 4018. Л. 6 об.

¹⁰³ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 934. 1743 г. Л. 3–3 об.

¹⁰⁴ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1965. 1760 г. Л. 1–1 об.

стоверившись», что болезнь — от порчи¹⁰⁵. В 1740 г. крестьянин Семен Карпов, прежде чем начать лечить, поставил конюху Демиду Еремееву диагноз: «Тобюю-де безделной человек пошутил»¹⁰⁶. Крестьянка Прасковья Васильева рассказала о своем приходе к знахарке так: «тому назад лет с шесть одержима она была разслабленюю болезнью, и в той болезни ходила одна того ж Веневского уезду деревни Сасова... х крестьянской женке Федосье Самойловой, о коей она слышала... от крестьянских женок, а от кого, о том за много прошедшим временем не упомнит, что оная женка от лихорадочных болезней лечит и..., чтоб она ее от той болезни полечила. На что она, Федосья, ей объявила, что-де она в том ей пособить может...»¹⁰⁷.

У московского купца Ивана Брыкина, жаловавшегося на болезнь головы, при встрече со знахарем Ильей Грачевым произошло следующее: «оной лекарь, взяв кости, бросил по столу и потом, взяв незнаемо какую книшку, и в ней смотрил, и посмотри, говорил ему: Надобно-де тебе на вино наговорить и то вино выпить; и сыну-де твоему надобно на масло наговорить и тем маслом ево вымазать, то-де им от болезни и будет посвободнее. На что он, Иван, сказал ему, лекарю, что он наговорного пить и наговорным маслом сына мазать не будет, и оной лекарь незнаемо для чево сказал ему: Будешь-де ты у моих ворот! И он, Иван, не говоря более ничего, от того лекаря со двора пошел, и с того времени в дом к нему не прихаживал»¹⁰⁸.

Кульминацией в магическом ритуальном действе был момент, когда, обычно *уединенно*, ворожей совершал *превращение соли, воска, сухой травы или воды* (реже — иного) в волшебный объект, обладавший заданной магической силой. В этом *превращении* слово и магическое действие дополняли друг друга, и «слову» (*наговоренному шепотом, потаенно*) принадлежала в магическом ритуале специфическая роль, отличающая заговор от других форм речи: заговоры должны были обладать той таинственной силой, которая обеспечивала коммуникативную связь с миром сверхъестественным (в черной магии — с демонами) и влияла на действия субъектов потустороннего мира (святых или демонов).

Вот как, по признаниям «волшебников» и «заказчиков», раскрывалась «видимая» сторона центральной части магического ритуала:

Дворовой Григорий Фадеев обращался к некоему дворнику Сергею, тот имел «книшку», которую, «кому надобно, чтоб ево кто любил — то оную книшку, кому он, Сергей, почитает — то и любить станет». Эту книжку якобы «он, Сергей, читал почасту». «Фадеев оного Сергея просил еще зимним временем..., чтоб госпожа ево с ним, Фадеевым,

¹⁰⁵ Там же. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14309. 1708 г.

¹⁰⁶ Там же. Оп. 1. Д. 5201. 1740 г. Л. 1–1 об.

¹⁰⁷ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4808. 1762 г. Л. 24–24 об.

¹⁰⁸ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 934. 1743 г. Л. 3 об.

стала жить блудно и любила ево, как госпожа, так и господин... Сергей отшедши, в том доме в люцкой избе таино тое книшку читал, причем и он, Фадеев, был, да еще дал ему, Фадееву, он же, Сергей, незнаемо какой травы, чтоб он с тою травою по времени около господина своего обошел и бросил, толко-де *не упусти трех дней*, а ежели-де по прошествии трех дней оное учинит, то-де никакой пользы не будет»¹⁰⁹.

В 1726 г. беспашотный бобыль балахонец Никифор Исаков Растегаев признался, что «лечит-де он, Никифор, травами и читает молитвы святых отец, а людей он, Никифор, не портит и ни за кем того не знает». Произнесенная им перед президентом ярославского магистрата молитва-заговор действительно почти целиком состояла из фрагментов избранных церковных молитвословий и обширного, хотя и с перепутанными категориями святости, списка святых-заступников¹¹⁰.

Почти так же рассказывал на допросе в 1735 г. и «настоящий деревенский колдун» Зот Грезин¹¹¹.

В августе 1735 г. в судную избу бил челом отставной солдат Андрей Федоров на драгунскую женку Настасью Трифонову, что будто та испортила его жену. Настасью Трифонову отыскивали, и на допросе она сказала, что «не портила, только-де ей, Варваре, *наговаривала на соль*, дабы муж ее любил»¹¹².

В 1735 же году Лукьян Сабуров, продиктовав заговор Василию Ошмарину, «якобы для розврату, ежели кто с кем живет в совете, чтобы совет розвести. И велел он, Сабуров, делать соломенные колца и, на те колца с того писма наговаривая, бросать под ноги». Но, кроме того, Сабуров «велел писать о приворотах, и чтоб с того писма наговаривать на хлеб и на соль, и давать есть»¹¹³.

Рыбак-ворожей Максим Афанасьев наговаривал на воду и окатывал ею, парил в бане и мазал наговорным маслом, воск и ладан наговаривал и прицеплял к кресту; а живший у Новоспасского монастыря знахарь Алексеи наговаривал «с молитвою» на квас¹¹⁴.

В Веневском уезде крестьянская женка Федосья Самойлова, известная тем, что «от лихорадочных болезней лечит», пользовала крестьянку Прасковью Васильеву так: «...наговоря на соль, дала ей, Прасковье, несколько той наговорной соли, и при том ей говорила, чтоб она ту соль по приходе ее в дом свой, испеци пирог с тою солью, съела. Что она по приходе ее в дом свой и учинила. И по испечении с тою солью пирог ела, и от болезни ей [Прасковье Васильевой. — Е. С.] было посвободнее»¹¹⁵.

¹⁰⁹ Там же. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930. Л. 10 об., 17.

¹¹⁰ См.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 114–118.

¹¹¹ Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 106.

¹¹² Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 134–135.

¹¹³ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 3. Д. 18. 1736 г. Л. 40, 35.

¹¹⁴ Там же. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14309. 1708 г.

¹¹⁵ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4808. 1762 г. Л. 24 об.

В 1740 г. крестьянин Семен Карпов, поставивший конюху Демиду Еремееву диагноз: «Тобою-де безделной человек пошутил», — лечил «вином с снадобьем..., а означенного-де конюха Демиду Еремеева от той болезни ползвал — наговаривал-де на вино и тем вином болное место вприскивал, и признаваецца оные ево наговоры к волшебству»¹¹⁶.

Под Серпуховом в 1760-е гг. хорошо был известен крестьянин Петр Яковлев, к которому приезжали лечиться от импотенции: «Когда у кого зделаетца у тайного уда невестаниха, то налив в судно воды, ...читал такие речи, наговаривая: „Далече, далече в чистом поле стоит Христов престол, а в том престоле гослoжа пречистая Богородица“. Коими-де речми он, наговаривая, как от встаних, так и от уроков разных чинов людей лечил, кои-де в дом к нему, Яковлеву, прихаживали...»¹¹⁷.

В Путивле о действиях волшебницы малороссиянки Гапки свидетели рассказывали так. Около 1752 г. к женке Гапке обратилась жена протопопа путивльского Никольского собора Пелагея Виноградская, и, чтобы протопопа «никто не обидел в суде», волшебница научила протопопицу такому ритуальному действию: «Вставши в полуночи, пойти до колодезю, набрать непочатой воды и принести в дом, потом пойти на гроб мертваго человека и как оногo мертвецца, что во гроб положен, зовут, называя именем, попросить ево по имени дать земли. И взявши оную, трижды принести в дом и всыпать в ту воду, затем намочить в той воде три замка и, вылезши в окошко, крикнуть три раза волшебные слова [слова в деле не приводятся. — Е. С.], а когда итти в суд, говорить: „Як та вода непочатая, как тот мертвец во гробе мертв и в воде замкненные замки, так бы мои челобитчики не починали на мене на суде ничего не говорить, омертвели бы от страха. Как во гробе тот мертвец, и уста им замкненни, чтоб они ничтоже на меня успеть на сем суде обвинить, как те замки в воде, чтоб они меня на сем суде не могли обидеть“» (л. 1 об.). Сама женка Гапка призналась, что взяла у Виноградской с вечера платок и клала на росу, а на другой день отдала ей с приказанием иметь этот платок протопопу при себе, когда он в суд пойдет¹¹⁸.

В действиях и ритуале волшебницы Гапки значительно яснее, нежели в описанных выше ритуальных действиях, прослеживается мотив демонического «антиповедения» (вылезание в окошко, полуночная вода, земля с могил — все это распространенные топосы «черной» магии), хотя в известных следствию заговорных формулах о богоотступничестве речи не шло. Тогда же, когда «заказчик» требовал от волшебника помощи в «порче» или «блудном привороте», демонические «средства» неизбежно появлялись в магической практике «знающего»:

¹¹⁶ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5201. Л. 1–1 об.

¹¹⁷ Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 147. 1764 г. Л. 1 об.–2.

¹¹⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 35. Д. 117. 1754 г. Л. 1 об.

В 1776 г. Ростовская духовная консистория слушала рассказ дьячка Казанской церкви села Вышеславского Федора Стефанова, обвинявшегося в написании «черного» заговора на блуд с обращением к «лысому бесу». Этот заговор, который после угощения пивом рассказал якобы никола-надеинскому дьячку Петру дворовый Семен Стефанов, следовало наговаривать «на яблоко или на сахар», а читать таким образом: «Вечеру ляг не помолясь и ниже перекрестясь, и сними с себя крест, и поутру на горе вставши, також не перекрестясь, и читай». Все участники сделки при этом, кажется, от Бога не отступались и с церковью не порывали¹¹⁹.

В 1750 г. в городе Дмитрове обнаружилось, что жена посадского Домна Егорова Рыбникова пыталась, вероятно, «згубить» семейство своего мужа. Она привезла с собой в материнский дом «нечистую рубаху, в коей с мужем своим переспала». На следующий день мать «привела в дом свой незнаемо какую женку и называла-де ее Троицкой Лавры конюховою женою Василисою Прохоровою...», которая женка... ответши ее, Домну, в заднюю горенку и *сняв с нее, Домны, крест*, положила на пол и приказала ей, Домне, *на оной крест ступя ногою, от того креста Христова и от всего мира отречатися*, что-де она, Домна, подлинно и чинила. И при том-де оная женка Василиса имела у себя в руках горшек с водою и на ту воду неведомо что наговаривала. А потом-де, взяв у нее, Домны, объявленную нечистую рубаху и выдрав из нее подол, и вымыв оной в той наговариванной воде, вложя ту воду в скляницу, и оную отдав ей, Домне, сказала, чтоб она, приехавши в дом свекра своего, ту воду вложила в бочку с квасом, от чего все домашние будут ее любить [!]. Последнее, что все домашние будут «любить», правда, расходится с первоначальной интенцией Домны домашних «згубить», но по ходу следствия Домна неоднократно меняла показания, а колдунью Василису Прохорову так и не нашли¹²⁰.

Действия Домны, точно соответствующие ритуалу парцеллярной магии, повторила в 1761 г. дворовая Федосья Наумова. Учила Федосью вдова Татьяна Ильина: «чтоб она, Федосья, взяв какую ни на есть тряпочку, и положила под пазуху, и как оная вспотеет, тоб она тот пот выжав в какой ни на есть напиток, и дала выпить означенной госпоже, и как-де она выпьет, то оная госпожа ее до нее Федосьи будет добра». Татьяна Ильина, похоже, не была «профессиональной волшебницей», «слов» она, кажется, не говорила, к тому же признала, что «о вышеписанном девке говорила она, Татьяна, с сущей простоты своей, ибо она об оном слышала во время ее содержания в Санкт-Петербургской губернской канцелярии под караулом в остроге...»¹²¹.

¹¹⁹ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 6315. 1776 г. Л. 29 об.

¹²⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 31. Д. 24. 1750 г.

¹²¹ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5690. 1761 г. Л. 3, 4.

Развязка магического действия имела значительно больше вариантов, нежели все предыдущие его части. Иногда всех участников ждал успех — как, например, с венежской крестьянкой Федосьей Самойловой или конюхом Демидом Еремеевым. Но часто все усилия волшебника и «заказчика» проку не приносили, в описываемых нами случаях магические опыты заканчивались слухами, доносом, следствием, а порой и пытками в местных и центральных учреждениях светской и духовной власти. Впрочем, «волшебники» и сами относились к результатам своей практики с осторожностью. Точнее всего о магическом действе было сказано в 1776 г. дворовым человеком Семеном Стефановым: «вышеписанной дворовой человек о помянутых заговорных и приворотных письмах, чтоб они непременную силу имели, не утверждает, а при разговорах с ним, дячком [Федором Стефановым. — Е. С.], об оных сказывал, *что он все то чинит на удачу*»¹²².

Была ли действительно опасная магическая практика деятельностью «на удачу», насколько сам «волшебник» верил в силу своих действий или был только «мошенником», творящим «обманство» ради «прибытков», как утверждалось в указе Анны Иоанновны 1731 г.?

Ответ на этот вопрос в судебно-следственной документации найти, на первый взгляд, просто. Как и в деле Петра Салтыкова, большинство волшебников, представ на допросах, предпочитали именовать себя «обманщиками», нежели признаться в деле «духовном», за которым могло возникнуть и обвинение в богоотступничестве и в ереси.

Крестьянин Зот Грезин выразил общую защитную позицию так: «Оной наговор чинил он толко для того, чтоб ему от того пропитатца, понеже-де он пропитание себе имел скудное, а не для какова людам, также и скоту вреда»¹²³.

Откровенное надувательство легковерного «заказчика» — безусловно, случай нередкий. Так, 17-летний певчий оперного дома в Летнем саду Семен Соколов, чтобы умиловить дворецкого, обратился к дворовому же Ануфрию, который обещал найти волшебника, и на другой день познакомил Соколова с дворником Тихоном Дмитриевым. На допросе Тихон рассказал, что на самом деле Ануфрий принес ему корень и велел *что-нибудь наговорить* (sic!), тогда Соколов их в кабаке напоит. Тихон притворился, что на корешки наговорил, за что получил от Соколова шелковый платок¹²⁴.

¹²² ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 6315. Л. 5 об.

¹²³ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 432. Л. 72 об.

¹²⁴ Там же. Д. 1880. 1759 г.

Но самым откровенным мошенником показал себя на следствии москвич Савелий Бушуев, продемонстрировавший при этом знание ритуала заговаривания на соль, магического использования воска и корешков:

В 1753 г. после Пасхи, когда «Савелий был для гуляния на Красной площади, в то время подшел к нему, Савелию, [женка Анна]... стала говорить: ест-де придворной камердинер Карнович и у него человек ищет такого человека, кто б зделал то, чтоб того человека реченной господин ево... любил, за что он тому человеку, кто оное зделает, даст 5 рублей» (л. 5 об.). Савельев согласился, и вот Анна и дворовый Карновича Федоров пришли к Савелию Бушуеву, и дворовый «просил ево, Савельева, дабы он по обещанию то, чтоб госпожа и господин ево любили, учинил, за что обещал дать ему, Савельеву, денег пять рублей. То он, Савельев, велел промыслить соли..., кою соль, взяв, оной Савельев, отшел от оных женки и человека Федорова, тихо якобы наговаривал и, отдав тому человеку оную соль, сказал, чтоб он тое соль в чем-нибудь давал тому господину своему, и оной господин ево, Федорова, любовью станет. И в то время реченой человек Федоров дал ему рублевой манет, и после того оне разошлись, причем сказал он, Савельев, тому человеку, Федорову, ежели он, Савельев, понадобится, то б искал ево, Савельева, на рынке, что в Лафертове [Лефтортове. — Е. С.]» (л. 6–6 об.). Федоров встретил Савельева через неделю и жаловался, «что он, Федоров, тому господину своему реченую соль в кушанье давал, токмо-де помочи нет, и просил ево, Савельева, дабы он, Савельев, как можно то сделал. То он, Савельев, выняв у себя ис кормана воск, дал тому человеку Федорову, дабы он тот воск у себя в кормане носил, от которого-де тебе будет помощь» (л. 6 об.). И на другой день Федоров «дал ему, Савельеву, полтинник и зверх того, купя на деньги ево, Федорова, в фартине вино, пили» (л. 6 об.). Савельев, разохотясь, обещал еще корешок (а корешки купил он в городе у женки на 1 копейку). «А колдовства и волшебства он, Савельев, за собою и ни за кем не знает..., и ничего, чтоб привести... оному человеку Федорову влюбленне, кореньев не давал...» (л. 7 об.), все делал «обманно из денег» (л. 18) «и кроме того обманства, ни в чем не винился» (л. 20)¹²⁵.

В пользу того, что магия в XVIII в. оказывается прибыльным мошенничеством, казалось бы, может свидетельствовать и тот факт, что колдуна все чаще начинают разыскивать на рынке и что его услуги оцениваются порой в значительную сумму. Вот какие «прибытки» получали за свои «услуги» волшебники в России XVIII в.:

¹²⁵ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930. 1753 г.

Источник	Вид магического действия	Год	Плата
РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Д. 4470	Два наговорных зелья, куплены у нищего дворовой Ефимьей Михайловой — одно, белое, она подсыпала дворовой Матрене, чтобы «испортить» соперницу и «отсушить» от нее жениха, а другое, зеленое, давала помещице, чтобы сделать «милостивой».	1702	2 алтына
РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Д. 14309	За лечение с наговором записной рыбак, живущий в Москве на Кузнецкой улице, Максим Афанасьев зарабатывал	1708	1 гривна за сеанс
РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Д. 1272	Приказчик крепостной Минка Буслаев дал якобы за наговорные коренья для порчи помещика	До 1719	«Полтину денег»
<i>Новомбергский Н. Я.</i> Материалы... Т. IV. С. 754	Тульский подьячий Павел Петров заплатил дворнику Тимофею Мокруше за корешок, чтобы начальство было добрым	1720	То ли 5, то ли 10 копеек
РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Д. 1409	За гадание и лечение дяка Василии Васильев платил	1721	Угощение в кабаке
РГАДА Ф. 7 Оп. 1. Д. 370 (Ч. 1. Л. 101)	Лечение Георгия Зварыкина у знахаря-слепца в Москве	1724	«рублевик»
РГИА. Ф. 796. Оп. 8. Д. 379	Балахонец Никифор Растегаев «на прикупном дворе в анбаре» нашептал на соль для работника Попова якобы чтобы хозяин до Попова был добр, а не для «того, чтоб кого испортить»; расплатился работник Попов	1726	4 копейки
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 286	За три «письма» для «отбывательства и терпения от розысков» в остроге рекрут Попов якобы получил	1733	50 копеек
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 432	Лечение с наговором деревенским колдуном Зотом Грезиньм	1735	1 копейка за сеанс
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 18	Крестьянин Лукьян Сабуров диктует в Угличе заговор отворота-приворота крестьянскому сыну Василию Ошмарину	1735	Алтын за заговор и гривна за переписывание

Источник	Вид магического действия	Год	Плата
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 567	Крестьянин Матвей Никитич Овчинников в Петербурге за лечение с наговором и приворот	1737	2 гривны, или четверть хлеба, или полхлеба и мясо, или понли в кабаке; а лекарский ученик Молодавкин обещал пластыри
РГАДА. Ф. 372. Д. 293	Коновал Масей, наговорив на корень и дав выпить в вине, освободил от любовной тоски дворовую Устинью Григорьеву, за этот наговорный корень Масей получил алтын	1737	1 алтын
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 720	Казак-коновал во время военных действий в Хотине дал списать заговоры («как заговаривать кровь у человека и у скота, а также ежели кто злобен — не будет сердиться, а еще ежели желаешь слюбиться с девкою или бабою») солдату Шестакову	1740	Совместное пьянство в кабаке
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 982	Наговорный воск, чтобы помещики были милостивы, куплен у солдата крепостным	1745	10 копеек
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 436	Ворожба Агафона Усова: О женитбе, кладах для семьи помещика Писарева Купцу Петру Арбузову ворожил о покраденных из церкви деньгах	1746	Помещик угощал вином Купец дал натурой на 3 рубля
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1144	По ложному доносу дворового на помещика следовало, что помещик полковник Иван Бешенцев призывал к себе волшебника Артамона Павлова, что жил в Москве на Пресне, и требовал, чтобы тот отворотил от его тещи ухажера, но Павлов якобы захотел за это 10 рублей и был изгнан	1747	10 рублей, но сделка не состоялась
РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213	Услуги знахаря-колдуна Андрея Тимофеева сына Пердуна в Нижнем Новгороде	1751	Угощение вином в кабаке
РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930	Услуги москвича Савелия Бушуева для «привороту» камергера Королко-Карновича	1753	Обещано пять рублей, а дан полтинник, да еще совместная попойка в кабаке

Источник	Вид магического действия	Год	Плата
РГАДА. Ф. 372. Д. 3164	Услуги крестьянина-мельника колдуна Марка Тихонова Холодова из подмосковной деревни Новленской по отысканию вора Тот же Холодов за наговорную соль, чтобы натирать руки для успеха в карточной игре	1754	За то, что пропала нашлась, купили «кажан, шапку русскую суконную, рубашку александрискую красную с голуном золотым» (л. 4) 20 копеек (л. 5)
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1852	Трофим Жеребец крестьян лечил	1754	«без всякой платы»
Там же	Игнатий Никитич в Петербурге «подлых людей» (низкого сословия) лечил заговаривая сенную труху	1750-е	10 копеек и угощение вином
Там же	Влас Ефимов Маймист наговаривал на траву Салтыкову в бане и получил	1757	25 копеек
Там же	Матрос Гаврила Сарычев для бурлака наговорил на карты	1750-е	За чарку вина
Там же	Гаврила Сарычев наговаривает на соль от рези в животе фавориту Салтыкова Козловскому	1757	30 копеек
Там же	Малороссийская крестьянка Настасья Остафьева получила от приказчика Петра Салтыкова за ворожбу	1757	Кобылу, овчинную шубу и 50 копеек, хотя уверяла, что прочим крестьянкам ворожит «за хлеб»
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1880	Дворник Тихон Дмитриев за наговаривание на корень для умиловления дворецкого	1759	Обещана попойка в кабаке, но реально получен шелковый платок
РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4808	Крепостной за волшебный корешок дал цыгану на венецком рынке	1762	3 копейки
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 147	Крепостной Петр Яковлев под Серпуховом лечит с наговором «невстаниху» и «притку»	1764	«по копейке и по деньге»

Источник	Вид магического действия	Год	Плата
РГИА. Ф. 796. Оп. 48 Д. 116	Поиск пропавшего ружья петербургской ворожеей Прасковьей Яковлевои Поиск пропавших 33 рублей ей же	1767	20 копеек и вино 1 рубль и «поили вином»
РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 402	За волшебные воск и корешки для умилостивления помещика коломенский дьякон Дионисий Федоров	1770	Крестьянин Ни- кифор Изосин «за снадобье» дал в разное время «шапку да колпак», а жене его «двое башмаков», а денег ничего не давал
ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 6315	Дьячок Петр в Ярославле за приворот- ный заговор	1776	Угощение вином

Как видно, цена магических услуг варьируется вне зависимости от качества или «сложности» действия, а скорее в зависимости от социального положения заказчика. Традиционными весь XVIII в. оставались расплата в виде совместной попойки в кабаке, натуральная оплата или символическая «по копейке и по деньге»¹²⁶, при этом в деревне более, чем в городе, сохранялась традиция лечения без взимания платы, характерная для знахарского дела¹²⁷. Выполнение же заказов состоятельных персон сопровождалось требованием «непомерно» высокой оплаты (каковой, например, была плата из состояния Салтыкова малороссиянке Настасье Остафьевой).

Таким образом, фигура колдуна или колдуньи в России XVIII в. сохраняет в значительной степени архаическую знаковую роль. Традиционное сознание продолжает считать, что чаще всего знание приобретается колдуном по наследству, что носителями этого «знания» являются люди маркированных профессий — прежде всего коновалы, мельники, рыбаки. Не только в богословской, но и в простона-

¹²⁶ Ср.: Никитина С. Е. Устная культура и языковое сознание. С. 23.

¹²⁷ Ср.: Ramer S. C. Traditional Healers and Peasant Culture in Russia, 1861–1917 // Peasant Economy, Culture, and Politics of European Russia, 1800–1921. Princeton, 1991. P. 211–212; Марков Е. Деревенский колдун // Исторический вестник. 1887. Т. 28. С. 17; Фишман О. М. Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // Живая старина. 1994. № 4. С. 24.

родной традиции существуют и основные части демонического мифа о «знатье» волшебника с «диаволом», о призывании на службу бесов.

Вместе с тем традиционное сознание проявляет удивительную гибкость, сочетая реалии «новой культуры» XVIII в. с древней магической практикой — все чаще на поиски колдуна или ворожеи отправляются на торг, ярмарку; если в деревне колдун-*коновал*, кажется, сохраняет доминирующую позицию, то в городе все чаще становится известно о волшебстве столичных *«дворников»*, к тому же и в городе, и в деревне волшебные «знания» нередко приписывались *солдатам или матросам*. Городской колдун и солдат более свободны в приспособлении традиции к новым запросам, и в магическую практику входит «заговаривание карт» для успеха в карточной игре, а магическая «наговорная соль» подсыпается теперь не только в квас, но и в кофе, который подается на стол господам¹²⁸. Нельзя не учитывать и того, что, когда колдун и ворожея сталкивались с преследованиями, они были готовы в угоду «официальной трактовке» своей деятельности признать себя и мошенниками, и обманщиками.

Но сколько бы ни декларировалась «просвещенной частью» общества комическая роль колдуна-обманщика, стоящие за волшебником традиционные магические верования сохраняли влияние во многих сферах общественной и частной жизни века Просвещения.

¹²⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 3497. 1756 г.

Обращение к кругу вопросов о характере «народной» веры ставит во главу угла задачу изучения специфических форм, в которых в народной религиозности соединялись в нерасторжимом единстве «противоположные системы» — религия и магия, христианское чувство и «волшебное суеверие»¹.

И первый вопрос, неоднократно и ранее встававший перед исследователями, касается столь упорно приписываемой народной религиозности «языческой» составляющей. Было ли волшебство действительно только лишь не истребленным наследием «языческой веры» восточных славян??

Трудно представить, что широкие слои русского общества XVII и тем более XVIII в. сознательно отдавали дань язычеству или «языческой» магии. Большинство из привлекавшихся к следствию за магические практики регулярно исповедовалось и причащалось, признавая тем самым все члены православного Символа веры. А Православное исповедание веры полагало необходимым для каждого верующего христианина во всех чаяниях надеяться только на Бога, обращаясь к Нему с каноническими, освященными *церковью* молитвами. И хотя до конца XVIII в. уровень усвоения православной догматики был невысок, думается, слова чина исповеди и ортодоксальные святоотеческие поучения не оставляли паству в неведении относительно греха «волхования». К тому же и указы о борьбе с «волшебниками», «суеверами» и «обманщиками» зачитывались в церкви, воинские артикулы многократно повторялись в строю.

¹ Классическое противопоставление касается не двух, а трех систем: религии — магии — науки (см., например: *Малиновский Б.* Магия, наука, религия. М., 1998), но в контексте нашего повествования мы ограничимся соотношением религиозного, христианского и «волшебного», магического.

² В. И. Харитоновна, отмечая влияние христианства на заговорно-заклинательную традицию восточных славян, тем не менее заключает: «Обратим внимание, что основная часть заговорно-заклинательного действа вместе с сохраняемыми в основе своей языческими текстами отражала не христианскую картину мира» (*Харитоновна В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999. С. 247–248).

На основании изучения материалов следственных дел создается впечатление, что и доносители, и хранители заговоров так или иначе осознавали греховность и запретность магии³. Заговорные тетрадки давали для переписывания обычно скрытно из опасения светского наказания.

Знали и о духовном наказании. Не раз в доносах заговор определяли как «противное святых восточной церкви письмо», а пользование им как «ересь»⁴. Именно «ересью» была названа знахарская практика дворового Василия Автамонова, которому немало труда стоило доказать, что, напротив, он гадал и собирал травы «с простоты, а не для *еретичества*»⁵. Рекрут Петр Гаврилов в 1759 г. показал, что «есть за ним *еретичество*» и он знает, как напустить туман на прусскую армию⁶. В 1761 г. полковник Леонтий Друкортов употребил термин *еретичество*, донося о действиях дворовой, пытавшейся снискать расположение господ: «какия вредныя к *такой ереси* составы имела, которое признаваецца совершенное вредное волшебство»⁷. Признание же волшебства и колдовства ересью имеет кардинальное значение для развития христианской теологии и является определяющим в истории гонений на народные магические верования и обряды в Европе⁸.

Итак, чин исповедания в том виде, как он сложился к началу XVIII в., хотя и отличался меньшей полнотой от чина исповедания XVII в.⁹, предписывал священнику каждого вопрошать о таких магических действиях:

³ Уместно здесь напомнить определение суеверия, данное о Павлом Флоренским: «Суеверие есть такой способ восприятия вещи или события, при котором они воспринимаются как происходящие от нечистой или злобной силы и *внутренно осуждаются* как нечто недолжное, нечистое» (Флоренский подразумевает под *суеверием* преимущественно волшебство — Флоренский П. О суеверии и чуде // Флоренский П. Сочинения: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 66).

⁴ К сожалению, не всегда можно установить, где термин «ересь» употребил обвиняемый или доноситель, а где он появился благодаря вмешательству следствия.

⁵ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5259. 1741 г.

⁶ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1958. Л. 2 об.—3.

⁷ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 5690. 1761 г. Л. 1 об.—2.

⁸ Очевидно, что в Западной Европе именно после того, как колдовство было объявлено «ересью», началась и «охота на ведьм», обвинявшихся в сатанизме. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы опровергают утверждения американского исследователя Р. Згута о том, что православное богословие было чуждо идее определения колдовства как ереси (*Zguta R. Was There a Witch Craze in Muscovite Russia?* // *Southern Folklore Quarterly*. 1977. Vol. 41. P. 119–128).

⁹ См., например: Требник мирский. М., 1639. Вопрос подробно исследован А. И. Алмазовым (*Алмазов А. И. Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям*. Одесса, 1894. Т. 1—3).

«Рцы ми, чадо: не чародействовал ли еси, или, волхвуя, лиял еси воск или олово, не приводил ли еси волхва в дом твой и извождаше ти чарования, или сия сам твориша; или сотворил еси волхование на вред кому; не превязуеши ли животная, да не снесть е волк [магический оберег для скота. — Е. С.], ... не превязал ли еси мужа и жену или ино превязание немощи [имеется в виду насылание порчи. — Е. С.], не носиша ли хранительная былия [обереги. — Е. С.]. И аще убо сотворяеся, яко творяще нечто от сих или творяху ему инии, запрещается [не допускается до причастия. — Е. С.] лет шесть, яко же повелевают правила. А художник, иже сия творит [колдун, волшебник. — Е. С.], запрещается яко убийца, сиречь двадцать лет, якоже глаголет Василий Великий»¹⁰.

Как же объяснить феномен, согласно которому православный христианин, дающий на исповеди самооценку своих магических действий, сознавая их греховность, продолжал пользоваться «волшебными средствами»? Кажется, объяснения нужно искать прежде всего в специфике народной религиозности, удивительно прочно и пластично соединившей христианские и нехристианские черты, создавшей сложный пантеон христианских и мифологических образов, служивших в повседневном обращении к высшим силам или призывании сил ада.

Очевидно, что часто малограмотный или вовсе неграмотный православный христианин, зная о грехе «волхования», мог *не отличать заговор от христианской молитвы*. Тесная связь с христианским образным строем и христианской обрядностью является важнейшей особенностью поздней народной магии, в которой образы мифологических персонажей переплетались с образами христианских святых и христианские мотивы зачастую доминировали¹¹. Неудивительно

¹⁰ Требник. М., 1720. Л. 46 об.—47. Рукописная традиция XVIII в. сохранила чин исповедания и в значительно более расширенной редакции. Такой чин исповедания из Сборника начала XVIII в. цитирует, перечисляя вопросы, относящиеся к магическим верованиям, У. Райан (*Ryan W. F. The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park, Pennsylvania, 1999. P. 31–32).

¹¹ Ср.: *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1879–1891. Вып. 1–6; *Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 1–102; Кн. 4. С. 16–126; *Громыко М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Сборник научных трудов. Новосибирск, 1975. С. 71–109; *Покровский Н. Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // Там же. С. 110–130. См. также: *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997;

поэтому, что магические действия нередко не осознавались человеком как «противные» христианской религии, а заговоры, в которых действовали наряду с солнцем, месяцем, огненным змеем и т. д. Христос, Богородица, апостолы, святые, признавались их пользователями не как «волшебные», а как «божественные», как «молитвы».

Самый пространнейший пример такого заговора, сочетающего набор зачинов основных церковных молитвословий (включая ектенью с упоминанием здравствующих царствующих особ), перечисление почти всех святых из православных Святцев с малым фрагментом заговорной формулы «от дурного глаза», привел, оправдываясь за свои волшебные действия, балахонец Никифор Растегаев¹². Случай с Никифором Растегаевым, уверявшим, что лечит травами и читает «молитвы святых отец», не исключительный. Крестьянин Яким Власов заговор оружия называл «молитвой ко Иисусу о ружье» и велел подьячему Сергею Кропухину: «*тое молитву*», когда пойдет в лес охотиться на птиц, иметь при себе, чтобы в охоте не было «никакова от посторонних людей призора»¹³. Коновал-знахарь Семен Карпов показал, «что он лечит людей и лошадей, на оные травы наговаривает от Святого Писания, научился-де он тому, в разум взял, собою, а соль называет молебственной...»¹⁴. Дьяк Василий Васильев в поисках средства для исцеления жены читал заговоры от порчи и был уверен, что «были то *молитвы*, чтоб не взяла порча, а не еретическия и не волшебныя»¹⁵. Драгунская женка Настасья Трифонова, отвергая обвинение, говорила, что жену солдата «не портила, только-де ей, Варваре, наговаривала на соль, дабы муж ее любил, а *наговор-де мой божественной*» (л. 1 об.).

Три «божественных наговора» Настасья Трифонова рассказала в Сыском приказе. Первый «наговор»: «Господи, помилуй, Господи Иисусе Христе Сыне Божии, помилуй нас. Троицкая Богородица, Спасе милостивой, сохрани и помилуй рабу Божию Варвару ото всякой скорби и болезни, Троица Начальная, сохрани и помилуй от напрасного слова и болезни своею ризою нетленною, Тихон преподобной, утиши ее скорбь и болезнь, сохрани и помилуй!» (л. 2).

Юдин А. В. Ономастика русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997; Фадеева Л. В. Богородица в русских заговорах (Роль христианских источников в формировании образа): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2000.

¹² См.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 114–117. В заговоре Никифора Растегаева, правда, наличествует множество ошибок при указании категорий святости упоминаемых им святых.

¹³ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 222. 1735–1736 гг. Л. 15, 18.

¹⁴ Там же. Д. 5201. 1740 г. Л. 1–1 об.

¹⁵ Там же. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1409. 1721 г. Л. 63.

Этот наговор Настасья сказала до пытки, и он, действительно, значительно более близок молитве, чем два других, сказанных Настасьей «под наказанием» плетью. Вероятно, относительно следующих двух «наговоров», сказанных ею уже под пыткой, Настасья не была столь уверена в «божественности» и, возможно, не сказала их полностью в соответствии с распространенным представлением о том, что произнесенные открыто магические слова теряют свою силу:

«На море, на кияне стоит изба, в той избе лежит таска — из угла в угол, из стены в стену — та бо-де таска денная и ночная, и полденная, и полуночная пришла бы на имрка...»¹⁶.

В 1745 г. «заговорные письма» были найдены у дворового человека Евдокима Карамшина, и он опять-таки упорно называл их «*молитвами*». Карамшин показывает о заговорах так:

В 1742 г. заговоры «списывал-де он у волжского казака Василья Иванова, будучи в Москве на квартире одного казака по знакомству, для того, что он, Евдоким, по многим с ним разговорам говорил одному казаку, как-де он, Евдоким, ездит часто по дорогам от господ своих, а боитца ж разбойников и лихих людей, так же-де и в деревнях, в которых он времянно бывает, портят много людей и жену-де ево, и невестку испортили, от чего-де и он, Карамшин, того опасен. И при том ево спрашивал, не знает ли-де он *от того какой молитвы*, и одной казак ему, Евдокиму, сказал, что знает, и вышеозначенное письмо дал ему списать, и сказал, что *молитва*, и при том говорил: *кто-де сию молитву читает и того ж человека Бог помилует молитвами Архангела Михаила от воров и разбойников, и от лихих людей, и от порчи, и никто ево, Евдокима, не испортит, и оную-де молитву он, Евдоким, держал у себя и по ней исполнял, признавая за истинную*, думая, что по ней исполнятца может»¹⁷.

Молитва-заговор Архангелу Михаилу от духов нечистых, переписанная Карамшиным, нередко попадала на листы церковных Требников¹⁸, но Тайная канцелярия не признала это оправданием, и дворовый Карамшин был наказан кнутом.

Близость значительной части заговоров, бытовавших в XVIII в., молитвам, принятым церковью, нередко ставила в тупик даже гра-

¹⁶ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 534. Заговоры опубликованы: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 134–135.

¹⁷ Материалы этого дела опубликованы нами: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 145–148.

¹⁸ Ср.: Яцимирский А. И. К истории ложных молитв в южнославянской письменности // Известия ОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 51–63. Вероятно, наш список ближе всего списку «а» из Сборника XVI в. (Там же. С. 53).

мотных богобоязненных православных: оказывается, не только заговор, но и каноническую молитву могли бояться переписывать, подзревая ересь и волшебство.

Весьма примечательный случай произошел в 1752 г. в Ростове в доме бумажных мануфактуристов Затрапезновых, где крестьянин Иван Полетай лечил, наговаривая на воду молитву Василия Великого от духов нечистых из Требника Петра Могилы¹⁹. Когда же Полетай посоветовал этой молитвой лечиться ростовскому дьякону Василию Федорову, дьякон проявил завидную осторожность, ответив, «что он тое молитвы, не видав сам, что она подлинно ль в том Требнике напечатана, читать не будет» (л. 27). Только разыскав «Молитву Василия Великого от духов нечистых» в «новопечатном» Требнике²⁰ и обнаружив, что текст из Требника Петра Могилы, произносимый Иваном Полетаем, лишь «незначительно несходной» с текстом, одобренным Синодом, дьякон выписал молитву «себе для памяти»²¹.

В «народном православии» XVIII в. соединение магического с христианским проявлялось не только в вербальной сфере. *Магический ритуал* к XVIII в., так же как и текст заговора, оказался пронизанным христианской символикой, и магическое по смыслу обрядовое действие производилось с *иконой, крестом, просфорой, артосом, освященной водой*²² и др.

Известно, что заговоры могли читаться перед иконой как молитвословия. Например, 1721 г. дьячок ревельской церкви Федор Епифанов читал перед «Спасителевым образом» заговоры, чтобы протопоп и протопопица были милостивы, «чая по ним быть желаемому действию»²³. Икона в магической практике усиливала слово, оказываясь органичной частью «нехристианского» ритуального действия.

¹⁹ Евхологийон (Молитвослов или Требник). Киев: тип. Печерской Лавры, 16. XII. 1646. Ч. 3. Л. 340–340 об.

²⁰ К примеру, см.: Молитва запрещающая св. Василия над страждущим от демонов // Требник. М., 1720. Л. 272–273.

²¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1508.

²² Использование в магической практике гостии и других сакральных предметов зафиксировано западноевропейскими источниками с раннего Средневековья см., например: Runeberg A. Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West European Folk Religion. Helsingfors, 1947. P. 155; Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000–1215. Philadelphia, 1982. P. 18. Об использовании этих предметов в качестве оберегов в славянской традиции см.: Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М., 2002.

²³ Заговоры Федор Епифанов якобы списал в Новгороде у извозчика (РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 517).

В 1754 г. стало известно, что для жены протопопа путивльского Никольского собора Пелагеи Виноградской деревенский колдун Федор Лукьянов Мирочник, чтобы отогнать от протопопа «остуду и скоп» и чтобы власти были милостивы, тоже использовал икону. Мирочник принес воды в кувшине, поставил кувшин на стол, снял с божницы опять-таки «Спасителей образ» и, держа образ над водой, шептал якобы: «Господи Боже, благослови, и Пречистая Мати Христова, положи зелье». После этого образ поставил на божницу, а воду вылил во фляжку и дал протопопице²⁴.

В том же 1754 г. подмосковный колдун-мельник Марк Холодов гадал о покраденном, «взяв ковш, и налив в него воду, и поставя *пред* образ свечу и по вышеписанному порядку смотрел, в котором был дьявол и воду замутил — почему он, Холодов, и дознался, что вор найдется»²⁵.

При пользовании мнимой разрыв-травой ради нахождения клада калужский крепостной Василий Аринников должен был молиться Богу и класть земные поклоны, а замок с разрыв-травой клали перед иконами²⁶.

Особое место в магическом обряде приобретал *крест*, не утрачивая при этом и своего семантического значения — свидетельства принадлежности индивида христианской вере. В обрядах «белой магии» к кресту обыкновенно «привязывали» магические средства — воск, корешок, предполагая таким образом усилить их действие. Примеров тому множество²⁷. Вот лишь некоторые, представляющие наиболее распространенные поверья.

В 1738 г. у разночинской женки Акулины Яковлевой нашли неизвестные корни, Акулина созналась, что держала корень-плакун, зная, что если его привязать ребенку к кресту, то он будет спокойно спать. Акулину освидетельствовали священники, но никаких отступлений от Православия не нашли и отпустили²⁸.

Воск, прилепленный к кресту, был одним из наиболее распространенных оберегов от «дурного глаза» или талисманом для снижения милости. Так поступал по наущению солдата дворовый Ав-

²⁴ Там же. Оп. 35. Д. 117. 1754 г.

²⁵ РГАДА. Ф. 372. Д. 3164. Л. 28.

²⁶ Там же. Ф. 248 (Сенат). Вязка 1/266. Д. 8. 1715 г. Дело подробно описано: *Голомбиовский А. А.* Из прошлого: Разрыв-трава // Исторический вестник. 1890. Т. 42 (Ноябрь-декабрь). С. 842–845.

²⁷ Ср. случаи использования креста в колдовстве у коми: *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 96. См. подробнее о кресте как обереге: *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. С. 49–51, 150–151.

²⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 452.

В 1754 г. стало известно, что для жены протопопа путивльского Никольского собора Пелагеи Виноградской деревенский колдун Федор Лукьянов Мирочник, чтобы отогнать от протопопа «остуду и скоп» и чтобы власти были милостивы, тоже использовал икону. Мирочник принес воды в кувшине, поставил кувшин на стол, снял с божницы опять-таки «Спасителей образ» и, держа образ над водой, шептал якобы: «Господи Боже, благослови, и Пречистая Мати Христова, положи зелье». После этого образ поставил на божницу, а воду вылил во фляжку и дал протопопице²⁴.

В том же 1754 г. подмосковный колдун-мельник Марк Холодов гадал о покраденном, «взяв ковш, и налив в него воду, и поставя *пред образ* свечу и по вышеписанному порядку смотрел, в котором был дьявол и воду замутил — почему он, Холодов, и дознался, что вор найдется»²⁵.

При пользовании мнимой разрыв-травой ради нахождения клада калужский крепостной Василий Аринников должен был молиться Богу и класть земные поклоны, а замок с разрыв-травой клали перед иконами²⁶.

Особое место в магическом обряде приобретал *крест*, не утрачивая при этом и своего семантического значения — свидетельства принадлежности индивида христианской вере. В обрядах «белой магии» к кресту обыкновенно «привязывали» магические средства — воск, корешок, предполагая таким образом усилить их действие. Примеров тому множество²⁷. Вот лишь некоторые, представляющие наиболее распространенные поверья.

В 1738 г. у разночинской женки Акулины Яковлевой нашли неизвестные коренья, Акулина созналась, что держала корень-плакун, зная, что если его привязать ребенку к кресту, то он будет спокойно спать. Акулину освидетельствовали священники, но никаких отступлений от Православия не нашли и отпустили²⁸.

Воск, прилепленный к кресту, был одним из наиболее распространенных оберегов от «дурного глаза» или талисманом для снятия милости. Так поступал по наущению солдата дворовый Ав-

²⁴ Там же. Оп. 35. Д. 117. 1754 г.

²⁵ РГАДА. Ф. 372. Д. 3164. Л. 28.

²⁶ Там же. Ф. 248 (Сенат). Вязка 1/266. Д. 8. 1715 г. Дело подробно описано: *Голомбиовский А. А.* Из прошлого: Разрыв-трава // Исторический вестник. 1890. Т. 42 (Ноябрь-декабрь). С. 842–845.

²⁷ Ср. случаи использования креста в колдовстве у коми: *Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997. С. 96. См. подробнее о кресте как обереге: *Левкиевская Е. Е.* Славянский оберег. Семантика и структура. С. 49–51, 150–151.

²⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 452.

лу, «в узле явилось порошку одна бумашка, просфора роздробленная, которой явилось более половины в тринадцати кусках». Карамшин признал, что хранил это по совету ткача Федора «от животной болезни»; «и оной порошок пил, и от того порошка имел он, Карамшин, от болезни своей облечение»³⁴.

В 1740 г. Синод был крайне обеспокоен тем, что просфора могла использоваться с магическими целями в Архангельской губернии, где обнаружилось такое «суеверие»: просфора из Соловецкого монастыря 40 лет передавалась из рук в руки по наследству, и ее давали при смерти младенцам³⁵.

Магическое и христианское, даже не вступая в противоречия, зачастую являлись *взаимодополняющими в религиозной жизни* православного человека XVIII в. Если для исполнения желаемого не помогали христианские молитвы, паломничество, обращение к священнику, для страждущего или жаждущего мало труда составляло обратиться к магическим словам, талисманам, помощи волшебника; и наоборот, от магического легко возвращались в лоно церкви.

Примеры такого «перетекания» магического в христианское, христианского в магическое в высшей степени примечательны³⁶. В первом случае речь пойдет о крестьянине Михайле Смирнове и о неоднократно упоминавшемся нижегородском знахаре-колдуне Андрее Тимофееве сыне Пердуне, выступившем на этот раз «добрым волшебником», излечившим, вероятно, белую горячку:

Страдавший запоями и тяжелыми видениями нижегородец Михайла Смирнов молился перед иконами и даже поселился у своего духовного отца священника, чтобы избавиться от мучивших его кошмаров («желая, бывши при том священнике, лучше от таковых привидений и страху свободится, по которой прозбе тот священник ево, Михайлу, тогда в дом свои привел, читал над ним святыя книги...» — л. 14). «Мечтания» долго не отступали от Михайлы ни в доме священника, ни в церкви во время молитвы: «придут многолюдством..., да еще с дреколием и необычными ж гласы, обступя избу, кричат, чтоб ево, Михайлу, тащили вон..., и потом во образе знаемых ему, смотря в окно, говорили: Полно, Михайла, Богу молится, пойдем на базар...» (л. 14–14 об.), однако из дома священника Михайла вернулся исцеленным. Когда, вспоминая страшные видения, Михайла Смирнов рассказал о них, кажется, в кабаке крестьянину Андрею Пердуну, тот поставил диагноз: «К тебе в вышеписанных мечтах при-

³⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1012. Л. 13 об., 14 об.

³⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 35. 1740 г.

³⁶ Ср.: Богданов К. А. Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. 1991. № 3. С. 65–68.

ступает сила дьявольская от пьянства, и надобно-де пьянства отстать, и ежели впредь тебе приключится, то-де пришли по меня, и я-де ту дьявольскую силу от тебя отгону» (л. 18). Действительно, через год впадшему в горячку Смирнову «такое мечтание и страх учинился»; Михайла кинулся в дом священника и оттуда послал сына за волшебником Андреем Пердуном. Андрей Тимофеев Пердун пришел к Михайле в дом священника и «востребовал воды, ...почерпнув в оловянной стакан, отворотясь от него, Михайлы, *на ту воду шептал* с минуту, а что имянно шептал, того он, Михайло, не знает и не слышал, понеже то шептание от него, Пердуна, происходило весьма тихо, и потом-де, оборотясь к нему, Михайлу, велел ему, Михайлу, *перекреститься*, и как он, Михайла, перекрестился, тогда тот Пердун из своих рук поил тою водою... И потом по напоении он, Пердун, ему, Михайлу, на гайтан, на коем он, Михайло, животворящий *крест* носит, навязал травы пучек неболшей... И не требуя от него, Михайла, за оное платы, пошел из двора того священника. И *после-де того напоения... водою и отправления молебного пения* от вышереченных мечтаний и страхов он, Михайло, свободился... Пердун после означенного шептания на воде... в дом к нему, Михайлу, приходя, говорил — *Молись Богу, впредь, конечно, не явятся*. И он, Михайло, ево, Пердуна, за то обещание, а паче за прежде... действие паивал вином...» (л. 19–19 об.).

Михайла Смирнов, кажется, даже не подозревал, что допустил в доме священника греховное магическое действо, напротив, он представил введшего его в тяжкий грех Андрея Пердуна своему постояльцу фурыеру Крылову так: «Етот человек мне великой благодетель!» (л. 2)³⁷.

Простительное для неграмотного пьяницы смешение «молебного пения» с магическим действием, казалось бы, вовсе было непростительно для священника. Тем не менее в Петербурге поп Петр Осипов читал заговор «К суду иттить», по его собственному признанию, «в 730 г. после Рождества Христова, *когда намерен был он, Петр, со крестом славити* (sic!), дабы те люди, к которым он идет, были к нему милостивы»³⁸.

В 1774 г. во время *паломничества к святыне* с «заговорным письмом» был пойман 28-летний колонновожатый Иван Соколов. Сын воронежского однодворца, Иван Соколов был не просто грамотным человеком, он получил уникальное для своего времени образование: учился сначала в Московском университете, а затем в Петербурге в новооткрывшейся Академии художеств.

Благодаря поддержке графа Захара Чернышева Иван Соколов стал вожатым колонн и квартирмейстером, но считал, что жизнь его

³⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213. 1751 г.

³⁸ Там же. Оп. 13. Д. 334; Д. 74. 1732 г.

не удалась. А потому Иван Соколов обзавелся заговором, в который вписал имена всех, от кого зависел по службе, и носил этот заговор при себе. Заговор был найден у Ивана Соколова в тот момент, когда колонновожатый, взяв отпуск на два месяца, вместо посещения отца в Воронеже решил *навестить образ Николы* в Пудожском уезде. Образ считался чудотворным и приносящим «счастье»³⁹.

Паломничество к святыне окончилось печально и для крестьянина Белозерского уезда Матвея Казаринова. В 1741 г. он пришел «для молебствия» в Устюжну, там напился допьяна, а когда проснулся, то его повели в Устюженскую канцелярию по обвинению в волшебстве. У Матвея Казаринова были найдены в кармане два заговора: для суда и чтобы свадьбы «отпускать», которые, отправляясь на *богомолье*, он почему-то прихватил с собой⁴⁰.

«Черная магия», отягченная богоотступничеством, также едва ли могла существовать вне христианских символов и представлений. Поэтому магический обряд с призыванием демонических сил сопровождался «вывернутым» почитанием=*поруганием тех же сакральных предметов*: икон, креста, чтением молитв «наоборот», отказом от крестного имени, лицедейством и проч.⁴¹.

Особенно ярко описали «анти-поведение» своих мужей-волшебников жены Якова Ярова и Ивана Черноголенина.

По свидетельству 1740 г. Варвары Яровой, ее муж симбирский посадский человек Яков Яров, «зашед за подволоку, где имелись святыи *образа*, поставил их ликом к стене», «молился на запад левою рукою ниц», а «ложаясь спать и вставая, водою не умывался и святым образам не поклонялся, и *крестного знаменья* на себе не имел», а жене, ежели родит, велел «младенца отдать *крестить* [sic!] отцу ево Сатанаилу»⁴².

В 1748 г. на мужа донесла попу Ульяна Черноголенина, сказав, что муж забыл страх Божий. По ходу дела выяснилось, что Иван Черноголенин творил с женою блуд в православные праздники, не

³⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2380. 1774 г.

⁴⁰ ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1395.

⁴¹ Ср.: Успенский Б. А. Анти-поведение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 460–476. Аналогии XVII в. см. также: Черепнин Л. В. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 101–102.

⁴² РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 328. Л. 3. Об этом деле см.: Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 104–105; Сапожников Д. Симбирский волшебник Яров // Русский архив. 1886 (Год 24-й). № 3. С. 382–386.

молился сам и не давал молиться жене; и *свечи от икон отнимал*; не причащался сам, а один раз, когда его в болезнь причастили, выплюнул Дары; по ночам разговаривал, произнося: «Батюшки мои дьяволы!»; *дьявола призывал к себе в помощь и называл святым [sic!]*, чтоб он ему дал всякого здоровья, а когда ел, ложку поднимал и говорил: «Други мои, дьяволы, ешьте». Свидетели-соседи подтвердили показания Ульяны. Сам Черноголенин вначале от всего отказывался, но на пытке повинился и был отдан для увещевания костромскому епископу⁴³.

Магический обряд порчи родственников мужа, произведенный в Дмитрове посадской женой Домной Егоровой Рыбниковой, также наполнен «вывернутой» христианской символикой. Напомню: Домна призналась, что «*подлинно от креста Христова, от всего мира отрекалась и на тот крест ногою наступала*»⁴⁴.

Ношение креста, хождение в церковь, исповедь и причастие — центральные для понимания принадлежности к церкви православного христианина — важны и для магического сознания. С одной стороны, отказ от этих знаков воцерковленности маркирует «антиповедение» человека, прибегающего к крайнему средству «черной магии» — призыванию беса⁴⁵.

В 1737 г. на новгородского дворянина Андрея Аничкова донес его зять копиист Василий Иванов, кажется, ложно обвиняя в колдовстве, «отпуске свадеб» и богоотступничестве. Иванов приводит, в частности, такие доказательства своих подозрений: «Аничков сестру ево, Иванова, за молитву бьет и до церкви божии к молению не охотник, и жену не посылает, да и в доме не токмо в протчие, но и в нарочито торжественной дванадесятой, дневные, годовые праздники сам и людей своих Богу моление воздавать не возбуждает, а молитвы творить воспрещает, и когда случится матери ево, Иванова, у сестры ево быть, то не токмо в посредственные, но и в праздничные дни для моления к церкви Божии ходить осерчает»⁴⁶.

С другой стороны, присутствие на церковной службе, хождение к исповеди и причастию, по широко распространенным и в более позднее время поверьям, было «запретно», «заповедно» как для колдуна, так и для пользующегося «черными» заговорами и даже для «околдованного»⁴⁷. При пении «Иже Херувимы» и при подходе к

⁴³ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 8. Д. 450. 1748 г.

⁴⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 31. Д. 24. 1750 г. Л. 19.

⁴⁵ Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 105–106.

⁴⁶ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 570. 1737 г. Л. 182.

⁴⁷ Покровский Н. Н. Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. С. 120–121; Журавель О. Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 105.

Святым Дарам начинала обычно кликать кликуша. После списания «черного заговора» на блуд пошехонский поп Макарий Иванов, хотя якобы «со оным сатанюю и диаволами... никакого обязательства и содружества» не имел, перестал ездить к исповеди и не исповедовался пять лет⁴⁸. Крестьянин Андрей Пердун, как уже отмечалось выше, перед смертью не исповедовался и не пожелал причаститься, «был к тому не склонен и весьма упорствовал»⁴⁹. Перед смертью в тюрьме не принес покаяния и тульский посадский Петр Леонтьев Бирюков, якобы отрекшийся от Бога на свадьбе по наущению дружки⁵⁰. Десять лет не был на исповеди и у причастия купец города Вязники Яков Кокин, у которого нашли в 1755 г. «письмишко» с «призыванием темных сил»⁵¹.

Вместе с тем не следует и упрощенно рассматривать богоотступничество и пользование «черными» заговорами как последовательное «анти-христианское» поведение. Казалось бы, «черные заговоры» не оставляли их владельцу никаких иллюзий относительно тяжести греха, однако их держатели далеко не всегда считали себя богоотступниками. «Черные» и «белые» заговоры сосуществовали на листах одного и того же сборника и поочередно «по нужде» использовались.

В 1780-е гг. крепостной Егор Корнеев сын Гусев был научен коновалом-знахарем Тимофеем Михайловым, как добиться милости у помещика: он записал «два писма... в первом со упоминанием божественных слов, а во втором с начертанием бесовских имен». Коновал говорил Гусеву: «когда будешь итти к господину, тогда прочитай писмо три раза то, которое со упоминанием божественных слов, и испей святой воды, или другое писмо, кое с начертанием бесовских имен, прочти трижды — то пред господином хотя бы противность какую зделал, бит не будешь»⁵².

И несмотря на то, что «белый» заговор, например, в сборнике Матвея Овчинникова именуется «молитвой», а «черный» называется «издевкой», формула «раб *божий* имярек» далеко не всегда исключается у отрекающегося от Бога⁵³. Фурьер Петр Крылов многократно призывал дьяволов и подписал им кровью четыре письма, но

⁴⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1754. Л. 17.

⁴⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213. Л. 58.

⁵⁰ Там же. Оп. 15. Д. 36. 1734 г.

⁵¹ Там же. Оп. 36. Д. 168.

⁵² Там же. Оп. 69. Д. 89. 1788 г.

⁵³ Покровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 251, 255–266; То же см. в заговорах: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 112, 113, 119, 123, 160.

даже в этом случае не осознавал себя отторгнутым от церкви — когда к нему ночью во сне «дьяволы» таки явились, Крылов в страхе обратился к иконам, к Псалтыри, читал молитвы, а наутро поспешил к священнику.

Так же показателен случай подмосковного колдуна мельника Марка Тихонова сына Холодова, сознавшегося, что он «скидывал крест», «отрицался от роду-племени», призывал дьяволов. Примечательно, однако, что «слова», которые произносил мельник по наущению бесов, чтобы «удержать воду» на мельнице, имеют обращение к Высшим силам, а не к силам ада: «Господи Иисусе Христе, благослови меня Пресвятая Богородица, един Бог Христос благослови и сокрепи Господи, сократи, Господи, воду». Не отдалился и *богоотступник* Холодов от церкви, во всяком случае, ходил к обязательной исповеди и о своем волшебстве объявлял на исповеди попу села Колычева, тот накладывал епитимью, но Холодов все равно не отстал от волшебства до тех пор, пока находился при мельнице⁵⁴.

«Черный» заговор наряду с проповедью, изображениями Страшного Суда, церковно-учительной и житийной литературой⁵⁵ был источником *формирования народных демонологических представлений*. Но, опирающаяся на столь разнородные источники, народная демонология не имела и не могла иметь стройной и единой системы. Отсутствие же целостности народных религиозных представлений влекло за собой их противоречивость⁵⁶. Противоречиво в народной демонологии не только понимание сути богоотступничества при использовании «богоотметного» заговора, противоречивы отношение к «нечистым» и их иерархии⁵⁷, сами понятия о могуществе Бога и Сатаны, о мере греховности обращения к силам ада.

В народной демонологии бес — фигура порой *могущественная* не менее, чем Бог, и этим можно объяснить веру в большую силу «чер-

⁵⁴ РГАДА. Ф. 372. Д. 3164. Л. 25–29 об.; *Есинов Г. В.* Люди старого века. С. 56–59.

⁵⁵ См., например: *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915; *Волкова Т. Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском Патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 30. С. 228–237; *Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.

⁵⁶ Заметим, что еще К. Леви-Стросс отмечал в качестве главной черты первобытного (архаического) мышления нечувствительность к противоречиям (*Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994).

⁵⁷ О специфике отношения, например, к домовому см.: *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989; *Помераницева Э. В.* Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972. С. 242–256; *Левкиевская Е. Е.* Домовой // Славянские древности. М., 1999. Т. 2. С. 120–124; *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 271–286.

ного» заговора, «богоотметных» писем, чем молитвы. Н. Н. Покровский, исследуя исповедь алтайского крестьянина Артемия Сакалова, отмечал, что равное обращение как к «диаволу», так и к Богу «в высшей степени показательно для противоречивого крестьянского мышления»⁵⁸. О том же еще в 1732 г. сокрушался в своем доношении в Синод белгородский епископ Досифей (Богданович-Любимский). Бичуя свадебные народные обряды, он писал: «Суеверие и маловерие отсюда являются, понеже не довольно таковым (людям на свадьбах. — Е. С.) Божия благословения, но еще требуют от диавола и диавола почитают паче Бога».

Синкретизм народной демонологии⁵⁹ способствовал формированию не только сложной демонической иерархии от Сатанаила до домовых и овиных, но и *многоликости* образа «нечистого» в религиозном сознании.

В «черных» заговорах, которые держали и переписывали обвинявшиеся в колдовстве в XVIII в., упоминаются сонмы злых духов от всеильного демона зла Сатанаила, у которого, судя по заговору, есть «царица сатоница, 33 беса и 3 диявола», или иные «падшие силы сатонины, угодники сатонины, послуживцы», «лысой бес», баба Яга с братьями и «вял-муж чорт», «демон Пилатата», дьяволы «Зеследер, Порастон, Коржан, Ардун, Купалолака», «бес Полуехт» и др. В «чернокнижной» тетрадке писаря Семена Цитрова упомянуты «черные великие цари» Велигер, князь великий Итас, «кривої, наболшой» Ирод, «царь князь великий диавол Аспид», «князь великий диавол Василиск», князья дьяволы Енарей, Семен, Индик, Халей, да еще в расспросе сам Семен Цитров добавил имена дьявольские «Верзаул», «Мафава», «Салца» и «Суфава»⁶⁰. «Демоны, черти — это своего рода вирусы Средневековья, ими заражен весь грешный земной мир»⁶¹, но «заражение» переходит в Новое время и сохраняется в традиционном

⁵⁸ Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина. С. 53.

⁵⁹ Н. И. Толстой высказывал мнение, что равное поклонение Богу и черту уходит корнями в языческое прошлое и было характерно для восточнославянских верований (Толстой Н. И. Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? // Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 365).

⁶⁰ См.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 94. Ср. с замечаниями о наименовании «дьяволов»: Черепанова О. А. Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983; Левкиевская Е. Е. Демонология народная // Славянские древности. Т. 2. С. 51–56; Юдин А. В. Ономастика русских заговоров; Виноградова Л. Н. Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. С. 31–34; Белова О. В. Бесы, демоны, люцыперы... // Живая старина. 1997. № 4. С. 8–10.

⁶¹ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 289.

сознании весьма устойчиво⁶². При этом присущая народному сознанию телесность и конкретность образов делает беса при всей его многоликости зримым и часто вовсе лишенным мистической таинственности.

Наиболее страшен Сатана в сознании монаха Георгия Зварыкина — он принимает образ «немчина Вейца», а в моменты раскаяния Георгия его посещают и мучат отданные ему бесы-слуги, требуя все новых и новых «отреченных писем». «Дьяволы»-слуги ярославской вдовы Катерины Ивановой более покладисты и являлись к ней «во образе человеческом в кафтанах». Марк Тихонов сын Холодов давал *плату* и управлял «дьяволами», являвшимся и в «образе человека», и «в подобии коровы в одном роге», и «в подобии таком, как печатаются на картине о Страшном Суде Христове»⁶³. В 1770-е гг. в Яренском уезде Устюжской епархии рассказывали о том, что «дьявол росту небольшого, весьма толст и черен, без бороды в платье и обуви крестьянском»⁶⁴.

Фурьеру Петру Крылову дьяволы явились «в квартиру» «в человеческом подобии, а в лицо присмотреть их не мог, токмо в солдатском платье, якобы человек с шесть». По мнению киевских караульных, у бабы-гадалки в Киеве вместо Сатаны было «много кошек»⁶⁵. А когда у крестьянки Марьи Семеновой, падавшей замертво, изо рта появлялись «усы», то большинство окружающих считали это зримой нечистью, вселившейся в ее плоть («бесы говорили») ⁶⁶. В 1737 г. в Томской канцелярии освидетельствовали дворовую Арину Иванову

⁶² Ср.: *Иванов С. А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 385–391; *Новичкова Т. А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995; *Власова М. Н.* Русские суеврия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000; *Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян; *Хромов О. Р.* «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка // Живая старина. 1997. № 4. С. 10–12; и др. О предохранении от «вездесущих нечистых» см., например: *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000. С. 179–183.

Полевые исследования в традиционных общинах старообрядцев Урала позволили и нам убедиться, насколько многообразен и вездесущ «лукавый». О бесах говорят скороговоркой — «ефиопы», но предохранение от «серящего» беса маркирует место многих предметов домашнего обихода (крышку на сосуде с водой, одежду, время молитвы и проч.); см., например, об этом: *Смилянская Е. Б.* «Искра истинного благочестия». Религиозные воззрения старообрядцев Верхотурья // Родина. 1995. № 2. С. 10–13; *Она же.* К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 105–113.

⁶³ РГАДА. Ф. 372. Д. 3164. Л. 27–27 об.; *Есипов Г. В.* Люди старого века. С. 59.

⁶⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 49. Д. 355. Л. 6 об.

⁶⁵ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 946. 1718 г.

⁶⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 14. Д. 435 (основное); См. также об этом случае: РГИА. Ф. 796. Оп. 16. Д. 320; Оп. 17. Д. 428; Оп. 24. Д. 335. 1733 г.

и постановили, что «по свидетельству оная девка Арина подлинно явилась испорчена, у которой во утробе имеетца диавольское навождение и говорит человеческим языкам», когда же дьявол оставил девку Арину, то свидетели (караульный и монахини) подтвердили, что «из гортани-де незнамо что вышло, подобно как *ворона мокрая*, и диавольского навождения во утробе у ней не стало»⁶⁷.

Нижегородцу Михаилу Смирнову в «мечтаниях» приходили «бесы» многолюдством с «визговатыми голосами». Впадавшему в запой капралу Николаю Серебрякову «неприятная сила» также являлась «многолюдством» «наподобие человеков, в ночное время» и уговаривала «предаться Сатане».

И капрал действительно своеручно написал два богоотметных письма. Текст писем был следующим: «О всещедры и великии князю Сатанаилу, по данной от меня вам во услуги подписки, хотя я и взят был под караул, а ныне имею свободу, толко на сию ночь, того ради покорно прошу, пад пред ногами вашими, слезно прошу прислать ко мне своих верноподданных рабов для взятъя меня по той прежней подписке, понеже я от вас отрекатся не имел да и ныне не хочу, а хочу быть вашим подданным рабом, прислать для взятъя меня, ибо я не найду сам, да и пути не знаю. Уже ваши подданные у меня были. Вашего божеского содержания и власти верны и подданы слуга Николай»; «Кумушка, хотя твоих вчерашняго числа много за мной летала, токмо меня ис-под караула не упускали, а ныне и пустили на сию ночь для писма, а потом взят буду под караул, того ради покорно прошу: сама выди ко мне и введи меня, а ежели не можно, то донеси, кому сама знаешь — моим друзьям и приятелем, ибо от меня уже сама знаешь, что великому и щедрому нашему Сатанаилу быть верным рабом подписка дана. Как можно не помешкай — я имею ожидать дома».

Для встреч с сатаной Серебряков отправлялся на мельницу, и именно с мельником-прудником они якобы пошли в «полуночное время в баню, где оной прудник, сняв с него, Серебрякова, *крест и брося на землю, велел наступить ногою и, поставя его задом к востоку, велел говорить за ним, прудником, отречение*, что он, Серебряков, и чинил с немалым хулением Господа Бога нашего Иисуса Христа... и так предался Сатане... и с того 756 году, хотя он у полкового священника *исповедывался и то притворно*, не объявляя о предании ево диаволу, и по приобщении божественных *Таин оная из уст употребляя в носовой плат*». По другим показаниям того же Серебрякова, он сразу отправился к Сатане на мельницу, к пруду и подписал отречение кровью из «среднего перста левой руки»⁶⁸.

⁶⁷ РГАДА. Ф.7. Оп.1. Д.553. Л.211 об., 214–214 об. Подробнее о деле см.: *Есипов Г.В.* Русская чревоущательница XVIII в. // *Есипов Г.В.* Люди старого века. С. 149–166.

⁶⁸ РГАДА. Ф.7. Оп.40. Д.114. Л.5–5 об.; 2–3 об.; 10–11 об.

Характерно, что все описания «нечистого» и подробности «общения с демонами», являвшиеся нередко плодом психического расстройства обвиняемых, не внушали ни судьям, ни свидетелям недоверия и даже суеверного страха — «страшное не только отталкивало, оно жадно притягивало»⁶⁹. Расспрашивая о демонах, синодальные и светские чины до тонкостей узнавали о дьявольском обличии и действиях, подсудимые же в своих показаниях переносили вполне земные нормы общения на их «дружество» с нечистыми. Таковы показания о дружеских беседах алтайского крестьянина Артемия Сакалова с чертом в кабаке⁷⁰, о том, как мельники Никифор Мокеев и Марк Тихонов управляли мельницей при опеке чертей, о разговорах и угощении бесов Иваном Черногolenиным или Яковом Яровым.

Таким образом, православные подданные в России XVIII в. основывали свои демонологические представления не только (и, быть может, не столько!) на богословском объяснении абстрактных понятий искушения, зла, греха и воздаяния за грех, сколько на вполне конкретных (хотя и генетически разнородных) мифологических образах, вошедших в большой круг памятников словесности, включая тексты магических заговоров и заклинаний.

Вероятно, традиционализм магического сознания предопределял то, что призывание нечистого и «дружество» с демонами имели обычно весьма строго определенные традицией *цели* — приворот для блудодеяния, порчу и магическое влияние для «благосклонности» властей и судей⁷¹.

⁶⁹ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. С. 300; см. также: Delumeau J. Les réformateurs et la superstition // Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps» (Paris, 24–28 octobre 1972). Paris, 1974. P. 474.

⁷⁰ Покровский Н. Н. Исповедь алтайского крестьянина. С. 55–56.

⁷¹ А. М. Панченко, анализируя литературные произведения с мотивом богоотступничества, писал: «Репертуар условий продающего душу дьяволу постоянен, скуден и скромнен. Нет и речи о неслыханном богатстве, власти над миром и сверхчеловеческом знании. Эти покорнейшие просьбы касаются двух предметов — благосклонности женского пола и благоволения начальства» (Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 156, со ссылкой на Н. Н. Покровского. Из собранных, например, в публикации Л. Н. Майкова 372 заговоров только семь «черных»: один вредоносный (насылания икоты) и шесть любовных (Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994). По материалам следственных дел XVIII в. нами опубликованы списки 89 заговоров (и их фрагментов), из них 16 можно условно определить как «черные»: шесть любовных присушек («блудных»), один также «блудный» заговор «мужского естества», два «чтоб люди были добры» и один включенный в магический ритуал для умилостивления власти, два «воровских» и два вредоносных; наконец, два текста не имеют определенной целевой направленности и восходят к общему ритуалу магического богоотступничества (Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 99–174).

Капрал Николай Серебряков на таких условиях был готов загубить свою христианскую душу: «Как он с неприязненною силою пошел х... мельнице прямо в воду, то по представлении к их князю чинил он отречение от истиннаго Бога, причистой Богоматери, всех угодников ево и Святой апостольской церкви, притом требовал от Сатанаила: чтобы снабжен был богатством и дабы командиры ево к нему милостивы были», или «чтоб быть ему афицером, богату и славному, кого пожелает на блудодеяние из женскаго пола, склонны б были»⁷².

Можно предположить, что цели магического богоотступничества соотносимы с представлениями об *иерархии греховного* в народном религиозном сознании. Сосредоточенное в демоническом начале зло проявляло себя прежде всего в сфере плотской страсти, затем в «гордости» (через желание быть в благосклонности у «начальства», иметь «успех») и, наконец, в злобе (недоброжелательстве, стремлении «испортить» ближнего)⁷³.

Между тем с конца XVII в. «мотивом времени» становится грех стяжательства: и в практике волшебника, и в литературной традиции⁷⁴ появляется новая сфера демонической магии — призывание беса для поисков богатства и знатности. И по тому, как в 1750-е гг. волшебники Сарычев (из дела Петра Салтыкова) и Марк Тихонов Холодов легко преобразовали заговор от лихорадки или от порчи в заговор для выигрыша в карты, очевидно, что магическая практика быстро адаптировалась и в этой сфере к демоническому обслуживанию греховных страстей. Аналогичный процесс с конца XVII в. происходил и в Западной Европе, где «дьявол», как оказалось, сохранял значение прежде всего в ритуалах и заклинаниях искателей кладов и богатств (у мужчин) и в любовной магии (практикуемой на юге Европы женщинами и мужчинами)⁷⁵.

Высказанные выше соображения о влиянии магического текста на религиозное мышление индивида сделаны исходя из того предпо-

⁷² РГИА. Ф. 796. Оп. 40. Д. 114. Л. 10, 10 об.

⁷³ Ср. с иерархией греха по духовным стихам: *Федотов Г. П.* Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 84–91; *Никитина С. Е.* Устная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 144. Интересные наблюдения изложены, например: *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.

⁷⁴ О литературных и мифологических представлениях в связи с сюжетом о плате дьявола богоотступнику подробно писала О. Д. Журавель (Сюжет о договоре человека с дьяволом. С. 110–144).

⁷⁵ *Gijswijt-Hofstra M.* Witchcraft after the Witch-trials // *Witchcraft and Magic in Europe*. Philadelphia, 1999. P. 137.

ложения, что текст заговора и заклинания воспринимался его пользователем не только как «демонический язык», понятный прежде всего потусторонним силам, призываемым (или изгоняемым) в ритуальном действе, но и как своего рода нарратив, несущий *информацию* о сверхъестественном⁷⁶. Однозначного ответа на вопрос — насколько пользователь заговора или заклинания «вчитывался», рефлексировал по поводу произносимых заговорных формул? — дать невозможно. Для свидетеля магического действия язык волшебника мог казаться не только «таинственным», но и «чужим». Когда же на следствии владельца заговора начинали спрашивать относительно «реального» приложения заговорных формул: вставал ли перекрестясь, умывался ли поутру водой и т. д., — то это часто встречало недоумение. Например, в Ростовской духовной консистории дьячок Федор Стефанов отвечал на вопрос о «черном» заговоре-присушке, переписанном для дьячка Петра Александрова: «...а так ли оной дьячек Петр наговаривал, как тем приворотным писмом изъяснено, то есть на сахар ли или на яблоко, и пред тем ввечеру не молился ль и не перекрестился ль, и крест с себе снимал ли, и поутру вставал не перекрестясь, и для какой девки тому Петру оное приворотное писмо было надобно, да и написанной в означенном приворотном писме лысой бес и самое то писмо способствовать к блудодействию может ли, *и есть ли оной бес* [sic!] — того всего он, Федор, не знает, ибо тот Петр ему не сказывал, и он, Федор, его не спрашивал»⁷⁷.

Думаю, что «вчитывание» в текст, восприятие смысловой конструкции заговорного текста начиналось с момента, когда заказчик магического действия превращался в практикующего магический ритуал. Очевидно, что пользователь превосходно отличал «черный заговор» от недемонического «белого», именно *текст* заговора позволял распознать сферу его применения: так, только взглянув на тетрадь, привезенную от мельника Никифора Мокеева, дьяк Василий Васильев понял, что в ней нет обещанного заговора от порчи, а есть заговор оружия⁷⁸. Переписывая в тетрадку заговоры у бурлака, молодой артиллерист Михайла Вощешников заинтересовался «обра-

⁷⁶ Американский антрополог Стэнли Тамбиах, развивая идеи Б. Малиновского, выделяет ряд различий между заговором и молитвой. Он отмечает, что особый язык заговора, ритуала используется так, чтобы, казалось бы, нарушить нормальную коммуникативную функцию языка: там, где молитва является слышимой внятной мольбой, заговоры шепчутся, используют особый язык команд и метафорических образов (*Tambiah S.J. Culture, Thought, and Social Action: an Anthropological Perspective. Cambridge, Mass.; London, England, 1985. P. 25*).

⁷⁷ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 6315. 1776 г. Л. 5.

⁷⁸ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1409. 1721 г.

зом» магического действия, и бурлак велел ему вчитываться в *текст*: «И когда я, Вощешников, оную тетрадку списал, тогда показанного бурлака Иванова, каким образом сила действия по той тетрадке происходит, спрашивал, но он на то мне сказал, что он сам не знает, а сказал — надобно-де делать так, *как во оной тетрадке написано*»⁷⁹.

«Как написано» в тетрадке делал и пошехонский поп Макарий Иванов, имевший «черный заговор»-присушку: а отрицался от Бога и придавался дьяволу Макарий Иванов «в *таком разуме* [!], чтоб ему Сатана и диаволы служили, как он по оному письму кого станет к блудодействию и прелободаянию склонять, однако ж ему, попу, от Сатаны и дияволов помощи и услуг никаких по тому писму не бывало, а он их не призывал, кроме писания оного писма, и более того писма со оными Сатаною и диаволами у него, Макара, никакого обязательства и содружества не бывало»⁸⁰.

Вместе с тем очевидно, что заговорная формула имела для пользователя и читателя «таинственный» смысл, и он содержался, вероятно, в той части заговорного текста, в которой рядом с христианскими и демоническими персонажами оказывались персонажи и предметы древней мифологии. При переписывании заговора именно мифонимы «море-окиана», «камня Алатыря», имена мифологических заместителей болезней, часто искажались (океан превращался в «киян», Алатырь — в «латырь» и т. д.). Тот же поп Макарий Иванов, продолжая отвечать на допросе о списанном им «заговоре-присушке», дойдя до слов заговора: «Стоит море-окиан, в окияне остров Буян, на том острове Буяне есть гора Горова, на той горе Горове есть древо Бураво...» — отвечал так: «Написано „Стоит море-акиан, в окиане-море ветров Буян“ и прочие *забобонные речи* написаны, каковые имянно и какую силу имеют — того он не знает»⁸¹.

Непонимание, нередко механическое повторение архаичных формул, частей магического ритуала, на наш взгляд, является дополнительным свидетельством того, что в магических верованиях позднего Средневековья и Нового времени мало оснований искать языческий смысл, подливая масло в огонь споров о «двоеверии» или языческо-христианском синкретизме.

В народной религиозности магическое за столетия, безусловно, столь сильно модифицировалось («десемантизировалось»⁸²) в рам-

⁷⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 149. 1744 г. Л. 8 об.–9.

⁸⁰ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1754. Л. 17.

⁸¹ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Д. 1753. Л. 40.

⁸² Живов В. М. Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59.

ках христианской ментальности, наполнилось христианской символикой и христианскими способами выражения религиозного чувства, что архаический дохристианский компонент смог удержаться лишь на глубокой периферии религиозного сознания индивида⁸³.

Даже для «колдуна», признавшегося в отречении от Бога и поклонении Сатане, было характерно оперирование символическими объектами и образами христианского мира. Так называемый «языческий элемент» магического, проявляющийся в сохранении многоликой демонической иерархии, в ритуале волшебного действия, в сохранении множества мифологических образов, не разрушал специфически христианской картины мира — мифологический компонент постепенно уходил на периферию, он все чаще составлял уже не говорящий, а «потаенный» пласт религии, более других подверженный деформации.

Очевидно, что магический компонент религиозной картины мира не был застывшим отпечатком «иной», древней культуры. Находясь в движении, наполнившись образами и понятиями христианского мира, он продолжал пластично воспринимать новые реалии повседневности. Как меняется набор основных запросов при обращении к магическому ритуалу, так в традиционную ткань заговоров проникают новые слова и понятия⁸⁴. Между тем в полемике об «архаичности» магических знаний эти «модернизационные» аспекты проблемы часто опускаются⁸⁵.

⁸³ К сходным выводам приходит и М. Н. Власова (*Власова М. Н.* Русские суеверия. С. 599).

⁸⁴ Так, текст заговора, обнаруженного у неудачливого «паломника» колонновожатого Ивана Соколова, соединил в себе архаические черты, обращение к солнцу, Христу, Богородице с реалиями петербургского высшего общества, и рядом с красными девицами и княгинями в заговорной формуле появляются графы и графини: «Свет настал уставляется, свет Христос, престол Господень укрепляется, как падет на тот престол Господень роса утренняя, и ве[е]рная, и мерная роса, и так бы пала на меня, раба Божия Ивана, красота солнышная и злато всякого человека, князя, графа и боярина, княгинь, графинь и боярынь, и всех красных девиц, молодых молодич. И как мир и люд Господу Богу — престол Господень, и так бы я был мил и люб, раб Божий, всему православному христианству и сям рабом Божиим Петру, Захару, Николаю, Якову [на поле расшифровано: князь Петр Ник. Тру(бецкой). — Е. С.], Захар гра(ф) Че(рнышев — покровитель Соколова в 1774 г.), Николай Чичерин, Яков камиской (Комиссии строений?) секретарь]...». А у матроса Василия Сарычева в заговоре от лихорадки появилось: «На море на [оки]яне, на острове на Буяне лежит камень... и камень разбивает и дьявола [убивает?], так бы онои... [имярек] обивал и обыгрывал всех, с кем не стал играть...» — Полностью см.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 166–167. В. Н. Ильинская выделяет подобные тексты в группу «новоторческих заговоров» — *Ильинская В. Н.* Заговоры и историческая действительность // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16. Историческая жизнь народной поэзии. С. 200–207.

⁸⁵ Об адаптационных «возможностях» и пределах заговорно-заклинательной традиции интересные наблюдения высказаны В. И. Харитоновой (*Харитопова В. И.*

Анализ доступных материалов о волшебстве в России XVIII в. позволяет заключить, что магические верования являлись интегрированным компонентом «народной религии». Вера в волшебство влияла на религиозную картину мира православного христианина, проявляясь в своеобразном понимании роли и облика святых и демонов, в неканоническом ритуале «общения» человека с силами рая и с силами ада. Эта вера могла оказывать воздействие на формирование представлений о причинах и следствиях событий, о возможностях влиять на судьбу, творить или предотвращать зло и напасть. Во многом благодаря именно магическому компоненту «народное православие» XVIII в. отличалось от «православия синодального», но то было лишь «другое христианство», а никак не другая религия.

Заговорно-заклинательное искусство. С. 256–260, 280–281 и др.). Ср. с наблюдениями Джудит Девлин, сделанными на французском материале XIX в., и ее выводом о том, что замены слов в тексте заговора были заменами словарными, не отражающими глубоких изменений характера народных верований (*Devlin J. The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven & London, 1987. P. 214*).

Вопрос о характере воздействия магических верований на политическую культуру и социальное поведение индивида неоправданно мало привлекал внимание исследователей¹. Между тем такая важнейшая категория социально-политического сознания, как категория власти, занимает одно из ведущих мест в собраниях магических текстов и в магических практиках Средневековья и Нового времени.

Образ власти для магического мышления мог быть не иерархизирован и существовать как чужая, «их» сила (например, заговор начала 1750-х гг.: «Иду на них, аки волк, а они предо мною падите, аке овец, и аз раб Божий имярек, аки лев — зверь люты, и тому делу ключ ныне и присно и во веки в век. Аминь»²). Власть в заговорах могла восприниматься в это же самое время и как сложная иерархическая структура, на вершине которой помещался монарх (например: «И как к поднебесной райской птица Сирин все раиския птицы слетаютца и збираютца слушати ея умиленным песней, и також-де сходилися бы и собиралися б ко мне, рабу Божию имрок, всякия власти и государевы началныя люди на дороги и на пути, на всяком месте, и сидя в государевы судебной полаты, по вся дни, по вся нощи, по вся часы, во всю дватцать четыре часа, и во веки веков. Аминь»³; «всем царем православным, князем и боярам власти архиепископы и епископы, архимандриты, игумены, священническия чины, иноческия и все православныя»⁴). Более того, монарх в заговорах «ко власти» мог быть и по-

¹ Особый интерес в этой связи заслуживает работа американской исследовательницы Валери Кивельсон, справедливо считающей, что в истории «политического колдовства» мы вправе видеть «то, как московиты понимали контуры своего политического мира и какими были их страхи относительно его слабых мест» (*Kivelson V. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание. М., 1997. P. 267–283*). О формировании концепции «политического колдовства» в Западной Европе см., например: *Clark S. Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997. Part V: Politics. P. 549–682*.

² Заговор читал пошехонец Иван Кузьмин, идя в Ростов для получения пономарского звания (см.: *Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 160*).

³ Там же. С. 128.

⁴ Там же. С. 118.

именован: «...а монарх наш царь Петр, буди проклят, буди проклят, буди проклят»⁵.

Не беремся утверждать, что заговоры «ко власти» являются вполне надежным источником для реконструкции образа власти в тот или иной исторический период; чаще всего можно датировать только время бытования текста заговора, но никак не его появление. Между тем модель взаимоотношений власти и подвластных, представленная в архаической форме заговорного текста, нельзя не принимать во внимание при анализе архетипических представлений о реализации функций власти. Сколь бы ни была абстрактна в заговоре категория *власти* или сколь бы ни был обширен и конкретизирован список чинов, облеченных властью, магический смысл текста лишней раз доказывает: реализация функций власти, включая судебную функцию, имела для субъектов магического ритуала с древности и до Нового времени полумистический, закрытый характер. В этом, судя по всему, Россия не отличалась от Запада: по замечанию М. Фуко, до конца XVIII в. во Франции, как и в большинстве европейских стран, все уголовное судопроизводство... было тайным, «непрозрачное не только для публики, но и для самого обвиняемого знание являлось абсолютной привилегией стороны обвинения...»⁶.

Знанием о законодательстве и регламенте судопроизводства (к тому же закрытого!) обладали лишь единицы подданных, и судебные решения часто не находили у современников рационального объяснения, но требовали апелляции к «иному», в том числе магическому (что не исключало и попыток решить дело посредством взятки по «злату-серебру»)⁷.

По замечанию А. Л. Топоркова, специально исследовавшего более 100 заговоров «ко власти» XVII–XIX вв., в них речь идет не о конкретных материальных благах, которые хотел бы получить человек, а о тех чувствах, переживаниях, эмоциях, которые субъект хотел бы вызвать у судей и начальников. Субъект заговора не просит о справедливом суде, он надеется на милосердие судей и желает добиться

⁵ Там же. С. 104–105.

⁶ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 54.

⁷ В. М. Живов справедливо отмечает, что традиционно в России правотворчество являлось предметом религиозной оценки, и когда с конца XVII в. начинает изменяться и законодательство, и понятие преступления, в социумах, отвергающих новую культуру (прежде всего старообрядческих), новое право получает негативную оценку как поспрание божественных установлений и тем самым как бесовское дело (Живов В. М. История русского права как лингво-семиотическая проблема // Semiotics and History of Culture. Columbus, 1988. С. 83, 116).

его магическими средствами⁸. В конечном итоге, заговоры «ко власти» воспроизводят две основных модели «идеального отношения» власти к субъекту магического ритуала — власть, узрев *имярека*, устрашается или, напротив, умиляется. В текстах, бытовавших в России XVIII в. и использовавшихся перед походом в суд или к начальствующим, формула *устрашения* власть имущих звучала следующим образом:

«Как дрожат и страшатся, боятся заецы страшнаго гро[ма], так бы боялися и страшилися, и дрожали от меня, р[аба] б[ожия] и[мярек], всяких чинов люди.

Как у мертвого человека речи нет, тако бы речи не было ни у како-ва человека супротив р[аба] б[ожия] и[мярек] всегда и ныне. Аминь»⁹.

Власть *умиленная* выступала в текстах, бытовавших в это же время в таком, например, контексте:

«Како [радуется?] Пресвятая Богородица Светлому Христову Воскресению и жены мироносицы, и святые апостолы, тако ж возрадовались бы и на меня, раба божия, царь, архиепископ и епископы, архимандриты и игумены, старцы и белцы, и все православныя христианы — мужие и жены, и малые младенцы.

Коль любо всякому человеку хлеб и соль, злато и серебро — толь бы я мил был раб Божий имрек, любим был всякому властелину, архиепископу имрек и епископу, а мой бы ныне супостат стоял бы, аки нем, языки бы их тетеревины, глаза волчьи, сердце заечье — не могли бы никакова слова говорить»¹⁰.

Но является ли власть, объятая ужасом, реальным антиподом власти, охваченной восторгом, радостью, просветленностью от могущества субъекта заговорного действия? Цель заговора «ко власти» в обоих случаях одна — инверсия ролей властвующего и подвластного¹¹ и, в конечном итоге, утрата властью своей сущности — властной силы, способности к действию и противодействию:

«И как царю травы все травы поклоняются и повинуютца, и постилаютца, и таковы бы мне, рабу божию имрак, поклонялися и повиновалися... всякия власти и государевы начальныя люди...»¹².

Очевидно, что онемение, дрожание, страх или умиление, просветление, радость власть имущих пред *имяреком*, гиперболизированные

⁸ *Топорков А. Л.* Заговорно-заклинательная поэзия в рукописной традиции XVII–XVIII вв. (монография, в печати).

⁹ Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 118.

¹⁰ Там же. С. 157–158.

¹¹ Об этом же см.: *Топорков А. Л.* Заговорно-заклинательная поэзия в рукописной традиции XVII–XVIII вв. (монография, в печати).

¹² Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 128.

в заговорной формуле, — это чувства, которые должен был испытывать сам субъект при столкновении с судом, властителями гражданскими и церковными, подданный перед императором или крепостной перед помещиком, но никак не наоборот.

У основания иерархии власти, на уровне отношений хозяина и работника, начальствующего–подчиненного (об отношениях помещик–крепостной см. в следующей главе) мечтания обычно не простираются далее «приворожения» хозяина, начальника, чтобы он стал «добр», благосклонен, обеспечил продвижение по службе. В этом случае заговорная формула может показаться даже избыточно сильной, что, впрочем, не удерживало от ее произнесения:

В 1749 г. пошехонец дьячок Иван Кузьмин приведенный выше заговор «*Иду на них, аки волк...*» «чинил» в своем доме, отправляясь в Ростов всего-навсего для получения пономарского звания¹³.

И если Иван Кузьмин таки стал пономарем и четыре года ростовские духовные власти не ведали о таком своем «устрашении», то манипуляции с наговорной солью работника Петра Попова в Ярославле сразу вскрылись и стоили ему наказания кнутом. А между тем Петр Попов, кажется, не желал большего, чем «чтобы хозяин [посадский человек Иван Стефанов сын Попов. — *Е. С.*] был до него *добр*»¹⁴.

При анализе магических действий «на суд и власти» следует, и это специально было отмечено В. Кивельсон, иметь также в виду еще одно обстоятельство: в средневековой Руси суду земному, как и всей власти, придавался сакрализованный смысл (отсюда и особое значение «божьего суда»-поединка, и крестоцелования-клятвы), «неправый суд», так же как и неправый совет государю, в свою очередь вызывал подозрение в магическом вмешательстве и колдовстве¹⁵. В XVIII в. суд в общественном сознании не освободился от прежнего религиозно-провиденциалистского компонента. Как и прежде, сохранялось значение крестоцелования и клятвы, как и в более раннее время, в практике судопроизводства оставалась норма, согласно которой человек, выдержавший три пытки и не изменивший показаний, осво-

¹³ Там же. С. 159–161.

¹⁴ Для выполнения своего замысла Попов пригласил нижегородца Афанасия Шерстеникова, и тот «на прикупном дворе в анбаре» нашептал ему на соль, за что Попов заплатил 4 копейки. Волшебство, однако, действовало не на хозяина, а на работницу Афимью, с которой случился приступ кликушества. На допросе Попов не устал повторять, что «все делал для того, чтоб хозяин *до него был добр*, а не для того, чтоб *кого испортить*, и помянутого человека и Афонасия Шерстяникова он, Петр, о том не просил, чтоб на соль нашептывал к порче» (Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 113–114).

¹⁵ Kivelson V. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy. P. 267–283.

бождался от дальнейшего дознания, и его слова принимались на веру¹⁶. Вот почему и в XVIII в. стремление с помощью заговоров, магических действий, талисманов воздействовать на суд или «обтерпеться» при пытке расценивалось властями как отягчающее обстоятельство, доказывающее вину, изменяющее «божью волю»¹⁷.

В 1724 г. в Преображенский приказ поступил донос на крепостного человека князя Михаила Юрьевича Одоевского Федора Федотова Охотникова. Донос, составленный крепостным Одоевского, содержал известие о том, что Федор Охотников переписал «заговорное письмо». «Письмо» было предъявлено в Преображенский приказ и действительно содержало заговор на умиловивление властей и судей. Глава Преображенского приказа И. Ф. Ромодановский требовал выспросить у Федора прежде всего, «в *какую силу* списывал и у себя держал», «и в том, что во оном письме показано — *быть несудиму* — в какую силу учитель ему толковал»¹⁸.

В 1725–1726 гг. Тайная канцелярия расследовала донос на полковника Ивана Бороздну, с пяти пыток он своей вины не показал, но вынутая у него из кармана «наговорная кость» и рассказы о ворожбе по ходу сыска привели к вынесению обвинительного приговора¹⁹.

В 1733 г. рекрут Григорий Попов объявил, что знает о существовании заговоров для «отбывательства и терпения от розысков», и называл даже сумму — 50 копеек, которую он якобы получил от трех колодников, которым принес указанных три «письма». Следствие отнеслось к рассказу о волшебных письмах с не меньшим вниманием, чем к обвинениям в фальшивомонетничестве²⁰.

¹⁶ Ср. с замечаниями М. Фуко о пытке как *игре*, в которой, если судья не получает признания, то он проигрывает и улики уничтожаются (Фуко М. Надзирать и наказывать. С. 61–62).

¹⁷ Об этом на материалах XVI в. писала и В. Кивельсон (*Kivelson V. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy*. P. 280–283).

¹⁸ См.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 110–111.

¹⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 403. Суть дела Борозны довольно интересна. Сотник Янжуло в апреле 1725 г. донес на полковника Борозну, сообщив, будто бы Борозна говорил, что император умер и тебя чорт возмет, а Янжуло ответил: Есть-де у нас государыня императрица. На это Борозна воскликнул: «Мать-де твою и с нею!» На пяти пытках каждый стоял на своем. Борозна не сознался, но у него нашли кость, выяснили, что кость принес холопец, которого «Борозна для ворожбы посылал... пять крат к глуховской жительнице к бабе Марине, будет ли он свободен ис-под караула, будут ли ево бить, ежели-де писано о нем в Санкт-Петербург, будет ли какое ответствие, не будет ли дом ево заарестован, вторичельно не будут ли ево бить» (л. 2 об.). Баба Марина все отрицала, свидетелей больше не нашли. Затем 18 августа 1726 г. Янжуло и Борозну отправили в ссылку, холопца и Марину освободили.

²⁰ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 286. 1733 г.

В 1735 г. вину матроса Семена Головина усугубил с древности известный талисман — «рубашка, в которой рождаются дети». Детский послед принесла в тюрьму жена Головина, ибо оба считали, что «через оную рубашку... кто бывает в каком суде и судьи бывают добры»²¹.

Обращаясь к «колдовским» делам XVIII в., попробуем выявить те формы, в которых иррациональное восприятие власти получало наиболее характерное выражение. При средоточии всех векторов политики на фигуре монарха кажется особенно важным, сконцентрировав внимание на вершине властной пирамиды, рассмотреть случаи колдовства «у трона», в которых магия и гадания всплывали в связи с императорской семьей или «государственным интересом».

В истории «политического колдовства» XVIII век не стоит особняком. О наказании разного рода «околдователей» власти источники свидетельствуют с глубокой древности; подозрения, страхи перед магическим вмешательством на протяжении веков приобретали характер эпидемий, периодами охватывая и правителей, и их подданных²². Можно отчасти восстановить и различные магические дейст-

21 Матрос Головин (служивший в Москве при Адмиралтействе) попал в Тайную канцелярию за то, что в споре проговорил при постояльцах, что не солдату матрос брат, а Государыне. Речи сочли «непристойными» и матрос за эти «речи» и «суеверие» был наказан плетьюми нещадно (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 442).

22 Хорошо известны подозрения в порче и ворожбе в окружении Ивана III, когда колдовством объясняли смерть первой жены государя Марьи Тверской в 1467 г., его старшего сына Ивана Ивановича в 1490 г., а в 1497 г. по указанию Ивана III в Москве-реке утопили баб-ворожеек, посещавших вторую жену государя Софию Палеолог, по слухам пытавшуюся «волшебным способом» утвердить в наследовании трона своего сына Василия (см.: *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1989. Кн. 3. Т. 5. С. 53, 58–59). В XVI в. бездетная жена Василия III Соломония Сабурова, кажется, обращалась к ворожейкам в надежде зачать наследника, а книжнику Максиму Греку выдвигали обвинение в попытках подчинить себе волю того же Василия III. Колдовская истерия по временам вспыхивала при Иване IV и Борисе Годунове, в Смутное время при Шуи́ском и Лжедмитриях. Обвинения в порче цариц возникали в связи с кончиной первой жены Михаила Федоровича Евдокии Лукьяновны в 1635 г.: исследователями неоднократно описывались дела о ворожбе Дарьи Ломановой, якобы портившей царицу Евдокию Лукьяновну, из-за чего произошла «в их государском здоровье помешка» (см.: *Забелин И. Е.* Сыскные дела о ворожеех и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче // Комета. М., 1851. С. 469–492; *Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994. С. 104; см. также публикацию дела: *Козлова Ю. А.* «И тою-де ворожбою она, Дарьница ворожила многое время...» (один из московских колдовских процессов XVII в.) // Проблемы истории России. Екатеринбург, 1998. Вып. 2: Опыт государственного строительства XV–XX вв. С. 280–300). Вскоре в Кремле снова распространились слухи о колдовстве, когда скорострительно скончалась невеста царя Алексея Михайловича (см., например, сведения, собранные Расселом Згута: *Zguta R.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia // *American Historical Review*. December 1977. Vol. 82. № 5. P. 1187–1207) или когда потребовалось убрать с политической арены всесильного Артамона Матвеева (*Старостина Т. В.* Об опале

вия, посредством которых в России пытались заручиться влиянием на государя, в идеале «подчинить себе его волю», влиять на политическую ситуацию; можно найти данные, как через призму волшебства оценивались успех, фаворитизм, быстрое продвижение по службе, какое значение придавалось гаданию о судьбе правителя и дате его кончины.

Основные направления «политического колдовства» вплоть до петровской поры, казалось бы, не претерпевают значительных изменений. Исходя из идеи «богоизбранности» монарха, и в петровское время современники были склонны оценивать неправоное решение царя как ворожбу злого советника, «отрезавшего доступ» государю к божественной премудрости вверху и социальной правде снизу²³.

В политической борьбе во второй половине XVII в. ворожба использовалась наравне с вполне рациональными приемами (подкупом, заговорами, лестью и т. д.), в «порче» и «приворожении» государей обнаруживается участие ведущих политических фигур конца столетия²⁴. Исследовавший в основном материалы розыска о Федоре Шакловитом А. Труворов показал, что знаменитый книжник Сильвестр Медведев имел сношения с волхвом Василием Иконником, который похвально ему, что по желанию царевны Софьи за деньги может до смерти «испортить» обоих государей. Стольник Андрей Безобразов положил немало трудов и средств, чтобы избежать порученной ему Петром I службы, в частности, при помощи волхва Дорошки ворожил и напускал на царя Петра и на Нарышкиных «тоску» по нем, Андрее Безобразове. За такое волшебство Дорошка и стольник были казнены в 1690 г. Существуют свидетельства об обращении к магии и гаданиям князя В. В. Голицына, царевны Софьи, самого Петра²⁵.

Одно из наиболее на шумевших дел о попытке «испортить» или «приворожить» царя Петра рассматривал Преображенский приказ

А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676–1677 гг. о хранении заговорных писем // Ученые записки Карело-финского университета. Петрозаводск, 1947. Т. 2. Вып. 1: Исторические и филологические науки. С. 44–89).

²³ Kivelson V. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy. P. 269; Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В. Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рычковым). М., 1994. С. 135–136.

²⁴ См., например: Старостина Т. В. Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676–1677 гг. о хранении заговорных писем.

²⁵ Труворов А. Волхвы и ворожен на Русь в конце XVII в. // Исторический вестник. 1889. № 6 (Июнь). С. 701–715; Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках. СПб., 1885. Т. 2. С. 1–32; 275–316. Об обращении к ворожбе для поиска кладов царевны Натальи Алексеевны см.: Новомбергский Н. Я. Колдовство в Московской Руси XVII столетия (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1). СПб., 1906.

на рубеже двух веков — это были дело стольника Петра Волынского, его жены Авдотьи и крепостных, а также дело заволоцкого воеводы Петра Михайловича Челищева. Дела сохранили целый набор свидетельств о магическом ритуале «порчи» государя или приворожения государя, и, хотя сама «порча», кажется, так и не была доказана, собранные Преображенским приказом показания ценны для понимания мифологии «политического колдовства» на заре становления новой политической культуры.

В 1698–1700 гг. стольник Петр Волынский донес в Сыскной приказ, что его жена Авдотья Федоровна испорчена дворовой женкой Дунькой Якушкиной. Дунька тут же кликнула «слово и дело» и в Преображенском приказе рассказала страшную историю о связи Авдотьи Волынской с царевной Софьей, о ее поездке в Преображенское и вынимании следа царя Петра, о том, что некая Фионка сварила с этой «ступней» алую жидкость и т. д. Дунька знала об этом и якобы рассказала родственникам Волынской, за что помещица и хотела ее уморить. Никто из свидетелей показаний Дуньки не подтвердил, и она на дыбе созналась в оговоре. Дуньку, кажется, сослали. Но слухи с устойчивой мифологической составляющей и описанием архаического колдовского ритуала контактной магии («вынимания следа») продолжали беспокоить воображение крепостных Волынских. В феврале 1700 г. человек Волынского Мишка Ананьин сказал за собою «слово и дело», повторив, что «Петрова жена Авдотья [Волынская. — Е. С.] еретица, как была вдовою ходила в Преображенское с человеком своим Гришкою Булычовым и вынимала государев след землю, и принесла к себе в дом, и призывала бабу еретицу. И думали, что над тою землею зделать, и положили в кувшин, и та-де земля обратилась кровью, и говорила она, Авдотья, — сколько-де скоро на государев след ту землю выльем, столь-де скоро он, государь, живота гонзнет...»²⁶. Конца документов этого расследования не сохранилось.

В 1708 г. в Преображенском приказе рассматривалось дело заволоцкого воеводы Петра Михайловича Челищева, который, если верить показаниям его крепостных, имел тетрадь с заговором ружья и текстом: «буде кто похочет достать царских волосов, и как станет бить челом государю, и он, государь, милостив будет»²⁷.

Что изменилось в «политическом колдовстве» в последующее время, в век Просвещения? Доносы о «*волшебных*» чарах на здоровье

²⁶ *Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4. С. 631–633; *Есилов Г. В.* Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 17–25.

²⁷ *Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия. С. 714.

или волю государевой семьи органы политического сыска продолжают разбирать весь XVIII век по традиции со всей тщательностью. Особенно часто встречаются такие дела в первой четверти столетия — петровские современники с наступлением нового века с трудом отказывались верить в «таинственные» магические объяснения политических событий.

В 1701 г. в Преображенский приказ поступил донос на стольника Никиту Борисовича Пушкина, который будто бы «покупал шпанских мух» и «те мухи сушил и тер, и клал в питье и в еству, и хотел государя окормить»²⁸.

В том же 1701 г. крепостной князя Игнатия Волконского Илья Ярмасов доносил, «что князь Игнатей Волконской у людей Алимпия Срезнева у пяти человек, которых он убил с стрельцами, выняв ис хлебной ямы, высек топором сердца, и хотя неведомо с какими травами составлять водку, и тое водкою хотел портить государя за то, что у него, князь Игнатия, за измену ево велено отписать дворы и животы и поместья и вотчины»²⁹.

В 1718 г. на князя Д. М. Салтыкова донес черкашенин Севастьян Кондратьев, кричав «слово и дело», и его слова подтвердили семь свидетелей. Суть доноса состояла в том, что доноситель и свидетели слышали разговоры о том, будто киевский губернатор князь Д. М. Салтыков гадает у бабы, когда ему ехать ко двору. Вероятно, подобные гадания могли восприниматься как покушение на «волю» государя, но, к сожалению, дело полностью не сохранилось³⁰.

3 сентября 1719 г. Преображенский приказ начал следствие по делу о «заговорном письме», найденном у астраханского подьячего Григория Кочергина. Григорий Кочергин был доставлен в Преображенский приказ с главной уликой — списком заговора, включающего уже упоминавшиеся проклятья в адрес царя Петра: *«Лежит дорога, чрез тое дорогу лежит колода, по той колоде идет сам Сатана, несет кулек песку да ушат воды, песком ружье заряжает, водой ружье заливает, как в ухе сера кипит, так бы в ружье порох кипел, а он бы, оберегатель мой, повсегда бодр был, а монарх наш царь Петр буди проклят, буди проклят, буди проклят»*. Дело рассматривалось как политическое. В Преображенском приказе Кочергин был пытан до пяти раз и приговорен к смертной казни, замененной по именному указу вечной каторгой³¹.

²⁸ Подробно описано: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 331, 334, 336.

²⁹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Д. 5. Л. 4.

³⁰ Там же. Оп. 1. Ч. 1. Д. 946.

³¹ См.: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 104–105.

В том же 1719 г. беглый рекрут и «разбойник» Леон Федоров донес на курских помещиков Мозалевских, показывая, что Антон Мозалевский «ворожит, шепчет и бобами разводит, угадывает верст за тысячею и болши, что делаетца, и знает про государя, когда будет или не будет удача на боях против неприятеля» (л. 1). Мозалевского по указанному адресу не нашли, но стремление сыскать и поспешность привели к тому, что все курские Мозалевские были привезены в Преображенский приказ. К делу в Преображенском приказе отнеслись всерьез, но ничего не обнаружили³².

В 1721 г. подьячий Никита Яхонин и рассыльщик Лука Ларионов кричали «слово и дело» на дьяка Василия Васильева, что тот будто бы знает заговоры, как царя сделать смирным, как малого ребенка, и милостивым. После пыток в Преображенском приказе выяснилось, что Васильев, вероятно, лишь гадал о том, какова будет реакция царя на «ведомости о переписке крестьян», и интересовался излечением «от порчи» своей жены. Изветчиков отправили на каторгу, а дьяк был освобожден³³.

В 1725 г. в Преображенский приказ пришло доношение Александра Прибышевского, служителя дому Александра Даниловича Меншикова. В доношении значилось, что в Сумах некая девка Дарья Филиппова упростила жену Прибышевского отвести ее в Москву в Преображенский приказ с доносом по важному делу. Дарья Филиппова оказалась необыкновенно активной персоной: она добирается до Москвы и излагает суть дела Преображенскому приказу, не употребив при этом формулы «слова и дела», которая могла ей причинить немало неприятностей. А суть «дела» Дарьи Филипповой заключалась в следующем: Дарья и еще одна дворовая девка хотели бежать от побоев жены сумского полковника Кондратьева, но другие дворовые их предупредили, что побег не будет иметь успеха, так как полковница имеет двух баб-ворожеек, те ворожат не только на дворовых, но и про императора, чтобы был милостив. А когда полковника посадили по делу Мазепы, то они ворожили на судей и скакали на помелах и прочее, чтобы помещика не судили. В Преображенском достоверность показаний не проверяли, ибо, узнав, что полковник сидит по делу Мазепы в Сенатской конторе, — девку Дарью препроводили в Сенат³⁴.

Приведенные материалы свидетельствуют о том, что по крайней мере до 1730-х гг. вера в «заколдованного царя» продолжала властно

³² РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1206.

³³ Там же. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1409.

³⁴ Там же. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2674.

вторгаться в политическое сознание российских подданных. Но характерная черта всех этих процессов — изветы поступают от зависимых, представителей «низов» общества на власть имущих. В основном они содержат намеренный навет с целью отомстить за побои и притеснения или избежать наказания, в возможности и серьезности такого колдовского преступления сомнения у изветчиков не появлялось. Вера в «околдование» царя еще долго остается живой и в фольклорной народной традиции, но выходит из практики действующих фигур на политической сцене.

В послепетровские годы, вероятно, ворожба вокруг императорского трона поутихла, и во времена Анны Иоанновны при всем интересе Тайной канцелярии к «ложным волшебникам» громких процессов об «околдовании» императрицы не возникало.

При Елизавете Петровне, которая, по замечанию Екатерины Великой, «верила в чары и колдовство», к заговорам с упоминанием «царя» или колдовству в императорских покоях вновь обратились с очевидным вниманием.

В 1745 г. в доме дьякона Успенского женского монастыря во Владимире Федора Андреева нашли «приличные к волшебству и заговорные письма, между которыми явилось письмишко на малой бумашке»: *«Царь славы, и я царя не боюся, и я царя не блюдуся. Как у мертвеца сердце не взрыдает и руки не поднимаются, как от земли суда нет, так бы у судей сердца бы не взрыдало и руки бы не подымались на меня, раба Божия имярека. Аминь»*. Заговору на власть синодальные следователи явно попытались придать политический смысл: он был изъят из дела о еретических (хлыстовских) собраниях во Владимирской губернии и передан в Тайную канцелярию. Следует отдать должное политическому сыску 1740-х гг. — в отличие от Синода светская инстанция в правление императрицы заговором с упоминанием «царя» не заинтересовалась, и обвиняемого вернули в духовное ведомство для продолжения расследования о хлыстовских «сборищах»³⁵.

В 1750-х гг. волшебство вторглось и в сами покои императрицы: в галерее Зимнего дворца перед приходом императрицы в 1756 г. рассыпал свои порошки Петр Васильевич Салтыков, желавший, как мы помним, снискать расположение государыни, а также получить уплату его картонных долгов и разрешение отбыть в отпуск от двора. Несмотря на высокие заслуги отца и матери Петра Васильевича, его «колдовство» было признано *тяжким государственным преступле-*

³⁵ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1004; Ф. 1183. Оп. 1. 1745 г. Д. 494. См. также: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 144.

нием, хотя камергер мало заботился о политических последствиях своих деяний.

Исключение из арсенала ведущих политиков средства «околдования» государя не значило, что при государыне, верившей в волшебство, магическое не станет использоваться и в придворной игре с заданными политическими целями³⁶. Так случилось в сентябре 1754 г., когда под подушкой императорской кушетки были обнаружены странные корешки с намотанными на них волосами.

Вот как это событие описано в «Записках» Екатерины II:

«...любимая камер-фрау императрицы [Елизавета Ивановна Франц. — Е. С.] просунула руку под изголовье Ея Императорского Величества и вытащила ее, говоря, что мантильи под этим изголовьем нет, но что там есть пучок волос или что-то вроде этого, но она не знает, что это такое. Императрица тотчас встала с места и велела поднять матрац и подушки, и тогда увидели, не без удивления, бумагу, в которой были волосы, намотанные на какие-то коренья. Тогда и женщины императрицы и она сама стали говорить, что это, наверное, какие-нибудь чары или колдовство, и все стали делать догадки о том, кто бы мог иметь смелость положить этот сверток под изголовье императрицы...» Подозрение пало на жену императорского обер-камердинера Матвея Ивановича Воронова Анну Дмитриевну (в первом браке Думашеву). Анна Дмитриевна пользовалась с конца 1740-х гг. особым доверием Елизаветы Петровны, но, как продолжает в своих «Записках» Екатерина II, «господа Шуваловы не любили этой женщины, которая была им враждебна..., так как Шуваловы имели сторонников, то последние усмотрели в этом преступление. Императрица и сама по себе была к тому склонна, потому что верила в чары и колдовство...». А. Д. Воронова была отправлена для следствия в Тайную канцелярию, за ней туда же были препровождены двое ее сыновей и муж, вскоре под арестом наложивший на себя руки. Допрошенная Александром Ивановичем Шуваловым Анна Дмитриевна дала, кажется, в Тайной канцелярии признание, что, «дабы продлить милость императрицы к ней, она употребила эти чары» (сведения из «Записок» Екатерины II), и хотя по освидетельствовании корешок был признан «невредным», в 1756 г. Анна Дмитриевна еще находилась под надзором³⁷.

В случае с Анной Дмитриевной Вороновой-Думашевой очень похоже, что «ворожба» и «суеверие» императрицы были использованы

³⁶ О новом понимании политической интриги как игры см., например: *Смилянская И. М.* Сценарии политической жизни Сирии и Египта XVIII в. // *Политическая интрига на Востоке.* М., 2000. С. 246–249.

³⁷ *Записки императрицы Екатерины Второй.* М., 1989. С. 102–103, 270, 383, 361–362, 498; *Есипов Г. В.* Люди старого века. С. 41–45; *Иванов О. А., Лопатин В. С., Писаренко К. А.* Загадки русской истории: восемнадцатый век М., 2000. С. 49–60.

в придворной интриге, задачей которой, скорее всего, было устранение приближенной к Елизавете обер-камердинерской четы, поэтому трудно сказать, была ли в тех «невредных» корешках вина слишком высоко вознесшейся Анны Дмитриевны или создалась она из страха. Можно согласиться с мнением К. А. Писаренко, который высказывает веские аргументы в пользу того, что Анна Дмитриевна были отстранена не из-за «волшебного корешка», а по продуманному плану Шуваловых и Е. И. Франц³⁸.

При Екатерине, столь подробно изложившей скандал с «волшебным корешком» и намекнувшей на вмешательство в историю Шуваловых, политическое колдовство, кажется, становится полным анахронизмом.

Объявленные императрицей «богопротивность» и «недейственность» волшебства для достижения политических целей с Екатерининского времени, как кажется, вовсе исключают магию и из арсенала политической интриги. Насколько продолжали верить в «заколдованного» монарха его подданные, к сожалению, узнать также становится труднее: дела о колдовстве при дворе то ли уходят в прошлое, то ли выпадают из сферы интереса политического сыска.

Не утрачивается только одна нить «политического колдовства», тянущаяся чуть ли не со времен «вещего Олега», — *ворожба о предначертанном дне кончины правителя*. Вот в какой форме легенду о предсказанной смерти записала Тайная канцелярия в 1799 г., за два года до действительной смерти императора Павла:

«Разве вы не слышали, что не очень давно к государю пришла цыганка во дворец и говорила, чтобы об нею императору доложили, что та имеет важное дело сказать собственно ево величеству. Государь приказал позвать к себе... и цыганка, воидучи в комнату, говорила:

— Я ворожея, государь, и когда угодно, то я узнаю, сколько будите вы царствовать.

На что государь изволил сказать: Хорошо, узнай.

Цыганка сказала: Прикажи подать кофию! — которой был подан, и она... на кофейной гуще смотрела и сказала государю: Тебе только три года быть на царстве и что после етих трех лет окончить жить.

Государь, разгневавшись, приказал ее взять под караул, после она тотчас была ворочена, и государь изволил приказывать ей еще три раза ворожить, но вышло так, как и прежде, она была отведена в крепость, но как приходило время великой княгини разрешитца от бремени, то государь приказал оную цыганку привести и изволил спра-

³⁸ Подробнее см.: Писаренко К. А. О фамилии любимой горничной императрицы Елизаветы // Иванов О. А., Лопатин В. С., Писаренко К. А. Загадки русской истории: восемнадцатый век. С. 59.

шивать у ней, что великая княгиня родит, цыганка будто бы все то узнала, что совершилось правдой, и государь изволил приказать из крепости... выпустить и пожаловал ей 500 рублей» (л. 2 об.).

Такой слух пересказал офицерам в 1799 г. 35-летний поручик лифляндский дворянин Егор Карпович Кемпен. Рассказ Кемпена не остался незамеченным, о нем донесли, и дело расследовала Тайная канцелярия. Кемпен, кажется, еще легко отделался, когда был отправлен служить в полк графа Разумовского³⁹. Однако и после действительной кончины Павла в таинственные предсказания цыганок верили и в XIX, и в XX вв., но это уже тема отдельного исследования.

Слухи о колдовстве возникали и в связи с головокружительными успехами царских фаворитов — в обществе со слабой социальной мобильностью, каковым оставалась Россия XVIII в., *магические объяснения блистательной политической карьеры* казались, вероятно, вполне правдоподобными. Известные нам примеры принадлежат опыте эпохе Елизаветы Петровны.

В 1745 г. слух о колдовстве некоего мельника Платона для успехов при дворе княгини Марьи Бандерековой распространился в Алексинском уезде, где была поймана беспаспортная драгунская женка Прасковья Антонова. По рассказам Прасковьи, княгиня Бандерекова просила у мельника Платона стихи для привороту и отвороту, чтобы «во дворец ввалитца, а то совсем честь свалитца». Словесная картинка «вваливающейся во дворец» княгини, вероятнее всего, является изобретением драгунской женки, тем не менее по ее доносу в Тайной канцелярии было произведено дознание, опрошены княгиня и дворовые Бандерековых, но их показания обнаружили лишь «многие вины» изветчицы-драгунши, которую и передали для дальнейшего решения по делу в Сыскной приказ⁴⁰.

«Волшебное» объяснение получает тогда же и головокружительная карьера Разумовских. В 1752 г. Тайная канцелярия рассматривала сразу три различных дела, в которых были наказаны распространители слухов о колдовстве матери Разумовских, обеспечившей сыновьям небывалый успех при дворе.

7 мая 1752 г. солдат Григорий Воробьев донес в Тайную канцелярию, что, будучи в главном крикс-комиссариате, слышал от солдата Суханова такие рассуждения по поводу висевшей там картины на

³⁹ Там же. Оп. 2. Д. 3362. О деле Егора Кемпена см. также: *Ключков М. В.* Очерки правительственной деятельности времени Павла I. Пг., 1916. С. 579; *Эйдельман Н. Я.* Грань веков: политическая борьба в России. Конец XVIII — начало XIX столетия. М., 1982. С. 174; *Песков А. М.* Павел I. М., 1999. С. 82, 364.

⁴⁰ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1081.

библейский сюжет о «фараоновом пленении»: на картине «написаны фараонские люди (!), и одна-де есть на этой картине русская ведьма, такая, что как-де на фараонов от израильтян пришло гонение, то-де эта баба хотела было отвергнуть себя от фараоновых людей, да только Бог ее... не допустил, чтоб она избавилась от фараоновых людей, да ныне есть такая ведьма в Киеве — мать Алексея Григорьевича Разумовского, почему и Алексей Григорьевич в такие высокие посты вышел...»⁴¹.

В это же самое время слух о колдовстве матери Разумовских фигурирует в доношении о драке среди колодников в Астрахани⁴². Слух о матери Разумовских получает развитие в толках о причинах отсутствия детей у наследной четы Петра Федоровича и Екатерины, и традиционное «магическое» объяснение не заставляет себя ждать:

2 марта 1752 г. в Тайную канцелярию донесли три служителя различных ведомств, что в кабаке пьяный канцелярист кричал «слово и дело». В расспросе Алексей Григорьев признался, что имел разговор со своим домовладельцем купцом Иваном Пичугиным: толковали о том, что много стало розысков и что, если бы родился у великого князя Петра Федоровича ребенок, даровано было бы многим освобождение. К этому пусть и недозволенному, но вполне обыкновенному разговору купец Пичугин якобы добавил: «Как-де детям у него [Петра Федоровича. — *Е. С.*] быть..., что-де литает ко двору ведьма Алексея Григорьевича [Разумовского. — *Е. С.*] мать, и тем-де дети у его высочества скрадывает, и уже-де она скрала четырех младенцов»⁴³.

Характерным для XVIII в. смешением новых веяний и старых традиций было и появление в обосновании «волшебных знаний» понятия «государственного блага». Есть немало свидетельств, что сам Петр I отдавал дань суевериям, когда речь шла о пользе государства. А. Востоков описал дело столбцов Сибирского приказа о донском казаке Емельяне Щадрине, в 1718 г. кричавшем «слово и дело». Щадрин сообщал, что знает способ, как победить врагов — пустить под них воду, а сверху туман. Для этого был надобен только камень из нутра ворона, сидящего на птенцах. Петр весьма заинтересовался делом. Преображенский приказ потратил немало сил и средств для

⁴¹ Свидетели показали, что Суханов подобных речей не произносил, а выдумал все доноситель Воробьев. Воробьев был наказан плетью и переведен из денщиков в солдаты (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1572).

⁴² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1575.

⁴³ Купец Пичугин подобного разговора не подтвердил, да и свидетелей не нашлось, поэтому канцелярист был наказан плетью за ложный донос и кричание «слова и дела» (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1548).

поимки ворона и добычи камня. Император лично присутствовал при опытах. Только после очевидной неудачи казак Щадрин, уверявший, «что в той науке отвращения от Бога не имел и ноне не имеет, и колдовства в той науке и призывания нечистых духов нет», был бит кнутом и сослан на 10 лет в каторгу⁴⁴.

Попав в сложную ситуацию, неудавшийся искатель кладов с разрыв-травой поп Симон⁴⁵ и ложный доносчик Василий Семаков всячески подчеркивали свой интерес к волшебству лишь для нужд «великого государя»⁴⁶.

Во второй половине века подобные чудеса уже не вызывали доверия, хотя рекрут Ливенского уезда Петр Гаврилов тоже ссылался на «пользу государству». 26 марта 1759 г. рекрут Петр Гаврилов объявил, что есть за ним «еретичество», но открыть его был готов только в Тайной канцелярии. Там от рекрута слышали, что Петр Гаврилов научился еретичеству, живя у елецкого купца-мельника Ивана Павлова, «через черные травы, называемые микалаи, как ходить в воде будто бы по твердой земле и не омочится, как речную воду отвести, чтоб пошла вверх, как зделать или пустить на сухом пути толком близ болота воду, зделать, чтоб был на зоре великой туман, и чрез-де оное научение может он на прускаго короля и на всю ево армию навести туман и подпустить воду и самого короля взять живаго» (л. 2 об.–3)⁴⁷. Но опытов Петра Гаврилова Тайная канцелярия даже не пожелала увидеть, и в апреле 1760 г. постановила «бить вруна плетьюми нещадно».

Нет сомнений, в XVIII в. «политическое колдовство» претерпело заметные изменения — именно в политической культуре магическое оружие более всего стало казаться безнадежно устаревшим и ничемным. Прагматизм и рационализм новой политической культуры диктовал новые правила и новое распределение ролей вокруг трона.

⁴⁴ Востоков А. Волшебный камень (из быта начала XVIII в.) // Исторический вестник. СПб., 1887. Т. 29. С. 379–383; Турилов А. А. Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Живая старина. 2000. № 3. С. 16–18.

⁴⁵ Поп Симон Захарын долго участвовал вместе с другими калужскими священнослужителями и крестьянами в добывании разрыв-травы и поисках клада, но на следствии (зная о том, что согласно указам клады принадлежат царю) подчеркивал свое радение о государственном благе — чтобы клад найти «и великому государю донести» (РГАДА. Ф. 248. Вязка 1/266. Д. 8 (Или оп. 121. Д. 28. — указал Д. О. Серов); Голомбиовский А. А. Из прошлого: Разрыв-трава // Исторический вестник. 1890. Т. 42 (Ноябрь–декабрь). С. 842–845.

⁴⁶ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1144.

⁴⁷ Там же. Оп. 1. Д. 1958.

Вместе с тем в массовом сознании «политическое колдовство» сохраняется, оно воплощается в слухах и толках о волшебных чарах на здоровье и волю правителей и правительниц, в рассказах о предсказаниях судьбы и времени кончины здравствующего монарха, в объяснениях чудесных карьерных взлетов и падений лиц, окружающих императорский престол. Несомненно, в социальных выступлениях низов, как и в сложной политической борьбе, все больший вес приобретают светские элементы, формирующие в том числе и новую народную политическую культуру. Но, приводя «курьезные» дела о колдовстве вокруг монаршей фигуры в век Просвещения, мы стремились показать, что традиционное сознание при его консерватизме далеко не сразу способно было впитать эти новые веяния.

«ДОБРО ЛИ ТЕБЕ У ХОЗЯИНА ЖИТЬ
И НЕТ ЛИ ОТ КОГО КАКОЙ ЛИХОТЫ?»
(МАГИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ
И СОЦИАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ)

Для огромной массы зависимого и крепостного населения России XVIII в. реальную *власть* олицетворял прежде всего не трон и даже не суд, а собственный «хозяин», начальник, помещик¹. Опубликованные Н. Н. Покровским материалы о магической практике в Петербурге архангельского крестьянина Матвея Никитича Овчинникова показали, что наибольший доход и особый спрос имели у клиентов этого «волшебника» заговоры «ко власти», чтобы помещика сделать добрым или для умилоствления хозяина-кабатчика². «Социальной магии» не были чужды весь XVIII век³ ни представители духовенства, ни вполне образованные лица «интеллигентных профессий».

Дьячок Федор Епифанов, переписавший в 1721 г. заговор, чтобы протопоп и протопопица были милостивы, даже не получив волшебного исполнения желания, бумажку с заговором не выбросил, спрятав в «подголовье», где она и была найдена в 1723 г.⁴ *Крепостной* Илья Човпило в 1730-е гг. был готов не только переписывать и читать заговоры, но даже отдал душу дьяволу, чтобы его помещик был до него милостив⁵; богоотметные заговоры для умилоствления помещика читал в 1788 г. и смоленский дворовый человек Егор Корнеев Гусев⁶, а крепостной Илья Казаков в 1740-х гг. подавал в квасе «наговорную» траву, надеясь таким образом снискать расположение

¹ П. В. Лукин в материалах дел о «непригожих речах» находит подтверждения тому, что помещик мог выступать «в роли своеобразного „заменителя“ великого государя для крестьян и холопов... Он мог быть *больше* царя» (Лукин П. В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000. С. 73–77).

² Покровский Н. Н. Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.

³ О «социальной магии» в XVII–XVIII вв. см.: Новомбергский Н. Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1). СПб., 1906. С. XXIII–XXIV; Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. М., 1988. С. 159–185.

⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 517.

⁵ Там же. Оп. 17. Д. 428.

⁶ Там же. Оп. 69. Д. 89.

приказчика⁷. В 1759 г. наказание за попытки магическими способами сделать милостивым дворецкого получил 17-летний *певчий оперного дома* в Летнем саду Семен Соколов⁸, а в 1774 г. его однофамилец *колонновожатый* Иван Соколов (обучавшийся и в Московском университете, и в Академии художеств!) был задержан со списком заговора, в котором значились имена и фамилии его высокопоставленных «начальников» графа Захара Чернышева, князя Петра Трубецкого, а также непосредственного «малого» начальника — секретаря Комиссии строений⁹.

Совершенно очевидно, что, как и в случаях с «волшебством вокруг трона», волшебством на суд и власти, приведенные примеры демонстрируют преобладание личностного восприятия возможностей социальной мобильности — заговаривают чаще всего не успех вообще, а «доброту» имярека к имяреку. Сама же социальная мобильность в лучшем случае расценивается как следствие вмешательства магических сил.

Наиболее рельефно черты «социальной магии» просматриваются в серии следственных дел, участниками которых были крепостные и дворовые, с одной стороны, и душевладельцы-господа — с другой. Антагонизм «низших» и господ, характер их взаимного восприятия и взаимного непонимания — темы, неоднократно привлекавшие внимание исследователей¹⁰, но и теперь не получившие исчерпывающего анализа. Почти не исследовались в этой связи и материалы многочисленных процессов о «порче» помещиков или о стремлении их «проворожить», снискать любовь и милость, а также доносы крепостных, обвинявших своих помещиков в преступной «ворожбе». А между тем *страх перед магическим*, боязнь порчи или утраты свободы волеизъявления со всей очевидностью до конца столетия (а нередко и позже) вмешивались в социальную сферу, влияя на образ отношений между зависимыми и власть имущими, на формы социального поведения.

⁷ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 1855.

⁸ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1880.

⁹ Там же. Оп. 2. Д. 2380. Текст заговора нами полностью опубликован в кн.: Отреценное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 166–167.

¹⁰ *Краснобаев Б. И.* Основные черты и тенденции развития русской культуры в XVIII в. // Очерки русской культуры XVIII в. М., 1985. Т. 1. С. 32; *Милов Л. В.* Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998; *Марасинова Е. Н.* Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII века (По материалам переписки). М., 1999. С. 203–238; *Смилянская Е. Б.* Дворянское гнездо середины XVIII в. (Тимофей Текутьев и его «Инструкция о домашних порядках»). М., 1998. С. 18–21.

Обоюдная вера в силу магического превращала порой заговорное слово, волшебный предмет в орудие разрешения социального конфликта. В местных и центральных следственных органах (прежде всего в Сыском приказе) рассматривается в XVIII в. несколько десятков дел, позволяющих коснуться вопроса о вмешательстве магического в повседневные взаимоотношения господ и им подвластных.

В начале XVIII в. захватывающая картина предстала перед следствием Преображенского приказа, где многочисленные способы умилоствления помещиков или, на худой случай, «порчи» раскрыл тульский крепостной управляющий именьями Таракановых Минка Буслаев, казненный в 1720 г. в Туле вместе с сообщниками, оказывавшими ему всевозможные «колдовские услуги»¹¹.

В 1744 г. была приговорена к казни «через отсечение головы» за смертоубийство и порчу господ и крепостная Аграфена Игнатьева.

Уроженка Дмитровского уезда Аграфена была в 1733 г. продана вместе с мужем в Звенигородский уезд провиантмейстеру Семену Степанову, но от помещика Аграфена с мужем неоднократно убежали, скрываясь в Москве по выписанному «на площади воровскому паспорту»¹². Следствие началось после поимки Аграфены Игнатьевой в 1743 г., когда в Сыской приказ поступил донос ее помещика, уstraшенного колдовством своей крепостной: «При вторичном побеге оная моя беглая баба, взяв у баб, которые живут у Каменного мосту на Кожевенном дворе... у Катерины Ивановой, у Арины Михайловой наговорные крупы, и как стали на канфоре чай греть, кинула в огонь, от которых великой в светлице вспыхнул огонь, и от смрада жена моя и служители насилу очнулись. А в прошлом 742-м году жена моя первого брака Марья Евтропова дочь от скорби, что утробу весма взнесло, умре, и видно, что не от нея ль испорчена? Имею неверку, понеже и ныне вторичного брака жена, как оная показанное учинила, лежала болна ж. И та моя беглая баба была в цепи скована для ссылки в Сыской приказ, которая, сидев в цепи, сказывала на оных баб, что брала те крупы от них наговорные. И ночным временем незнаемо каким волшебством все караулные домашные бес памяти спали, а с нее цепь и замок замкнутой спал в целости, которого не мочно б и отпереть, понеже ключ был у меня, а не у караулных» (л. 1 об.).

Пойманная и на этот раз Аграфена (в замке ничего волшебного не оказалось — он просто отперся ее «коробошным ключем»), в Сыск-

¹¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1272. Подробно о нем см.: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 95–98, 104; Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 105–107.

¹² Аграфена показывала, что в один из побегов она жила за Тверскими воротами в доме шелкового фабриканта Ильи Красноселова, ткала шелк, получая по 3 копейки на день, но 50 копеек пришлось ей заплатить за недоносительство мастерице, знавшей, что она беглая (РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 945. Л. 3 об.–4).

ном приказе создалась, что действительно получала у названных женок близ Каменного моста «наговорные крупы», «и во оные оговорные крупы клали зелья, которое значилось черное, а какое имянно, про то не знает». Магические «крупы» были нужны Аграфене вначале, чтобы избавиться от помещицы, «для того, что была она до ней весма не добра», а во второй раз — чтобы новую барыню приворожить: «чтоб она была до ней добра». Аграфена признала, что первую помещицу потчивала «крупками» трижды, и от того Марья Евтропова действительно умерла. Свои показания Аграфена не изменила и под пытками¹³.

Способов порчи и «приворожения» помещиков и помимо известных по печально окончившимся казнями делам Минки Буслаева и Аграфены Игнатъевой использовалось множество. Но из этой мозаики примеров (с описаниями хорошо известных ритуальных действий с магическими воском, солью, кореньями, сушеной лягушкой и проч.) складывается свой, довольно своеобразный образ «встречи» или столкновения не слишком различающихся по сути культур и весьма различающихся социальных статусов.

В 1745 г. в наговорном «яром воске» искали избавления от многочисленных побоев «за домашние вины» и «продерзости» крепостные камер-юнкера Никиты Андреяновича Возжинского. Обнаружилось это в ноябре 1745 г., когда крепостную Ульяну Афанасьеву велели наказать за то, что в сваренном ею супе господа выловили «веревки и мочалки». Испугавшись побоев, Ульяна созналась, что для умиловления помещика она кинула в печку воск. Этот воск приобрели в кабаке у матроса крепостные Возжинских Аврам Егоров в расспросе сказал, что ему воск за 10 копеек продал солдат и что солдат велел носить воск прилепленным к кресту, на себе, тогда помещик и помещица будут милостивы. «И ежели когда ево означенной помещик ево захочет бить, то б он, Егоров, говорил тихо: Никита Андреянович, взгляни на меня, аки соколье сонце, взгляни на меня ангельским духом, одлекися, твое сердце, матернею кровью — и тогда-де мать Пресвятая Богородица ево не попустит» (л. 10). Однако воск не помог и Авраму Егорову, и после побоев Егоров тоже бросил воск в печь¹⁴.

¹³ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 945.

¹⁴ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 982. Ср. заговор Минки Буслаева: «Алексей Иванович, гляди на меня да будь добр до меня, не боюсь я тебя, бойся ты меня, я тфу на те-

Подьячий Преображенского приказа Петр Исаков 12 октября 1702 г. донес на свою дворовую девку Ефимью Михайлову, что та пытались опоить его жену. Ефимья показала на свою сестру Устинью, давшую ей «отраву» зеленую — чтобы помещица была милостива. Жена Петра Исакова действительно была до дворовой Ефимьи Михайловой «лиха и бивала ее безвинно», за это ей крепостная и мстила, давая «отраву камочками» в пиве, после чего «тоска на нее [помещицу. — Е. С.] приходила почасту». Только потому, что Устинья Григорьевна Исакова умерла не сразу, а через 3 года после получения «отравы», в Преображенском приказе сочли, что «отрава» была не смертельная. Между тем Ефимья с сестрой были «биты нещадно» и сосланы навечно в Горицкий Белозерский монастырь¹⁵.

В 1737 г. при пожаре у дворовой Устиньи Григорьевой Клобковой в пожитках нашли *коренья*. Эти коренья Устинья носила как оберег по указанию коновала Масаея, в том числе и для снискания помещицей милости: «дабы не касалось до ней какой от кого лихости», «чтоб до ней, Устиньи, были люди добры, а лихости не было»¹⁶. В ходе следствия и пыток помещики от нее отказались, и Устинью сослали в Оренбург. Аналогичные «незнаемо какие волшебные коренья с воском» нашел через 25 лет в 1762 г. в своем доме капитан-поручик Петр Егорович Пашков: эти коренья его крепостной Григорий Степанов сын Шилин, кажется, намеревался класть в господских покоях под порог. Шилин показал, что коренья он добыл у цыгана в городе Веневе на базарной площади, но и после того, как эти коренья были освидетельствованы и найдены невредными, Шилина трижды пытали и только затем вернули к хозяину¹⁷.

В 1752 г. белгородская дворовая Марфа Королева, мстя помещице Костюриной за побои дочери, использовала древний прием контактной магии: она «вынимала ступню» бригадира Костюрина (мужа помещицы) с наговором, чтобы оный господин был всегда болен (и он, как выяснилось, занемог!), затем Марфа «испортила», *наговорив на воду*, дворовую женку Домну, наконец, совершила известный ритуал сельскохозяйственной магии: в поле посеянному ржаному хлебу *чинила* «залом, чтоб тому ржаному хлебу урожая не

бя. И как стоит стол крепкой или верей, или колода в харомине, и так бы-де тебе, Мине, стоять крепко» (л. 4 об.).

¹⁵ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 2. Д. 4470.

¹⁶ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 293.

¹⁷ Там же. Оп. 1. Д. 4808.

было». Дело рассматривалось в Белгородской консистории и в губернской канцелярии, но не вполне ясно, чем закончилось¹⁸.

В 1752 г. сенатский секретарь Степан Семенович Алексеев донес в Сыскной приказ на свою дворовую — вдову Ирину Иванову, что та подсунула в спальню его жены под кровать *живую лягушку*, а потом еще и продемонстрировала лягушку сушеную. Ирина Иванова призналась и трижды с пыток показала, что живую лягушку поймала на Москве-реке, узнав от колдуна, что если лягушка под постелью умрет, то помещица высохнет до смерти: «лягушку живую принеся с Москвы-реки, под постелью помещицы своей пустила она, Ирина, на смерть той помещицы своей, коя бы имела быть от того, когда б ту лягушку никто не видал и та б лягушка в той светлице умерла, то б-де и помещица ее от того могла умереть» (л. 19 об.). Вторую, *сухую лягушку*, Ирина запасла еще до приезда в Москву, якобы получив от колдуна Максима Иванова Ботнева и зашив в подушку, сумела привезти ее в господский дом: «А... сухую лягушку привезла она, Ирина, в Москву из деревни зашитую в подушке своей и намерена была, истолокши мелко и улуча время, дать в квасу оной помещице своей, от коей бы-де та помещица ее того ж часу могла умереть, токмо ж она такого случая сыскать не могла. А тому злу научена она от мужика колдуна, у коего... она, Ирина, живала» (л. 20). К сожалению, из дела остается неясным, почему Ирина смертельно ненавидела свою госпожу. В Сыском приказе постановили сослать Ирину Иванову навечно в Оренбург за счет помещика, отказавшегося забрать ее в свой дом обратно¹⁹. Аналогичное дело с *сушеной лягушкой* рассматривалось в Сыском приказе и через пять лет, в 1757 г. В доношении поручика Решоткина указывалось: «прошедшего ноября 6 дня в бытность мою в квартире моей крепостная моя женка Ульяна Яковлева дочь по требованию моему в ночи подавала мне пить квасу, а как я тот квас выпил, обронила она, Ульяна, от себя на пол исушеную лягушку, которая мною была поднята. И она, показанная жонка, мною ж спрашивана, для чего она такую лягушку у себя имеет, где и от кого ее получила? На что она мне ответствовала, будто б для того, чтоб я и жена моя до нее были добры; и всегда подкладывала к нам на постелью, а взяла от одной жонки вдовы Анны, а более я о том ее, Ульяну, и не спрашивал, почему видно с того ее волшебства и порчи по-

¹⁸ Лебедева А. С. Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902. С. 98–99.

¹⁹ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 2731. Дело описано: Есипов Г. В. Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 35–41.

мянутая жена моя с ее ехитства и умре» (л. 1). Из боязни, чтобы и ему «ехитства» не учинилось, поручик Решоткин отослал Ульяну вместе с лягушкой в Сыскной приказ²⁰.

Колдовство с использованием магической соли встречается в следственных делах разных лет. Способ применения волшебной соли мог быть вполне традиционным: в 1742 г. помещица Авдотья Поливанова²¹ от своей дворовой узнала, что крепостные Агафья и Прасковья давали ей «наговорную соль» (и «от их знатно наговорных слов бываю беспристанно больна», — пришла к заключению барыня). Поливанова привыкла чинить расправы сама, и на допросе с пристрастием она выпытала признанья Агафьи и Прасковьи. Тут-то и последовал донос Поливановой в Сыскной приказ. На следствии крепостные тоже повинились: Агафья Андреева (21 года) верила, что от соли к ней помещики станут милостивы, а Прасковья Яковлева успешно решила свои семейные проблемы (она верила, что именно благодаря соли помещица выдала ее замуж так, как Прасковья того желала, но кроме того «милости от господ... особливой никакой не было» — л. 4). Между тем в Сыском приказе крепостные женки вскоре изменили свои показания и, стойко выдержав по три пытки, утверждали, что поклепали себя напрасно, боясь побоев помещицы. На том Агафья и Прасковья были возвращены Поливановым как невиновные²².

Соль вместе с *материнским грудным молоком*²³ могли выступать и в более сложном обряде, совершавшемся в *бане* и предположительно имевшем «черную» магическую окраску. Так, в 1738 г. гезель архитектуры Григорий Васильевич Неболеин просил расследовать слух, согласно которому дворовая женка Аксинья Афанасьева в *бане солью натиралась, а потом, смешав соль с грудным молоком*, подавала хозяйке, матери Неболеина. Гезель архитектуры был обеспокоен, что таким образом его родителей крепостные «портили»²⁴.

²⁰ На допросе Ульяна ничего не подтвердила, и окончания дела найти пока не удается (РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 3825).

²¹ Поливановы обвиняют крепостных в порче и привороте и позднее — так, поручик Игнатий Поливанов отдал в Сыскной приказ свою дворовую Акулину Нефедову, подозревая, что она окормила его сына Ивана и приворожила. Акулина ни в чем не созналась. Поливанов велел отправить ее в ссылку, но опомнился и выпросил Акулину себе обратно (Там же. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 3439).

²² Там же. Оп. 1. Д. 684.

²³ О материнском молоке в связи с мифологическими представлениями восточных славян см.: Толстая С. М. Молоко // Славянская мифология. М., 2002. С. 301–303.

²⁴ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 511. К сожалению, результатов расследования в деле не сохранилось.

Включение традиционного магического средства, в данном случае все той же соли, с новым, неизвестным традиционной культуре напитком *кофе* — также примечательная черта XVIII столетия. В 1756 г. магическая соль появляется в кофе в доме «гостинного внука» Петра Филатьева, устроенном, очевидно, на европейский манер. Вот что доносил об этом случае в Сыскной приказ сам Филатьев: «Дворовая моя крепостная девка Марина Еремеева дочь... в молотую кофь, которая была в жестянке, не знаю — с какого умыслу, положила соли, чего ради я... девку без всякаго пристрастия спрашивал. На что она девка принесла извинение, что в ту кофь соль наговореную для одной верховой девки, которая к варению кофи определена, чтоб она была к ней добра. Из чего видно ей неправда, потому что означенная девка толко кофь варит, а в питье участия с нами не имеет, и так следовательно, что ту соль для меня именованного и жены моей положила, а не для девки. Которую наговореную соль получила от дяди своего салдата..., от чего я... и з домашними своими в помянутой девке имею немалое опасение» (л. 1). Марина Еремеева была доставлена в Сыскной приказ и допрошена с пристрастием; только тогда, когда 20-летняя Марина наотрез отказалась признать собственное «волшебство», а представила дело как внутреннюю ссору крепостных, ее наказали плетью и вернули господам²⁵.

Приведенные следственные дела примечательны со многих точек зрения. Несомненно, они дополняют типичную картину провинциальных и столичных поместных обычаев, при которых господа вершат судьбы крепостных, учиняют домашние дознания с пристрастием и без, поощряют доносы ближних дворовых. Противодействовать им крепостные решаются, казалось бы, только *заговаривая соль, коренья, воск или вытмывая след, подкладывая сушеных лягушек...* Особый отпечаток накладывает на магические действия характерный для крестьянского сознания эмоциональный подход — крепостные чаще всего «наговаривают», чтобы из «плохого» сделать помещика «хорошим», между тем практически отсутствуют случаи, когда при помощи магии они пытались радикально изменить свое социальное положение: в XVIII в. подобные попытки обычно уже облекались в иную форму — это была форма локальных и великих бунтов.

Но вряд ли стоит игнорировать и приведенные «волшебные» свидетельства социального противостояния. *Магические средства* — «недейственные» для рационального «просвещенного» сознания — оказываются тем действеннее, чем сильнее верят в их силу. А опи-

²⁵ Там же. Оп. 1. Д. 3497.

санные случаи — лучшая демонстрация того, что *магический страх*²⁶ испытывают все поголовно. Например, во многих случаях у помещиков, подозревающих волшебство крепостных, опасение *быть испорченным* затмевало имеющий *рациональную* основу страх «*быть отправленным*». Даже тогда, когда оружие разрешения социальной напряженности использовалось только для *умилостивления* господина, и это оружие *устрашало* — и господина, казалось бы, теряющего свою волю и власть, и подвластного, не слишком, видимо, надеющегося на результат (примечательно, что крепостные Поливановой обратились к «волшебству», кажется, только для решения частного вопроса — удачной женитьбы Прасковьи Яковлевой, и сильно «испугались», когда предположили, что ненароком «*испортили*» свою госпожу).

Определенным показателем отношения душевладельцев к магическому способу разрешения социального конфликта становятся решения владельцев о судьбе их крепостных по окончании следствия в Сыском приказе. Поскольку следствие обычно не только инициировалось доношением душевладельца (такие доношения подписывали Возжинские, князь Иван Алексеевич Голицын, поручик Решоткин, Поливановы и др.) и его издержки оплачивались помещиком, то из Сыского приказа могли следовать запросы относительно целесообразности пыток или о желании / нежелании господина вернуть своего крепостного по окончании следствия. Так, очевидно, что страх взял верх над чувством собственника у сенатского секретаря С. С. Алексеева, отказавшегося взять изводившую его жену сушеными лягушками дворовую Ирину Иванову; действительный кавалер и камергер Павел Балк-Полевой²⁷ отказался взять из Сыского приказа своего крестьянина Данилу Протасенка, чья вина (Балк-Полевой обвинял его в том, что «от чародейства» Протасенка «многие... крестьяне были в тяжкой болезни»²⁸) так и не была доказана; не принял назад свою дворовую Устинью Григорьеву и генерал-лейтенант Михаил

²⁶ О значении страха как оружия власти в магическом действе интересные соображения приводит Т. Б. Щепанская: *Щепанская Т. Б. Власть пришельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX — начало XX в.)* // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 72—101.

²⁷ Кажется, отец Матрены Салтыковой, жены Сергея Васильевича и невестки Петра Васильевича Салтыковых.

²⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 504. Протасенок в побегах от помещика винулся, а в волшебстве нет, несмотря на жестокие 3 пытки по 20 ударов. По законодательству его должны были отпустить в распоряжение помещика, но последний отказался принять, ссылаясь на чародейство Протасенка, в которое продолжал верить. Поэтому Протасенок был бит кнутом за побеги и отправлен на работы в Оренбург.

Яковлевич Волков в 1737 г.²⁹ Оплатил отправку своего камердинера-вора на каторжные работы в Оренбург и грузинский царевич Георгий, ссылаясь на то, «чтобы оной человек мой в доме моем надо мною и над домашними моими не учинил чрез знание свое с волшебником какого дурна»³⁰. Не принятые назад своими помещиками, крепостные обычно отсылались на вечное житье или «в работы» в Оренбург.

В других случаях, напротив, то ли экономическая целесообразность, то ли рационализм побеждали. Так, полковник Леонтий Аврамович Друкортов, обвинивший вначале свою дворовую девку в том, что она «испортила» его жену, *выжимая пот в питье*, разрешил своих крепостных только наказать кнутом и забрал обеих обратно в свой дом, указав: «волшебство и ныне признаваю за сумнительное, потому что... фамилия моя по власти божеской находимся в здаровьи своем безвредны, которым приводным девке и женке подлежащего истязания не желаю»³¹.

Использование магического в социальной сфере, безусловно, не следует сводить только к случаям «умилостивления» или «порчи» высших низшими. Многообразие жизненных ситуаций, при которых социальную напряженность пытались разрешить, обращаясь к магическим практикам или используя страх перед магическим, неисчерпаемо. Наряду с общими пожеланиями иметь «добрых и милостивых» господ встречаются попытки посредством магии улучшить свое социальное положение, например вернуться из дворовых в крепостные³². Более того, крепостной человек придворного камердинера Степана Ефимовича Королко-Карновича Григорий Фадеев, как выяснилось, пытался не только «сделать добрым» помещика, но и «приворожить» госпожу, чтобы та «пожелала с ним блуд совершить и денег дать».

Камергер доносил об этом в Полицмейстерскую канцелярию так: «Крепостной мой человек Григорей Федоров (Фадеев) безсовестным своим старанием употреблял двух колдунов Ивана Федорова да Сергея и просил их, чтоб привезть жену мою Елену Костянтинову себе разными их волшебства к любезности, а мене причинить злый случай; и тем своим волшебством оне реченную жену мою уже испортили, которая часто временно таскует смертельно, ис правого боку выходит у нее тогда большой жалвак. А в доме моем сыскал я над дверми в

²⁹ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 293.

³⁰ Там же. Оп. 1. Д. 3164. Л. 108.

³¹ Там же. Оп. 1. Д. 5690.

³² Там же. Оп. 1. Д. 5426; д. 6274.

прихожей моей комнате каренья их, волшебников, ис которых одного колдуна Ивана Федорова в доме моем поймал я, и помянутого крепостного человека моего за богомерские их делание також и найденныя каренья в главную полицмейстерскую канцелярию при сем представляю...». Григорий Фадеев отличался в своем желании исключительной настойчивостью. Знакомая солдатка нашла ему «ворожея» Тимофея Савельева Бушуева (назвавшегося Иваном Федоровым), который и на воду, и на воск, и на соль, и на коренья наговаривал и деньги брал, но все без толку. Обращался Фадеев и к некоему Сергею, который читал по книге и знал по ней, как приворожить: он велел с сухой травой господина обойти. Сергей, дворник, к моменту следствия умер, а Фадеев и Бушуев были пытаны трижды, получив по 50 ударов кнутом, во всем признались и по вырезании ноздрей были отосланы навечно в Рогервик³³.

В ряде случаев помещики сами предстают в качестве обвиняемых в колдовстве и гаданиях, а изветчиками становятся крепостные, использующие широко распропагандированную кампанию против суеверий в своих целях. Выход указа 1731 г., очевидно, спровоцировал донос крепостного Ивана Максимова на гезеля Алексея Евлашева. Максимов выкрал у своего господина список заговора «от супостатов», но донес только тогда, когда получил телесные наказания от помещицы — матери Евлашева. Дело попало в Синод, но, поскольку Алексей Евлашев держался на допросах уверенно и всячески показывал свое пренебрежительное отношение к написанному «в детстве» тексту, Синод действительно признал дело «мелочным» и постановил отпустить Евлашева, «того ради, что важности в том письмишке, кроме суеверных бредней, ничего не признается»³⁴.

В 1737 г., прямо ссылаясь на указ 1731 г., доносил в Тайную канцелярию секретарь князя Федора Саввиновича Горчакова Михаил Ардинавский. Ардинавский писал, что Горчаковы вопреки императорскому указу призывают в дом ворожеев, чтобы узнать, кто из дворовых их «портит», и тот, на кого падало подозрение, бывает пытан и бит до смерти. Кроме того, как доносил Ардинавский, помещица Горчакова якобы сама пробовала через «наговорный пирог» «испортить» дворовую, с которой у помещика «был блуд». Неплохо светски образованный, Ардинавский составил донос, всячески выдвигая идеи попечения о государственном благе: кроме указаний на жульничество «ворожеев», Ардинавский не забыл указать и утайку Горчаковыми от налогообложения мельницы, а сокрытие сыновей Горчаковых от

³³ Там же. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 132. Заговор опубликован: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 126.

службы описывал как прямой ущерб армии и казне. Но и это не помогло. Дело передавалось по инстанциям без решения, тогда как дети и жены доносчиков содержались у Горчакова «в цепях и железах»³⁵.

К этому же кругу дел принадлежат материалы следствия 1741 г. по обвинению в «держании» «приворота для девок», выдвинутые против своего господина сержанта Ивана Рыкунова *его человеком* Сергеем Корсаковым³⁶. Наконец, нельзя не упомянуть известные материалы о жалобах крестьян села Смородино на игумена и братию курского Знаменского монастыря. Жалоба включала 86 пунктов, из которых, возможно, не все звучало вполне достоверно, но доношение раскрывает систему представлений крестьян о характере «греховного житья» в монастыре, при котором находилось место и волхвованию, и ворожбе. Конфликт крестьян с монастырем вылился в конечном итоге в бунт 3 марта 1736 г., после подавления которого монастырь был оправдан³⁷.

Таким образом, народные магические представления породили весьма своеобразные архаические формы социального протеста — «порчу», «привораживание», попытки навлечь на душевладельца правительственные кары по обвинениям в волшебстве. Как удается установить, снисходительность к «суевериям» «низших» вплоть до конца XVIII в. была для большинства душевладельцев в столицах и в провинции не более чем недостижимым идеалом, по поводу коего упражняли перо только интеллектуалы. Поскольку в «околдование» и в «порчу» верили и крепостные, и господа, то можно заключить, что по характеру целей «порча» и «усмирение» хозяйской «воли» мало отличались от других форм борьбы, включая вооруженную.

Между тем магическое сознание накладывало свой неповторимый отпечаток и на социальное поведение индивида: страх перед неведомым «волшебным» инструментом разрешения социальной напряженности регулировался определенными рамками традиционного магического ритуала, повторяющегося, незначительно модифицирующегося, но ставящего исполнителя ритуала в ограниченные границы при выборе «оружия» социального действия. Таким «оружием» обычно становились: чтение заговора «ко власти» или использова-

³⁵ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 546.

³⁶ Дело попало в Тайную канцелярию, и Рыкунов смог с трудом отговориться, когда в его пожитках действительно обнаружили текст заговора «от трясовиц» (Там же. Оп. 1. Д. 789). Текст издан: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 143.

³⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 17. О крестьянском восстании в селе Смородино см.: *Алефиренко П. К.* Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30–50-х годах XVIII в. М., 1958. С. 198.

ние круга вполне традиционных «волшебных» «наговорных» предметов (корешка или травы, лягушки, а также соли, пота, материнского молока). Рациональному не находилось места в этом «социальном действии» — помещики страшились не реальной отравы, а магической соли; следствие каждый раз проверяло, не ядовиты ли корешок или трава, но они обычно оказывались «невредными».

Впрочем, не станем и преувеличивать веса «магического» в социальной сфере. Безусловно, в России XVIII в. серьезные социальные конфликты решались иными, вполне рациональными действиями, нередко с использованием настоящего, очень «вредного» оружия. В таком случае речь уже не шла о том, чтобы сделать барина «добрым» и «милостивым», и во время бунтов «изводили» тоже вполне «действенно». Нельзя не заметить, что Просвещение давало свои, пусть скромные плоды и светские элементы приобретали все больший вес на разных ступенях социальной лестницы. И все-таки выбор способа защиты и нападения при социальном конфликте весь XVIII век продолжал оставаться, быть может, более многообразным, нежели мы его себе представляли. Недаром же спросила на берегу Москвы-реки в 1702 г. одна крепостная другую: «Добро ли тебе у хозяина жить и нет ли от кого какой лихоты?» — и... поделилась наговорным «зельем»³⁸.

³⁸ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 2. Д. 4470.

«Разве питьем женку возьмешь — нужна сводня с заговором».

Из следственного дела 1702 г.

Вынесенные в эпиграф слова в 1702 г. сокрушенно произнес ротмистр Андрей Новокшенов, имевший, кстати, винную торговлю и превосходно знавший, какие преимущества можно получить за угощение крепкими напитками¹.

Как бы отвечая ему, в 1737 г. дворовая девка Устинья Григорьева сочла свою первую любовь к солдату — «тоску великую» — колдовством: «оной ли солдат или другой кто напустил?» И бороться с чувством Устинья решила тем же магическим способом: она пошла к коновалу Масею, тот наговорил над чаркой с вином, куда постругал корень, Устинья выпила, и «от тоски ей... учинилось свободно, и с того времени ей, Устинье, и тоски уже не было»².

Так происхождение любовной страсти в традиционном сознании накрепко привязывается к магическим чарам и колдовскому вмешательству. Объясняется это целым рядом причин.

Прежде всего заговорно-заклинательная поэзия в наибольшей степени могла повлиять на формирование представлений о проявлении любовной страсти, и до начала XVIII в. ничто в отечественной словесности не могло составить конкуренции в описании любовного томления и жара заговорам-присушкам. Описание любовных страстей в магических текстах — приворотных и отворотных заговорах — окрашено сильной эмоциональностью: состояние страстной любви, которое должно было в реальности вызвать магическое действо, — это и пожирающий огонь, и иссушающая, смертельная тоска³. В за-

¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 3. Д. 14762. Л. 11.

² Там же. Оп. 1. Ч. 1. Д. 293. Л. 4 об. Об этом деле см. также: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 105–106.

³ См. подробнее: *Топорков А. Л.* Русские любовные заговоры XIX в. // Эрос и порнография в русской культуре. М., 1999. С. 62–63; *Чернов И. О.* О структуре русских любовных заговоров // Труды по знаковым системам. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 181). Тарту, 1966. Вып. 2. С. 159–172.

говорах, датированных XVII–XVIII вв., любовное чувство находит такие сравнения и эпитеты: чтобы «сливалось и слипалось сердце у сей рабы с тем рабом в единое место», «жарко таяло сердце» (XVII в.), «чтобы от той тоски тосковала и сухотой сохнула и кручиной великой, не могла бы в мыльне венником спариться, ни водою смыться и обдаваться, ни отец, ни мать не могли бы ни пособить, ни помочь... невместимо было ни есть, ни пить, ни спать, ни лежать, ни думать»; «отсуши у сей рабы имярек тело румянное и лицо белое, и зажги в ней ретивое сердце, горячую кровь, хоть и плоть, и мочь, юность и ярость... и чтобы думала да сохла, горевала, тосковала и плакала по всяк день и по всяк час... Тосковала да горевала, сохла и плакала» (1734 г.); «лежала и тосковала в денном часу, в ношном и во утренном... трепетала и тосковала... горевала, в воду ся бросалась и во огня металась, в петлеса давилась..., высохла, что щепочка... И как на церкви крест повершен, мир крещеной, народ божия к неи приклонились — и так бы раба божия имрка ко мне, рабу божию имрку, прислонилась бы раба божия имрка всем сердцем, всем животом своим, и верует своею правдою и душой, и телом своим» (из заговоров 1718 г. и 1750-х гг.)⁴; «зажги ты у нее душу и тело, и ретивое сердце, хоть и плоть, и юность, и ярость в жаленье и раденье, в совет ей и любовь, тосковала б и плакала, жалела бы и радела, совет бы советовала всегда со мной, добрым молодцом имярек, по всяком деле, на всяком месте, во дни и в нощи, в часу и в получасу, и в перечасье, во всех 24 часах, в ежбе не заедала, в питье не запивала, в гулянье не загуляла, ветром бы не одувало, дождем не обмывало, на воде не тонуло, на огне бы не горело. Казался бы я, доброй молодец имярек, краше краснова солнышка, миляя бы отца и матери и всего роду и племени» (1776 г.)⁵.

Не думаю, что единственной причиной «магического» восприятия чувственной сферы являлось сохранение только архаичных, дохристианских составляющих в народном религиозном сознании. На самом деле и в христианском богословии любви как основе брачного союза уделяется значительное место. Сущностью христианского брака Катехизис определяет «супружеский союз во образ духовного союза Христа с церковью», в таинстве брака «испрашивается... благодать чистого единодушия к благословенному рождению и христианскому воспитанию детей»⁶.

⁴ Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1996. С. 346–353; 365–366.

⁵ Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 168–169.

⁶ Цит. по: Православная Богословская энциклопедия. СПб., 1901. Т. 2. С. 1023.

В ектенью чина обручения православные испрашивали у Господа: «О еже низпослатися им [обручающимся. — *Е. С.*] любви совершенней, мирней... О еже сохранитися им в единомыслии и твердой вере... О еже благословитися им в непорочном жительстве. Яко да Господь Бог наш дарует брак чистен и ложе нескверное».

В чине венчания произносились молитвы: «Владыко Пресвятый!.. Благослови брак сей и подаждь рабом Твоим сим имярек, имярек живот мирен, долгоденствие, целомудрие, друг ко другу любовь, в союзе мира, семья долгожизненное, о чадах благодать, неувыдаемый славы венец...»⁷.

Вместе с тем чувственной сфере (не говоря уж о внебрачной жизни), казалось бы, не находится места в христианском браке. Так, уже «отроков» — читателей букваря (!) Феофан Прокопович предостерегает от «плотской сласти» даже между супругами: «никакой не творили бы плотской сласти, кроме законного своего соития, ибо всякая плотская сласть, кроме единого сего законного соития, есть грех заповеди сей противный»⁸ [имеется в виду заповедь «не прелюбодействуй». — *Е. С.*].

Все это предопределило отвержение эротического начала как греховного, как «страсти губительной»⁹ и «подчинение» его силам ада.

В магическом любовном привороте обращение к нечистой силе и богоотступничество осознавались нередко как необходимая плата за испрашиваемые любовные утехы. Магическое письмо утрашало, и недаром, например, по показанию Ивана Сидорова, брошенное в огонь, такое письмо «лопнуло, как из пушки», а его переписчика мучили демонические видения¹⁰. Однако вера в успех «действия на женский пол» через «призывание дьявола», очевидно, была неистребима.

В 1763 г. воронежский однодворец Илларион Черкешенинов наговорил «с шопотом наговор» и поднес женке Пелагее, «чтобы она, Пелагея, полюбила его». «После того только что дошел он до-

⁷ Цит. по: Требник. М., 1792. Л. 54 об.—74. Вопрос о таинстве брака в связи с символизмом обрядов восточных славян рассмотрен подробно: Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 131–152.

⁸ Феофан Прокопович. Первое учение отроком. М., 1790. Л. 27 об.

⁹ Ср.: Malek E. Why was the legend of Tristan and Isolde not translated in Old Rus' and in Poland? // Chloe beihefte zum Daphnis. Amsterdam, 1996. Vol. 29. P. 504–509; Гладкова О. В. «Возлюбих бо разум ея благочестие»: Образ идеальной любви в древнерусской литературе // «А се грехи злые, смертные»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.). М., 1999. С. 492–500; Левина Е. Секс и общество в мире православных славян, 900–1700 // Там же. С. 300–335.

¹⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 254. 1731 г.

мой, Пелагея при свекре своем Иване Коробове стала необычайно тосковать и не переставала твердить об Илларионе, из чего свекор Коробов заключил, что в ней произошла порча и что испортил ее Илларион»¹¹.

И в конце столетия, в 1781 г., воронежский однодворец Ефрем Кошолкин признавался, что, дабы привлечь любовь, «портил» девок «с отрицанием себя от Бога, от отца-матери и прочих родственников, ото всего народа и от земли с приговором волшебных слов...». Богоотступник Ефрем портил так: он «целовал с языком» или, обтерев об себя, давал женщине наговорный пряник. Колдовство Ефрема вскрылось тогда, когда несколько женщин села Красный Лог стали «кликать». От наказания Ефрема Кошолкина спасло только вмешательство губернских властей¹².

Магию и любовную страсть связывало и то, что, становясь для православного христианина антиподом христианской любви¹³, любовная страсть оказывалась всегда в сфере отреченной¹⁴, демонической¹⁵. В эту же запретную сферу уже в первые века христианства отцы церкви занесли и все виды ворожбы.

Между тем культурный «переворот», обмирщение и рационализация сознания в XVIII в. принесли изменения в сферу чувствования. Открытость в изображении любовных переживаний становится существенной чертой русской литературы XVIII в. В этом столетии нелегко отыскать отечественную или переводную повесть, в которой бы отсутствовала тема страстной любви, и важной новацией уже «петровской поры» становится изображение любовного чувства без осуждения «греха»; любовь отныне мыслится «наградой, которую может получить самый достойный»¹⁶. Герои русских

¹¹ *Петров Антолий*, священник. Кликуши // Странник. 1866. № 10. Отд. V. С. 1–10.

¹² *Успенский М. И.* Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография. Сборник статей. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 168–173.

¹³ Ср.: в Чуде о прельщенном отроке именно дьявол разжигает страсть «на отроковицу», в Повести о Савве Грудцыне именно дьявол помогает герою обрести взаимность для плотской любви... См. об этом подробнее: *Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 118–124.

¹⁴ См.: Канонические церковные памятники XIII–XVIII вв. // «А се грехи злые, смертные...». С. 13–116.

¹⁵ См. аналогичные заключения: *Топорков А. Л.* Русские любовные заговоры XIX в. С. 54–71.

¹⁶ *Анцим Т. Н.* Об особенностях структуры русских повестей с любовной тематикой (первая половина XVIII в.) // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 114. Об этом же см.: *Моисеева Г. Н.* Проблемы становления новой русской литературы // Современная со-

повестей первой половины XVIII в. «трепещут любовью» («Повесть о шляхетском сыне»), испытывают «страстное обожание», раздирая в ревности одежды и волосы, исторгая потоки слез, пребывают в «великом дисперате», горячке или «жару» («История Александра и Елеоноры»), «залившись слезами», не могут «от горячей любви слово промолвить» («О российском купце Иоанне») ¹⁷. Как замечает В. М. Живов, с 1730-х гг., когда «любовный роман делается учебником жизни — как в плане поведения, так и в плане языка», изменяются коннотации многих слов, в том числе слов любовного лексикона. «Восторг, вызываемый женской красотой, имел, конечно, свое наименование и в „церковном“ языке, но там он назывался похотью и любострастием; привычные контексты употребления этих слов ясно указывали, что речь идет о чувстве порочном и предосудительном... „Гражданский“ язык явно нуждался в решительном обновлении и обогащении терминологии „сладкия любви“» ¹⁸.

Любовная страсть и христианская вера мыслятся уже не столько в религиозных антитезах, они постепенно разводятся по полюсам «светское — духовное», и сфера чувственных страстей, казалось бы, утрачивает свою тесную связь с греховным адским началом. Однако так ли широко и скоро происходили эти изменения?

При всем многообразии литературного материала *мифология* любовной страсти в России XVIII в. легче поддается анализу, нежели ее выражение в *повседневности*, у людей, воспитанных в рамках традиционных древнерусских этических норм ¹⁹ и переживших культурный перелом рубежа XVII–XVIII вв. Однако реальная жизнь могла не только *воспроизводить* весь спектр любовного чувства, включенного в магическую формулу или литературное пове-

ветская историко-литературная наука. Актуальные вопросы. Л., 1975. С. 141; *Перетц В. Н.* Очерки по истории поэтического стиля в России // ЖМНП. 1906. Июнь. Ч. 3. С. 382–408; *Malek E.* Why was the legend of Tristan and Isolde not translated in Old Rus' and in Poland? P. 501–515; *Малэк Э.* «Истории о разных курьезных и амурных случаях»: неизвестная стихотворная диалогия второй четверти XVIII в. // Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Rossica. 2000. № 2. С. 23–46.

¹⁷ Русские повести первой трети XVIII века. М.; Л., 1965; *Синоовский В. В.* Русские повести XVII–XVIII вв. СПб., 1905.

¹⁸ *Живо В. М.* Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. С. 169–170.

¹⁹ *Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X–начало XIX в.). М., 1997; *Она же.* Женщины Древней Руси. М., 1989; *Она же.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X–XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 44–91.

ствование (взаимовлияние литературных и фольклорных образов на формирование поведенческих стереотипов отнюдь не исключается, что, впрочем, является предметом самостоятельных исследований²⁰), она предлагала образцы, нередко столь же яркие по выражению страстей и переживаний.

В 1734 г. нижегородская крестьянка Авдотья Борисова так рассказывала на допросе в Московской Синодальной конторе о своей любви к сыну сельского писаря Степану Борисову: «тому года с три незнамо с чего *стало ей очень жаль* тоя деревни крестьянина... Степана Борисова, и всегда б на него, Степана, *она смотрела, а когда ево не видит, то бывала ей великая по нем тоска*. И видя, она, Авдотья, что ей бывает по том Степане тоска, когда случалось видать того Степана наодине, говаривала она, Авдотья, ему, Степану, что ей бывает по нем великая тоска, а от чего не знает. И он-де, Степан, говорил, чтоб она, Авдотья, *жила с ним блудно, то-де такой тоски уже не будет*. А она, Авдотья, ему говорила, что того делать она боитца, чтоб не очреватить, понеже она до него, Степана, ни с кем блуда не чинивала. И он-де прелщал такими словами, что боятца-де нечево, робят не будет. И па тем ево словам к блуду она склонилась, толко времяни такова, чтоб то учинить, не получили. И тому года с полтретья [два с половиной года. — *Е. С.*] ходила она, Авдотья, с протчими ея сестрами девками за ягодами в лес, в том числе и оной Степан ходил с ними; и будучи в лесу, сошлись оне, Авдотья с ним, Степаном, наодине, и она, Авдотья, паки ему, Степану, что ей по нем тошно, говорила, и он, Степан, говорил тож, что и прежде, дабы жить с ним блудно. И она, Авдотья, хотя в то время на то склонилась, толко учинить того в том лесу побоялась, дабы кто их не застал, и говорила, чтоб он, Степан, пришед из лесу, в тое ночь был за задние их ворота к гумну... *И на мельнице блуд* оне чинили и потом в разные времена в разных местах, когда где прилучится им быть одним, то блудное дело она с ним чинила же многократно..., и жила она, Авдотья, с тем Степаном блудно года с полтора, а о том... отцу духовному на исповеди... не сказывала. И потом от него, Степана, очреватела, и как-де он, Степан, узнал, что она, Авдотья, очреватела, и он-де, Степан, незнаемо для чего от нея, Авдотьи, отстал...» (л.9–10 об.). Вскоре отец выдал Авдотью замуж, через три недели после свадьбы она родила сына, и на вопрос му-

²⁰ В 1760 г. в «Полезном увеселении» отмечалось: «Романы для того читают, чтоб искуснее любиться и часто отмечают красными знаками нежные самыя речи...». Цит. по: *Сиподский В. В.* Из истории русского романа и повести (Материалы по библиографии, истории и теории русского романа). СПб., 1903. С. 234.

жа — от кого — призналась, что мальчик родился от Степана Борисова, «и такие слова, что ей по нем, Степане, тошно и забыть не может²¹, говорила, понеже не токмо тогда, но и ныне весьма ей по нем тошно» (л. 10 об.).

Тут-то раздосадованный муж Авдотьи крестьянин Иван Иванов нашел в ее скарбе «письмо», а поскольку и Иван Иванов, и Авдотья были неграмотными, письмо было принесено для прочтения брату Ивана — старосте их деревни Маргуши Артемию Иванову. И староста прочитал следующий текст:

«Господи Боже небластуй [надо: небесный?] Христос!

Слушай, сатона и диявол, стану наговаривать на соль приворачивать, не благословясь, не перекрестясь, из избы пойду не в двери, з двора не в ворота, в чиста поля х кияну-морю, на кияне-море стоит изба железна, в той избе печь медна, в той лежат и горят ясневы дро[ва?], пылка на пылка, ясна на ясна. И так бы горела-кипела у рабы Авдотьи об рабе Степане тела бела и ретиво сердца, и ясны очи денна полденна, ношна и полношна, утреной зари и вечерной, и по ветхах, и по молодых, и горевала бы, и тосковала, отца, мать забывала, и рот-племя покидала, а меня, раба, из уст не выносила.

Сидит на печи сатона и диявол, я покорюсь и поклонюсь. Ой еси, сатона и диявол, зделай ты доброту, сотвори мне любовь, вселиса в бела тела, в ретива сердца и в ясные очи день-полденьна, наиношна-полношна, мово бы наговору пойлам не запить и едей не заесть, голяням не загулять и сном не заспать обо мне рабе Степане тосковать и денна-полденна, и ношна-полношна.

На кияне-море лежит бел горячъ камень, на белом горячам камене сидит Яга баба стара. Ой еси, стара баба Яга. Бери клещи, булат-железа, подводи рабе Авдотье нут под нут, кишки под живот денна-полденна, и ношна-полношна, утреной зари и на вечерней, мово бы ей наговору поила не запить и едай не заесть, и гуляням не загулять, и сном бы не заспать об рабе Степане тосковать.

О еси бес Полуехт! Вселись рабе Авдо[ть]е в бела тела в ре[ти?]ва сердца, разыграй въ ясные очи по ветхам и по молодым, и показался бы раб Степан рабе Авдотье краше краснова солнышка и отца и матери и роду и племени» (л. 1–1 об.).

В январе 1774 г. Степан Борисов был схвачен и допрошен в Московской Синодальной канторе. Оказалось, что ему 22 года, что он

²¹ Муж Авдотьи Борисовой сообщил на следствии, что «жена ево всегда тоскует и он де, Иван, тои жены своей многократно спрашнвал, с кем она того младенца блудно до брака прижила и чего ради всегда тоскует, и она, жена ево, по многому ева требованию сказала, что... прижила в девках блудно с... дячковым сыном Степаном Борисовым и ныне ей по нем, Степане, незнаемо для чего всегда бывает таска и забыть ево не может» (Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 132).

был женат и имел двух дочек. Степан не отрицал, что «заговорное письмо» было написано его рукой, но уверял, что он переписывал заговор у неизвестного старика, будучи на ярмарке²², а с Авдотьей «блудное дело учинял он от невоздержания своего, а волшебства никакого за ним нет, и ни под каким видом оной девки Авдотьи к тому блуду не превращал, но *чинили оба по согласию*» (л. 7 об.).

В феврале 1734 г. Авдотью и «прелюбодея и явного волшебника Степана Борисова» перевели в Сыскной приказ для продолжения следствия. Относительно же волшебства и действительности любовной магии в указе было записано: «ис которого писма признается... немалое в блудодействе привращением подозрение, к тому ж оная жонка Авдотья показывает, что ей по нем, Степане, бывает немалая тоска и забыть ево не может, а в том непотребном писме, чтоб тосковала упоминается имянно и, *хотя тех речей за действительные признавать не надлежит, однако по написанию непотребства их весьма показываются богопротивность, к волшебству подозрение...*» (л. 14 об.–15)²³.

Итак, вопреки «надлежащему» неверию в волшебство (а дело происходит всего через 3 года после публикации указа Анны Иоанновны 1731 г.), постановление по делу Авдотьи и Степана Борисовых признавало действительность любовных магических чар — того самого волшебства. Такое постановление вовсе не является исключительным. Собранные материалы показывают, что вне зависимости от того, кто оказывался в цепях любовной страсти — мужчина или женщина, дворовая или дворянин, лицо светское или духовное — и в XVIII в., и в более позднее время объяснение чувственных переживаний нередко продолжали искать вне обуреваемого страстью индивида, усматривая чей-то «злой умысел». Магию подозревали везде, где *чувство* выходило из подчинения *разума*.

В 1745 г. *член Синода епископ* московский и владимирский Иосиф (Волчанский) не пожелал согласиться с рациональным синодальным решением о браке старика Ергольского с молодой вдовой Десятовой как *мошеничестве*, епископ потребовал записать в приговоре особое мнение: «как по обстоятельству дела видно, приведен оной Ергольской к тому браку, *каковыя ни есть волшебством* оной вдовы Десятово[й]»²⁴.

²² Этот эпизод из расспроса Степана опубликован: *Ласров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 100–101.

²³ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 414. 1733 г.; см. также: Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 132–133.

²⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1298. Л. 39.

Ту же идею доносил своей помещице и дедиловский крестьянин Василий Герасимов. Он уверял, что церковный дьячок Максим Дьяконов приворожил его дочь волшебным письмом: приходил «со вражеским навождением», обронил письмо «вражеское», от которого дочь «рубахи раздирает». Оказалось, что дьячок Максим уже прижил с дочерью Герасимова двух девочек. Но пока он не выронил список заговора, окружающие сожительство терпели. Когда же обнаружился магический текст, в нем охотно нашли объяснение всем бедам и страстям²⁵.

Соединение в традиционном сознании чувственной страсти с отреченной, греховной сферой создавало и образный строй, раскрывающий любовные переживания как безумие, одержимость, *бесноватость*. В этих случаях любовная страсть легко находила аналогии в мифологии напускания «порчи», действия «злого глаза»²⁶. Вот и дочь крестьянина Герасимова «рубахи раздирала», Устинья стала «худа» и испытывала «тоску великую», и Авдотья Борисова мучилась от «тоски».

Вполне объяснимым становится и то, почему даже член Синода епископ Иосиф подозревал «волшебство», читая отчет о безумствах старика Ергольского, разлученного с женой. В 1745 г., когда действительного статского советника Ергольского с супругой Прасковьей вызвали в Петербург и Прасковью отправили под следствие в Синод, перед зданием Синода разыгралось следующее: Ергольский, «седчи в каляску дожидался жены... и публично при афицере сказал: ежели я ее не увижу, то зарежусь, и находясь в конечной слабости по старости лет своих, весь затрясся и стал плакать» (л. 92), «понеже он, Ергольской, ... в великом деспарате и так к ней привязался, что без нее одного шага не ступит и объявляет, что она беременна и, по-видимому, конечно она не праздна»²⁷.

²⁵ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 644.

²⁶ *Лигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Солоницы. Исследование и тексты. СПб., 1998. С. 102–120; *Витюградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000. С. 289–327; *Worobec C. D.* Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb, 2001.

²⁷ На самом деле, когда в доме 80-летнего Ергольского появилась вдова прапорщица Прасковья Десятова, она под видом лекарей приглашала к старику московского арбатского шептуна Харитона Корнилова, который нашептывал на водку (ее потом давали Ергольскому). Сама Прасковья тоже «лечила травами», но позднее при обыске у нее нашли и магическое средство — сушеную жабу. Все это было использовано, чтобы доказать незаконность брака, заключенного в 1744 г. тайно в церкви на Поварской улице за «дачу» священнику денег. Так Прасковья оказалась под следствием по «волшебному делу» в Синоде, а Ергольский, не перенеся потрясения, вскоре умер (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1298. Л. 92 об., 144).

Крайнюю форму *одержимости* демонстрировали кликуши, нередко связывавшие свой недуг с магическим привораживанием или принуждением к сожиганию²⁸.

В 1750 г. в Устюжне Железопольской причетник Петр Якимов обучал грамоте дворовых людей и, кажется, хотел «учинить блуд» с дворовой. Когда она стала кликушей, на причетника донесли. В доносе крестьянина Филиппа Филиппова выдвигается очевидная связь между угрозой раздосадованного Петра Якимова по поводу не давшей ему дворовой девки, «порчей» и «кликушеством»²⁹.

В 1763 г. в Воронежской губернии велось дело об однодворцах Илларионе Григорьевиче Черкешенинове и Иустине Тулевском. Они якобы через призывание дьявола не только лечили лошадей, но и привораживали женщин. Женщины впадали в кликушество³⁰.

В 1771 г. в Ельце чуть не казнили купца Савву Маркина за то, что он приворожил 12-летнюю дочь купца Григория Петрова, а заодно и жену, от того дочь «от испорчения чинила необычной крик, от чево и ныне претерпевает немалую болезнь, так равно и жена ево Дарья Тихонова дочь... от сердечной болезни, которая, как видно, учинилась от такового ж злодейства, находитца едва в живых»³¹.

Магическое сознание склонно объяснять «злым помыслом» не только *душевную одержимость*, сопровождающую любовную страсть, но и *болезнь физическую*. Показательно, что на обороте листка с боготметным письмом солдата Семена Попова (1758 г.) сохранились строки: «Любов твоя раны мне великии дает, от чего *сердце мое болит*»³².

А вот как описывает последствия любовной магии вяземский крестьянин Егор Тимофеев: «...по той злобе означенной Петр Романов тое дочь испортил, а какими отравами — того он, Егор, не знает, и от того *оная дочь ево вся роспухла...*». На следствии выяснилось, что обвиняемый в волшебстве крестьянин Петр Романов пытался насиловать дочь Егора Тимофеева, а когда был остановлен, то якобы говорил: «Лихо мне достать твои волосы, то-де я тебя испорчу» (л. 7), потом Петр Романов уже сватался и просил отдать дочь «за него, Петра, в замужество», но Тимофеев не отдал, а выдал ее замуж за крестьянина Кондратия Семенова. Тут и произошла беда — женщина распухла и занемогла. Пришлось мужу ехать на поклон к «волшебнику»: «в прошлом же 744-м году в осень... приезжал к тому Пет-

²⁸ Worobec C. D. Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia.

²⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1359.

³⁰ Петров Антоий, священник. Кликуши. С. 1–10.

³¹ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 32. 1773 г.

³² Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1917. Л. 16.

ру Романову и просил у него, чтоб он показанную порчею отговорил, и онои-де Петр Романов тое порчю отговорил на вине, и оное наговорное вино велел той дочери ево пить, и от того оная дочь ево выдоровела»³³.

Цели использования любовной магии в XVIII в. сохраняют определенную гендерную специфику. Мужчины обычно магическими способами намеревались «склонить женок к блуду» и демонстрировали веру в действенность магического способа возбуждения страсти; обращение женщины к магическому «привороту», напротив, связано, по нашим материалам, не с исканием эротического наслаждения, а с обустройством семейно-брачной сферы³⁴.

Замечательные показания в 1757 г. Синод получил от выгозерского неграмотного крестьянина Артемия Рогаткина, владевшего тетрадью с заговорами и, кажется, собиравшегося ради ее прочтения обучиться грамоте. Артемий сообщил, что получил «письма» от крестьянина Саввы Норкина, «для причины той, ести когда приключится желание к блудодействию до женска полу, то б он мог таковых чрез оное написанное в книжке волшебство привести в свою волю и от того б в случае иногда и отстать. Причем он, Норкин, ево научал: Когда-де тебе то время к привлечению кого упоминаемого женска полу [желание?] придет, тогда по той книжки, прибрав приличное к тому, и говори на соль, и тое соль при случае положи, в какое носит платье. Токмо Рогаткин по той книжке никакова действия еще по нынешнее время не производил, и что ж в ней сверх касающегося до женскаго полу к блудодеянию приличества писано все, конечно, не знал, для того что [он] *в грамоте писать и читать... не знает...*»³⁵.

Не менее показательно поведение пошехонского попа Макария Иванова, владевшего в 1753 г. «черным» заговором-присушкой. В ходе следствия открылось, что 24-летний поп Макарий Иванов рассказал на следствии, что списал заговор в 18-летнем возрасте «в таком разсуждении, что в том писме на первой и на второй странице написан заговор, как преклонять женской пол к блудодеянию и к прелюбодейству, и чтоб ему, Макару, *когда кого вздумает к тому блудодеянию преклонить*, ибо он в то время, как то писмо списывал, имелся еще холост..., и то писмо действие какое имеет ли — он, Макар, не знает»³⁶.

³³ Там же. Ф. 372. Оп. 1. Д. 1426. Л. 7–7 об.

³⁴ Некоторые случаи описаны: *Кизветтер А. А.* Совестьные суды при Екатерине II // *Голос минувшего.* 1923. № 1. С. 152–154.

³⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 38. Д. 237. Л. 3–3 об.

³⁶ Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 159.

В 1770 г. о найденном у него приворотном заговоре давал объяснения в Новгородской консистории писарь Василий Рыбаков. Он признался, что переписал заговор, потому что полюбил вдову-просвирицу Татьяну Ильину «и неоднократно в разные времена видался с нею, к блудному делу ласкался, но она в том ему отказала, потому что не любит его». Тогда-то якобы встретившийся ему служитель Клопского монастыря Алексей Аверкиев не только продиктовал ему приворотное письмо «на блудное грехопадение», но еще и указал, как по нему действовать: «улуча время говорить над бутылкою, в коей было б вино, принося ту бутылку ко рту, и в ту бутылку дунуть, а потом тем вином ту просвирию попотчивать, и тогда она любить его станет». По приговору консистории, одобренному Синодом, приворотный заговор был сожжен, а Рыбакову назначено наказание «в светской команде» и церковная епитимья³⁷.

В 1775 г. дьячок знаменитой ярославской церкви Николаи Надеина Петр Александров пожаловался при встрече дьячку Федору Стефанову, что «он имеет охоту к блудодеянию, потому что имеется вдов». Федор, как уже описывалось выше, посоветовал обзавестись заговором «на блуд» и свел в Ярославле «в рядах» Петра со «знающим» Семеном Стефановым. Наконец, Федор переписал для Петра тайнопись «черный заговор» и весной 1776 г. при встрече спрашивал дьячка Петра «о показанном приворотном писме»: «Что имеет ли оно силу в привороте девок?.. Однако... Петр сказал, что он пробовал, толко-де никакова действия нет, и на все плюнуть» (л. 5). Злосчастное «заговорное письмо» вскоре нашли оброненным на мостовой близ Николо-Надеинской церкви. Ростовская духовная консистория вынесла приговор: дьячков Петра и Федора изгнали из причта, а Федора Стефанова после этого еще и отправили в солдаты³⁸.

В 1741 г. на сержанта Ивана Рыкунова донес его человек Сергей Корсаков о том, что Рыкунов всегда носит при себе или держит «завсегда в подголовье своем» «тетратку» с приворотом для девок. Корсаков сообщил, что к Рыкунову приходили даже два человека, «и он, Рыкунов, выняв ис кисы своей незнамо какую тетратку, писанную в осмуху листа, и помянутому Бурьге читал тихо, а что — того он,

³⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 169.

³⁸ Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 167–168. Похожие материалы 1701 г.: старец Саввино-Сторожевского монастыря высказывал претензии черному дьякону за то, что «черный» любовный заговор не помог в привороте: «ево дьякона за то бранил матерны, что он по тем письмам имя Божие хулит, а диавола призывает, а по тому ево призыву ничто не делается...» (Лавров А. С. Колдовство и религия в России. С. 93; Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. С. 99–100).

Сергей, прислышать не мог, и по прочтении той тетрадки оной Рыкунов тому Бурьге говорил, чтоб он в тое тетрадку последнее вписал, а что имянно, того-де оной Рыкунов не выговорил, и Бурьга-де сказал, что он то впишет» (л. 3 об.). Далее Корсаков упомянул и о том, что его господин приневолил остаться у себя ночевать девку, «а в то-де время, как оной Рыкунов тое девку у себя удержал силно, и при том говорил он ему, Сергею, на ухо тихо, *ежели б-де по той тетрадке, которая у меня сделать, а что не выговорил, то б-де та девка не токмо чтоб просилась от него, но и сама бы из воли своей у него осталась*, и потому мнением своим признавает он, Сергей, что та тетрадка волшебная» (л. 4). Рыкунов на допросах все обвинения отрицал. Однако при обыске у него действительно нашли «сумнительный» текст — заговор лихорадки, который Рыкунов своим не признавал. Дело о Рыкунове Тайная канцелярия «вершить» не пожелала, не найдя в нем «важности», и обвиняемого и доносителя отправили в полковую канцелярию.

Девицы или женки, вероятно, знали немало приемов, как противостоять «блудным страстям» и попыткам *преклонить* их к «*блудодеянию*»³⁹. Кроме того, пользуясь магическими приемами при выборе жениха, мести сопернице, возвращении мужа («чтоб любил и не бил»), женщины вовсе не чувствовали себя пассивной стороной⁴⁰.

Вот как, например, вела себя в самом начале XVIII в. дворовая подьячего Преображенского приказа Ефимия Михайлова. Ефимия подсыпала что-то в квас дворовой Матрене, от чего у той началась «кликотная болезнь». Оказалось, что Ефимия и Матрена не могли поделить дворового Андрея, девицы бросили жребий («ворожили лучиною»), и по жребию жених доставался Ефимии. Но барыня за Андрея прочила Матрену. И вот, отчаявшись, Ефимия прибегла к наговорному зелью: одно, белое, она подсыпала Матрене, чтобы «испортить» соперницу и «отсушить» от нее Андрея, а другое, зеленое, давала помещице, чтобы сделать «милостивой»⁴¹.

В семейной жизни магическими приемами пользовалась и помещица Анисья Протасьева. Пока ее 40-летний муж секунд-майор Афанасий Протасьев пребывал на службе, 19-летняя Анисья Протасьева,

³⁹ Мстью нередко были наказания «ложных кликуш», многочисленные заговоры «чтоб мужик обессилел» и проч.

⁴⁰ По мнению американской исследовательницы В. Кивельсон, женщины могли использовать обвинения в колдовстве и для усиления своих позиций в семье или общине (*Kivelson V. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation. Berkeley, 1991. P. 89–94.*)

⁴¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 2. Д. 4470.

кажется, изменяла ему с солдатами. Разгневанный муж сильно бил ее и во время одной из семейных сцен нашел у жены «коренья» и соль. Тут-то Анисья и призналась, что на соль и коренья наговаривал ей крестьянин-лекарь Зот Грезин, чтобы *муж любил и не бил*. По окончании разбирательства, вскрывшего на беду Протасьева его вольные речи об императрице Анне Иоанновне, секунд-майор был казнен, Анисью (ей вменили в вину недоносительство на мужа, блуд и обращение к волхвам) наказали кнутом и сослали в Сибирь навечно, а крестьянин Зот Грезин был наказан кнутом⁴².

В 1736 г. в углицком Никольском монастыре 12-летний поповский сын Иван Иванов писал отворот-приворот по заказу крестьянки, от которой гулял муж. «Заговор» надиктовал в бане крестьянин Лукьян Сабуров⁴³.

Перечисление аналогичных случаев, очевидно, можно продолжать. Обращение к документальным свидетельствам использования магии в России XVIII в. призвано не только показать, что и в век Просвещения любовной (как, впрочем, и другим видам) магии принадлежала своя, пусть не главенствующая, но достаточно прочная ниша в традиционном сознании. Свидетельства бытования магии являются еще и тем не вполне оцененным источником, который важен для описания исторической специфики «эмоциональных состояний»⁴⁴, взаимодействия духовного и телесного, верований и страстей.

Не берусь, однако, преувеличивать магическую составляющую чувственной сферы: любовная страсть свободно проявляла себя и вне магического контекста. Вряд ли стоит переоценивать и «историческую специфику» выражения эмоций и любовной горячки: в свидетельствах, порой весьма экзотических, за очевидными знаками эпохи и этоса легко обнаруживаются *вневременные* характеристики непреодоленного человеческого естества.

Естественные любовные переживания обоих полов, пожалуй, мало менялись и меняются по сути своей во времени и пространстве. Кажется, чем же отличаются от современных или от свидетельств

⁴² Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 432. Похожее обвинение в попытках приворожить, околдовать мужа приписывал своей жене Анне Васильевне известный историк и администратор В. Н. Татищев. Подробнее об этом см.: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 338–339.

⁴³ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 3. Д. 18. 1736 г. Подробнее об этом см.: *Лауров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 101, 115.

⁴⁴ По наблюдению Б. Малиновского, одна из особенностей магии заключается в том, что магия «основана на специфическом человеческом опыте эмоциональных состояний» (*Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998. С. 86).

XVIII в. рассказы брошенной возлюбленным парижанки Марион, записанные в XIV в., как она пришла к подруге «ужасно печальная, разгневанная и беспокойная, говоря, что ее дружок снова обручился, и что она не может жить и выносить любовный жар, коим пылает к нему, и она не знает, что предпринять, что говорить и что с собой сделать. Она качалась из стороны в сторону, раздирала на себе платье и вырывала волосы...»⁴⁵?

Однако, изучая способы проявления любовных страстей, мы не можем не наблюдать, как меняются «одежды», окутывающие их, — формы проявления чувства, жесты, говорящие о нем, то, как религиозная и культурная среда формировала в человеческом сознании иерархию запретного и греховного, как менялось со временем объяснение происхождения любовных переживаний.

⁴⁵ *Тогова О. И.* Брошенная любовница, старая сводня, секретарь суда и его уголовный регистр // Казус 2000. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2000. С. 239.

Приведенные материалы при всем их многообразии дают представление более о неизменном присутствии магической составляющей в религиозном сознании православных жителей Российской империи XVIII столетия, нежели о *переменах*, которые могли произойти в век Просвещения и секуляризации общественной жизни. А перемены, безусловно, имели место.

Даже несовершенный (из-за уже указывавшейся неполноты источниковой базы) подсчет динамики численности колдовских процессов в России за XVIII столетие показывает отчетливо выраженные всплески и падения интереса к волшебству на протяжении 1700–1801 гг. В настоящее время можно с уверенностью говорить о:

- 23 колдовских процессах 1700–1720 гг.
- 80 процессах 1721–1740 гг.
- 97 процессах 1741–1760 гг.
- 22 процессах 1761–1780 гг.
- 18 процессах 1781–1801 гг.¹

Что означало значительное сокращение преследований «волшебников» в 1760–1800-е гг. — политически выверенный ход, просветительский жест в сторону «невежественных суеверов» или нечто иное? Насколько «новая культура» с присущими ей «движением» и «светскостью»² в век Просвещения повлияла на перемену в отношении власти, церкви, общества к волшебству?

Наиболее отчетливо изменения в интерпретации магических верований проявились в законодательстве. В этой области направление общественной мысли претерпело в России XVIII в. существенное влияние европейских правовых систем и заметно ушло от отечественной церковно-правовой традиции.

До начала XVIII в. при значительности церковно-учительной традиции порицания «волхования» и «чародейства» светское законодательство не имело статей общерусского закона о наказании «вол-

¹ Подсчеты основываются как на имеющихся публикациях, так и на собственных архивных изысканиях (см. ниже Перечень использованных архивных дел).

² Краснобаев Б. И. Основные черты и тенденции развития русской культуры в XVIII в. // Очерки русской культуры XVIII в. М., 1985. Т. 1. С. 10–38.

шебников». Очевидно, что приговоры выносились прежде всего за «порчу», которая мало отличалась в представлении человека допетровской эпохи от прочих уголовных деяний³.

С наступлением «нового периода русской истории» Россия вместе с европеизацией вдохнула и европейскую озабоченность относительно «охоты на ведьм»: во всяком случае, никогда, ни ранее, ни в последующие века, в России колдовству не посвящали такое количество законодательных актов.

Так, петровское законодательство нашло возможным угрожать наказанием вплоть до сожжения «заговаривателю ружей, суеврному и богохульному чародею», включив при этом в законодательный акт аргументацию, более основанную не на разуме, а на мифологии отдачи души дьяволу: «обязательство с дьяволом» значительно усугубляло вину подследственного⁴.

Вскоре, однако, выяснилось, что Петр выбрал давно устаревший европейский образец: к моменту появления петровских статей об «обязательстве с дьяволом» во Франции, например, уже более 30 лет действовал июльский эдикт 1682 г. («О наказании предсказателей, магов, колдунов и отравителей»), запрещающий судам признавать «пакты» с дьяволом за реальность и последовательно трактовавший ведовство как занятие обманщиков-«соблазнительей»⁵. В тех же государствах Европы, где аналогичные французскому законодатель-

³ В 1650-е гг. царем Алексеем Михайловичем по «украинным и замосковским городам» были разосланы указы о сожжении отреченных книг и чародеев (*Харузи Н. Н.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. №1. С. 143–151). Новые указы такого рода недавно были обнаружены Т. А. Опаринной (*Опарина Т. А.* Неизвестный указ 1653 г. о запрещении колдовства // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2002. № 3 (9). С. 88–91). В ставленной грамоте 1704 г. сотскому Вологодского уезда крестьянину Ивану Федорову перечисляются его обязанности, в том числе полицейские: «смотреть и беречь накрепко того, чтоб в той ево сотне во всех в селех и деревех татей и разбойников, и смертных убишцов, и повотчиков, и поноворщиков, и волшебников, и чародеев, и всяких воровских людей, и ведунов, и порчемников... не было» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 82).

⁴ Британский исследователь У. Райан считает, что Воинские артикулы представляют «разрыв в правовом пространстве», вновь восстановленный Духовным Регламентом, который был сформулирован в «чисто просветительском отношении к колдовству» (*Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // *The Slavonic and East European Review*. 1998. Vol. 76 (№ 1. January). P. 64–65. Подробно вопрос рассмотрен *А. С. Лааровым*: Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000. С. 347–393).

⁵ О значении этого эдикта в прекращении «охоты на ведьм» см., например: *Mandrou R.* Magistrats et sorciers en France au XVII siècle. Une analyse de psychologie collective. Paris, 1980.

ные решения еще не были приняты⁶, «охота на ведьм» постепенно с середины XVII в. становилась анахронизмом и вера в колдовство начала осмеиваться.

В России подобное отношение к «чародеям» было декларировано только Анной Иоанновной. 25 мая 1731 г. императрица подписала указ, который должен был способствовать искоренению в России суеверий и всякого рода «обманного волшебства». Особенно примечательно то, что, отдавая дань новомодным рационалистическим и просветительским толкованиям «суеверий» и волшебства как «обманства» (о вреде от чернокнижия, кроме «гнева Божия и гнева е. и. в.», в аннинском указе речи уже не шло), составители указа все еще предусматривали самые жесткие формы наказания как для практикующих волшебников, так и для обращавшихся к их услугам: «А ежели впредь кто, гнева Божия не боясь и сего Ея Императорского Величества указу не страшась, станут волшебников к себе призывать или к ним в дома для каких волшебных способов приходить, или на путях о волшебствах разговоры с ними иметь и учению их последовать, или какие волшебники учнут собою на вред или *мняще якобы на пользу* кому волшебства чинить: и за то оные обманщики казнены будут смертию, сожжены...»⁷.

Не случайно, что в отличие от его французского предшественника аннинский указ стал весьма примечательным шагом не в прекращении, а, напротив, в развязывании широкого государственного и церковного гонения на «ведьм» и на народные магические верования⁸. По указу 1731 г. продолжали судить волшебников и при Елизавете, и на тридцатилетие 1731–1761 гг. выпало в России чуть ли не самое большое количество процессов по волшебным делам (почти 150 из исследованных нами 240 процессов XVIII в.).

Внести существенные изменения в законодательство против волшебства удалось только Екатерине Великой.

Уже 8 октября 1762 г. был обнародован «Сенатский вследствие Именного, объявленного Сенату Сенатором кн. Волконским» указ

⁶ В Пруссии такой акт был принят в 1714 г. (т. е. почти одновременно с Петровскими артикулами). В Англии законодательно преследование за колдовство было отменено Парламентом в 1736 г. — о том, что этому предшествовало см.: *Bostridge I. Witchcraft Repealed // Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief. Cambridge, 1996. P. 309–334.*

⁷ ПСЗ-I. Т. 8. № 5761.

⁸ О различных вариантах интерпретации данного указа см., например: *Михайлова Т. В.* Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика // *Антропология, фольклористика, лингвистика.* СПб., 2002. С. 172–174.

«О поступании с появившимися в Ростове притворными кликушами и с шатающимися по Москве нищими». Он, в частности, требовал наказания для всех, объявлявших себя кликушами: «с таковыми явившимися *притворными кликушами*, когда оные явятся, ловя их, поступать по силе состоявшихся и преждедубликованных указов»⁹.

Отдавая дань просветительскому неприятию «фанатизма» и «суеверий»¹⁰, Екатерина в Наказе Уложенной комиссии не только повторила принятые штампы о волшебниках-обманщиках, «обольщающих народ», но осторожно заметила, что «обвинение в сих... преступлениях может чрезмерно нарушить тишину, вольность и благосостояние граждан и быть источником бесчисленных мучительств, если в законах пределов оному не положено»¹¹. «Пределы» в законе положили, и Синод облек идеи Императрицы в такую форму:

«Прежными Уложением и другими законами волшебникам и заговорщикам от ружья и от прочаго жестокая положена казнь. А по производившимся многим делам усмотрено, что таковые люди от одного своего неразумения и, лстя себя глупою и безразсудною надеждою, в таковой поступок впадают, а в самом же деле никакого по их желанию действия, каковыя они в бездельных письмах своих изъясняют, *не бывало и быть не может, кроме одного их мечтания*, какое они в силе действия *безумно* присвоят. Того ради просит высокоmaterняго Ея Императорского Величества к таковым *легкомысленным* людям облегчения, хотя они без наказания оставлены быть не должны, однако положить оное тем, кои обучают и действуют, — потяжеле, а кто слушает таковых — полегче...»¹².

Наконец, важным этапом в утверждении рационалистической традиции в законодательстве о колдовстве стал знаменитый пространный сенатский указ 14 марта 1770 г., последовавший за разбирательством в Сенате дела о колдовстве в Яренской волости (Великоустюжская епархия). Указ именуется: «О предостережении судей от неправильных следствий и решений по делам о колдовстве и чародействе, и о наказании кликуш плетьюми, яко обманщиц». Сенатский указ получился более похожим на публицистическое произведе-

⁹ ПСЗ-1. Т. 16. № 11698. С. 103. Имеются в виду прежде всего петровский и аннинского времени указы 1715 и 1737 гг.

¹⁰ Histoire de la France religieuse. Paris, 1991. Т. 3: Du roi très Chrétien à la laïcité republicaine (XVIII–XIX siècles). P. 465–470. О фанатизме и «энтузиазме» см.: Tsarina O. A. The image of the Quaker and Critique of the Enthusiasm in Early Modern Russia // Russian History. 1997. Vol. 24. № 3. P. 251–277.

¹¹ ПСЗ-1. Т. 18. № 12949. Ст. 497. С. 275–276.

¹² Цит. по: Попов Ард. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 267.

дение, высмеивающее суеверие с рационалистических просветительских позиций, нежели на законодательный акт. Указ гласил:

Прослушав присланные из Великоустюжской провинциальной канцелярии «об оказавшихся якобы в чародействе и по средством одного в порче людей» Яренского уезда Егоре Пыстине, Захаре Мартюшеве, Стефане и Илье Игнатовых, солдатской жонке Авдотьи Пыстиной... и др., «находит правительствующий Сенат к великому сожалению своему, с одной стороны, закоснелое в легкомыслии многих людей, а паче простаго народа чародейственных порчах суеверие, соединенное с коварством и явным обманом тех, кои или по злобе, или для корысти своей оным пользуются, а с другой видит — с крайним неудовольствием не только беззаконные с ними мнимыми чародеями поступки, по невежеству и непростительную самих судей неосторожность в том, что с важностию принимая осязательную ложь и вещь совсем незбытучную за правду, следственно пустую мечту за дело, внимания судейского достойное, вступили без причины в следствие весьма непорядочное, из чего сверх напрасного невинным людям истязания не иное что произойти могло, как вящее простых людей в сем гнусном суеверстве утверждение... Сенат для отвращения впредь подобных сему неистовств...

Не упоминая уже о простых крестьянах, надлежало по меньшей мере производившим оныя следствия Яренской воеводской канцелярии присутствующим, так как и всякому благоразумному человеку ведать, что не давая употребить в пищу каких-либо вредных здравью человеческому вещей и составов, иными сверхестественными средствами людей портить, а паче в отсутствии находящихся никому отнюдь невозможно.

По суеверию простого народа, наслышкою и воспитанием в него вперяемому, многие воображают себе различныя к чародейственным порчам способы, как кто из детска об оных наслышался, так слепо тому и верит, напротив чего пронырливые, обращая легкомыслие их в свою пользу, умышленно затевают на себя чародейственное искусство, и тем для корысти своей приводят себя у простаков в почтение и боязнь.

Видно, что в тамошнем краю по вымыслу таких коварных обманщиков, производится якобы порча людей посредством пущания на ветер даваемых якобы от дьявола червяков... Оные на ветр пущенные червяки имели входить в тела таких и порчею действо свое производить над теми только, кои из двора выходят, не помоляся Богу и не проговоря Иисусовой молитвы, или бранятся матерциною. В разсуждении сего обстоятельства не можно довольно надивиться, как люди сим мнением зараженные, а особливо судьи, не могли применить явного в том противоречия, и потому того же часа принять объявление о сем чародействе за пустую, смеха и презрения паче, а не уважения достойную баснь.

Часто помянутые червяки как не ложныя о тех чародейственных порчах доказательства, присланы сюда за казенною Устюжской про-

винциальной канцелярии печатью. Но по вскрытию в Сенате оказалось не что иное, как засушенные простыя мухи, которые жена Федосья Мезенцова... наловив в избе той бабы, где она под караулом содержалась, ему [судье] представила, а он как видно сам столько же суеверен и прост был, что распознать их с червяками не мог, но как такая представить в вышнее Правительство не устыдился.

Начало всего сего сумазбродного дела и такового же по оному следствия состояло в том, что несколько беспутных девок и жонок, притворясь быть испорченными, по злобе и в пьянстве выкликали имена вышеобъявленных несчастных людей... сии совсем невинные, но столь много притесненные люди не стерпя побой... принуждены были объявить себя чародеями... В то же время когда ложь, коварство и злоба кликуш торжествовали над невинностью, не только оставлены они без всякого истязания... Надлежало бы Яренской воеводской канцелярии начать следствие им, кликушам, а не тем, кого они выкликали.

Сих того ради причин и дабы впредь подобных сему на одной только коварной злости и обмане основанным забобонам повода не было ко вреду других и к великому в обществе соблазну далее распространяться, а изданные на то законы [1722 и 1737 г. — *Е. С.*] не оставались бы без надлежащего исполнения, злодеи же без наказания... воеводу ассесора Дмитриева и товарища его... и секретаря... как людей в исправлении должности своей не сведующих и неосторожных..., отрешить... Тех девок... как кликуш и обманщиц... высечь плетью публично... на мирском сходе... Да и впредь буде где кликуши появились на основании тех же указов [1722, 1737 г. — *Е. С.*] чинить оным наказание и показаниям их не только не верить, но и не принимать...»¹³.

В связи с этим делом и Синод 26 октября 1772 г. выпустил указ, запрещающий «исследование» дел о колдовстве (как «обманстве») епархиальным архиереям и духовным персонам, отныне подобные дела уже не рассматривались как «духовные», но как «мошенические» передавались в ведение светских инстанций. Кроме того, *светский надзор* за инаковерием был в дальнейшем подтвержден в «Инструкции сотскому со товарищи» 1774 г. На основании этой инструкции сотский должен был не только следить за «раскольниками» и иноверными, «хождением... в воскресные и великие праздники и высокоторжественные дни на моление в церковь», но и наблюдать «о неприводе волшебников в дома» [далее почти дословно повторялся указ Анны Иоанновны 1731 г. — *Е. С.*], «чтоб никто из уездных жителей никаких мнимых волшебников в дома свои ни явно, ни тайно не приводили по точной силе указа 1731 го-

¹³ ПСЗ-1. Т. 19. № 13427. С. 23–25.

да мая 25 числа, да и к ним, волшебникам, не ходили, и на пути о волшебствах разговоров с ними не имели, и никакому душевредному их учению не обучались, а ежели кто, не боясь Божия гнева и онаго указного подтверждения, станут волшебников к себе призывать, или к ним в дома приходить, или на пути о волшебствах разговоры с ними иметь и учению их последовать, или какие волшебники учнут собою на вред, а мняще якобы на пользу кому волшебства чинить, оных ловя, и с теми, кои их призывают, представлять в канцелярию ж, где с ними и поступлено будет по точной силе вышешипанного указа, также смотреть накрепко, чтобы никаких кликуш, кои якобы испорчены, тем выкликают, а особливо в церквах во время божественной службы, а кто сему противно чинить будет, оных по точной силе указа 770 года мая 31 числа начальникам наказывать на теле»¹⁴.

Следующим логическим шагом в цепи выведения дел о колдовстве из духовной сферы стала глава XXIV (О совестном суде) Учреждения для управления губерний 1775 г.:

«Совестный суд вообще судит так, как и все прочие суды по законам, но как Совестный суд устанавливается быть преградой частной и личной безопасности, и для того правила Совестного суда во всех случаях должны быть 1) человеколюбие вообще 2) почтение к особе ближняго, яко человека 3) отвращение от угнетения и притеснения человечества...

Дела, касающиеся до таковых преступников, кои иногда более по несчастливому какому ни на есть приключению, либо по стечению различных обстоятельств впали в прегрешения..., также преступления, учиненные безумным или малолетным, и *дела колдунов, поелику в оных заключается глупость, обман и невежество*, надлежит отсылать в Совестный суд, который един право имеет учинить о вышешипанном решении»¹⁵.

Так к 1782 г., когда был опубликован Устав Благочиния или Полицейский¹⁶, «духовные дела», в том числе дела о волшебстве и суевериях, были изъяты из сферы деятельности церковного суда, признаны *уголовными*, «понижены в чине» и значении и переданы

¹⁴ Там же. № 14231. С. 1068. От 19 декабря 1774 г.

¹⁵ Там же. Т. 20. № 14392. С. 278. Подробнее о совестных судах см.: Кизеветтер А. А. Совестные суды при Екатерине II // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 135–159.

¹⁶ В Уставе Благочиния, опубликованном 8 апреля 1782 г., было запрещено «под наказанием различных степеней учинять *уголовное преступление* колдовства или чародейства, или иного подобного *обмана, происходящего от суеверия или невежества или мошенничества*, и для онаго *нашептывание на бумагу, или траву, или питье*».

на места для решения светскими судебными-следственными инстанциями. Недаром в это время Екатерина, рассуждая о приезде графа Калиостро, записала: «У нас не жгут колдунов, и я царствую уже двадцать лет, а случилось всего одно дело, в котором замешано было колдовство»¹⁷.

Светская власть отныне должна была разбирать «глупость, обман и невежество» «мнимых колдунов», *светская власть* выносила наказания, включая *церковное покаяние* и отсылку на увещание в монастыри. Любые попытки духовной власти вмешаться в процесс «расколдования» России отныне пресекались.

Например, в 1781 г. архангельский епископ Вениамин обращался в Синод с жалобой на то, что Совестный суд приговорил крестьянина-ворожея Никифора Карелина¹⁸ к публичному *церковному* покаянию без согласования с *духовной* властью. Архангельский архиерей был возмущен прежде всего тем, что назначение *церковного* покаяния исходило от светской инстанции. В разгоревшемся между владыкой и Совестным судом споре суд настаивал на своем, ссылаясь не только на указы о губерниях 1775 г. и 26 сентября 1780 г., но и беспокоясь об «излишнем оскорблении» Карелина в случае продления его содержания под караулом. Дело окончилось тем, что Синод признал решение Совестного суда, и владыке Вениамину ничего иного не оставалось, кроме как подчиниться¹⁹.

Таким образом, начав в петровское время с не слишком удачного копирования европейского опыта преследования колдовства, к 1770-м гг. Россия оказалась-таки на уровне лучших законодательных образцов своих европейских соседей: в 1766 г. законодательством Габсбургской империи было прекращено преследование колдовства как мошенничества и безумия (но в этом акте Марии Терезии не была, впрочем, отменена система наказаний за пакт с дьяволом и порчу²⁰); в 1776 г. в Польше и в 1779 г. в Швеции впер-

¹⁷ [Екатерина II]. Сочинения / Сост. О. Н. Михайлов. М., 1990. С. 25.

¹⁸ Никифор Карелин был известен тем, что «через кидание бобов» ворожил об украденном. Архангельский совестный суд записал в приговоре, что «находит в сем преступнике невежество, глупость и обман... и признанием, что он, упражнявшись около 10 лет из безделья на вино корысти в кидании бобов для открытия воровских дел по желанию искавших от него достигнуть сим колдовством помощь суеверов, и что он, не зная при том никаких заклинаний, не сомневается почитать правдою, что киданием бобов открываются неведомые вору» (РГИА. Ф. 796. Оп. 62. Д. 137. Л. 4).

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 62. Д. 137.

²⁰ Подробнее об этом: *Klaniczay G. The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early Modern Europe. Cambridge, 1990. P. 168–178.*

вые в Европе (!) была законодательно уничтожена и сама основа для колдовских процессов²¹.

Но в законодательстве представления российской власти о способах искоренения «суеверного волшебства» нашли отражение лишь в их *идеальной* форме. Прекратить преследования оказалось непросто. Известно, что в Европе последняя санкционированная властью казнь ведьмы относится к 1782 г.²², самосуды же продолжались и в XIX в.²³ И в России *на практике* идеальные замыслы монархов и законосочинителей по искоренению магических верований через обучение Катехизису и прекращение казней не всегда могли быть воплощены в жизнь.

Одной из причин малой успешности законодательства против суеверий стало плохо скрываемое суеверие тех, кто был призван исполнять высочайшие указы и установления. И у следователей, и у духовных наставников вера в «чары» слишком медленно уступала место пониманию волшебства как «обманства и мошенничества». По замечанию А. А. Кизеветтера, «совестные суды, проводя официальную просветительскую точку зрения, порою сами произвольно сбиваются на почву старозаветных воззрений»²⁴. Сопротивление магического мышления рационализму нашло отражение даже в приговорах высших инстанций, допускавших, например, такие примечательные формулировки: «хотя тех речей за действительные *признавать не надлежит*», но «признавается... немалое в блудодействе *привращением* подозрение»²⁵; «как по обстоятельству дела видно, приведен оной Ергольской к тому браку, *каковыя ни есть волшебством* оной вдовы Десятово[й]»²⁶, «и заговорныя от ружья от пули и от порчи [тетрадки, переписанные дяконом Власом Федотовым. — *Е. С.*], *...более за суеверные, нежели за волшебные* [значит, все-таки *волшебные* были тоже? — *Е. С.*] почесть можно»²⁷ и т. п.

В 1758 г. Московская Синодальная контора долго и с нескрываемым интересом расспрашивала каптенармуса Петра Сибилева о том,

²¹ Levack B. P. The Decline and End of Witchcraft Prosecutions // Witchcraft and Magic in Europe: the Eighteenth and Nineteenth Centuries / Ed. by B. Ankarloo and S. Clark. Philadelphia, 1999. P. 74–85.

²² Ibid. P. 1.

²³ Favret-Saada J. Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Paris, 1977.

²⁴ Кизеветтер А. А. Совестные суды при Екатерине II. С. 142.

²⁵ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 414. 1733 г. Л. 14 об.–15.

²⁶ Особое мнение 1749 г. члена Синода епископа московского и владимирского Иосифа, не пожелавшего согласиться с синодальным решением о браке старика Ергольского с молодой вдовой прапорщицей Прасковьей Десятовой как о *мошеничестве* (Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1298. Л. 39).

²⁷ Приговор Синода 1766 г. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 46. Д. 358. Л. 19 об.

как его «портил» полковник Приклонской. Расспросные речи фиксируют, как: «по напускам полковника Приклонского и человека ево Тихана... порчи ево болезнь ему, Сибилеву, пришла. Смертельные причины явятся (?) таковыя — мозг отговаривают от головы... Весь-де он, Сибилев, от них заговорен — сердце, губа... и все члены у него заговорены, а научен-де он, Приклонской, и протчия от вахмистра Бырдина, которой-де отца ево, Сибилева, и мать заговорил, и от тех ево заговоров они померли, да и протчие в полку многия тем же заговорам от него, Бырдина, обучающа и теперь у него, Сибилева, от их заговоров во рту небо отпало, а исподняя губа превеликая зделалась». Только в этом месте расспроса синодальные следователи усомнились в речах Сибилева и записали: «А понеже у него, Сибилева, исподняя губа никакой величины не имеет, но ordinarily на ней вид, как оной быть надлежит оказуется, почему разсуждаемо было, что оной Сибилев находится в замешательстве ума своего, и за тем более ево спрашивать неможно»²⁸.

Трудно достигался и единый подход к толкованию сущности «суеверного» деяния: для одних судей «суеверие» продолжало оставаться прежде всего *духовным* преступлением, для других — *уголовным*, для третьих — прегрешением *неразумных* «простецов».

Различия становятся очевидными уже при сравнении того, как называли в документах следствия и в приговорах *улику* — текст заговора, заклинания или оберега. В 1720-е гг. о тетрадях с заговорами еще могли писать как о «творящих *тщету христианскому спасению*»²⁹, а о волшебстве как о «*противном христианству действии*»³⁰. В следующие десятилетия из лексикона документов, направленных на искоренение ворожбы, постепенно исчезают (хотя, конечно, не повсюду) ссылки на «противность» магических верований христианству. О том, что волшебство — «дело самому *христианству чуждое и ужасное*»³¹, в середине XVIII в. вспоминали все реже, и лишь такие истовые защитники церкви, как ростовский митрополит Арсений Мацеевич.

²⁸ В полку подтвердили, что Сибилев уже не первый год в помешательстве и буйствует. На этом Московская синодальная контора признала доношение Сибилева на Приклонского как «неосновательное», и Сибилева вернули в полк (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1757 г. Д. 746. Л. 22 об.).

²⁹ Доношение в Синод первого иеромонаха флота Маркела Родышевского. См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 522.

³⁰ *Розанов Н. П.* История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода. 1721–1821. М., 1869. Ч. 1. С. 219.

³¹ Написано рукой Арсения Мацеевича на следственном деле о колдовстве в 1755 г. (ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 2063. Л. 3 об.).

Последователи другого владыки — Феофана Прокоповича — усвоили совсем иной тон определения заговорного текста — насмешливо-уничужительный. И в следственных документах списки заговоров начинают называть: «приличные к волхованию безделицы»³² (1723 г.), «нелепые и весьма мерзкие и суеверные писмишки» и «безделные и зловымышленные бредни» (1727 г.)³³, «непотребное свое-ручное письмо» и «важности в том письмишке, кроме суеверных бредней ничего не признавается» (1731 г.)³⁴, «несмысленные и бреденные письмишки» и «от самых безумных и недобровоспитанных несмыслов вымышленныя бредни и шалости» (1746 г.)³⁵; «от порчи говорить и протчия враки» (1754 г.)³⁶, наконец, «бумашка, достойная сущего презрения», которую обвиняемый имел «прямо по слабости его смысла совокупно ж с суеверия» (1774 г.)³⁷.

Осмеяние волшебства и колдовства, казалось бы, могло означать окончательную победу просвещенного разума над «безумными» и «бреденными» поверьями. Парадокс же XVIII в. заключался в том, что «нелепая» или «бездельная» улика не только *сжигалась* сама, но обрекала на *нешуточное* наказание ее владельца. Жестокость сыска и тяжесть приговоров сводили на нет значение рассуждений о «недоброевоспитанных несмыслах» или «глупости» верящих в волшебство³⁸. Жестокость, заложенная уже в законодательстве, на практике приводила к тому, что вплоть до 60-х гг. XVIII в. к «держателям» заговора применялись допросы с пристрастием и пытки; известны в России XVIII в. и казни волшебников.

В 1702 г. в Москве на Болоте сожгли старца Дионисия Грека вместе с написанными им волшебными «еретическими писмами», в 1720 г. в Туле казнили причастных к порче помещиков Таракановых

³² РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 517. Из доношения в Синод Феофана Прокоповича о дьячке Федоре Епифаньеве.

³³ Резолюция Екатерины I на докладе по делу о тетради заговоров Федора Соколова (РГАДА. Ф. 248. Д. 1347. Л. 702).

³⁴ Постановление Синода по делу гезеля Алексея Евлашева (РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 132).

³⁵ О волшебной тетрадке артиллериста Воцешникова (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 149. Л. 34 об.-35).

³⁶ Из описи улнк, составленной в Тайной канцелярии (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1612).

³⁷ О вожатом колонн Иване Соколове, имевшем у себя волшебное письмо (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2380. Л. 11 об.-12).

³⁸ По наблюдениям М. Фуко, жестокости дознания и наказания сохранялись во всех странах Европы до конца XVIII в. К тому же в публичной казни виделось живое и яркое *обнаружение* истины после *тайного* следствия (Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 64).

Минку Буслаева и его товарищей, в 1736 г. в Казани сожгли симбирского «колдуна» и богоотступника Якова Ярова, в 1744 г. казнили через «отсечение головы» беглую крепостную Аграфену Игнатьеву за «окормление помещицы своей» и «за злое к смертному убивству коровницы бабы Василисы Петровой»³⁹. Еще большее количество «мнимых волшебников» умерло в период следствия от болезней или после наказания (шпицрутенами, кнутом, плетью), на каторжных работах. Для выживших после телесного наказания новыми испытаниями грозили отправка в солдаты, ссылка в Рогервик, в Оренбург, в Сибирь или в «тяжкие труды» по отдаленным монастырям.

Только с 1760-х гг. центральные органы сыска начинают выносить приговоры, более сообразные с политикой осмеяния суеверий, все чаще ограничивая наказание краткосрочным покаянием под надзором настоятелей ближайших монастырей⁴⁰. К примеру, одна и та же ворожея московская солдатка Пелагея Черная в 1755 г. за свое волшебство получила приговор: «бить плетьюми нещадно и на полгода в наитягчайшие монастырские труды», а в 1760 г. донос на нее по части волшебства был почти оставлен без внимания, интерес во втором расследовании Тайная канцелярия проявила только к подлинности паспорта солдатки (!)⁴¹.

Но в применении к «суевериям» статей своего законодательства и императрица Екатерина Великая не была в полной мере последовательна. Вспомним текст ее приговора по делу Петра Салтыкова, где волшебство, конечно, было объявлено «недейственным», «безпутным», «несбыточным обманством»..., однако ж оно требовало и «прощения грехов», и «жестокое» наказания с участием «воинской команды»⁴².

Генеральная линия екатерининского законодательства о «суеверии» — *перевести решение дел на места в светские суды* — тоже имела не только положительные результаты. Очевидно, что цен-

³⁹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1117. Л. 44–46 об.; Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 1272. Л. 31; РГИА. Ф. 796. Оп. 21. Д. 328; РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 945.

⁴⁰ Например, архангельскому владельцу заговоров крестьянину Петру Трапезнику-Совестный суд в приговоре указал: «Оному Трапезнику в Архангелском монастыре в воскресные шести седмиц дни во время пения стоять у дверей, а в протчия дни учить изустно Катехизис и игумену того монастыря оной объяснять» (РГИА. Ф. 796. Оп. 65. Д. 98. 1784 г.).

⁴¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1965.

⁴² Как известно, точку в преследованиях за «политическое колдовство», российская власть смогла поставить только в 1860-е гг. когда в Уголовном уложении появилась статья о ненаказуемости волшебного умысла на монарха как «покушения с очевидно негодными средствами» (ст. 49).

тральная власть переоценила просвещенность своих провинциальных подданных. В провинции и в XVIII в., и в более позднее время были известны не только случаи самосуда при решении дел о кликушах, о «порче» и «колдовстве», но и смертные приговоры, вынесенные со ссылкой на закон. Так, в 1773 г. ратуша города Ельца решила казнить купецкого человека Савву Маркина, якобы посредничавшего в «порче» кликуши. Только после вмешательства Московской Синодальной канцелярии, назвавшей дело «сомнительным», а кликуш «притворными», дело было передано в Воронежский магистрат (но как оно там кончилось, нам неизвестно)⁴³. Близкое дело о самосуде имело место в той же Воронежской губернии в 1781 г. — крестьянина Ефима Кошолкина спас от деревенской расправы только Воронежский совестный суд: приведя законодательство против кликуш, суд приговорил кликуш «за обман» к наказанию плетьюми, а «колдуну» назначил вдобавок к наказанию плетьюми и церковное покаяние, так как «оныя причины отягощают судьбу его единственно из глупости и невежества»⁴⁴. В 1770 г., когда в Любимской воеводской канцелярии крестьянка Пелагея Никитина после побоев призналась в волшебстве («в напушении на крестьянских женок беснования и кликоты»), ее спасло лишь вмешательство Синода: Никитина была признана невиновной, а любимский бурмистр за истязание крестьянки понес наказание⁴⁵.

Очевидно, что и для властей, и для подданных на протяжении всего XVIII столетия понятие «волшебство» (как и понятие «суеверие») несло в себе элементы культурного конфликта. Это был конфликт между просветительским идеалом «разумной веры» и реальностью традиционной православной религиозности. Притягательность магии — вера в достижение желаемого тут же, посредством «волшебных слов» и действий — оставалась значительной, соперничая с христианским догматом о воздаянии в «будущем веце». Но даже у пользователей магическими средствами появляются в оправдательных речах новые (хотя хорошо знакомые по законодательству!) мотивы — *насмешливый*: писал «в шутках», «поставя сие за шутку... написал... не почитая ево за волшебное»⁴⁶; *самоуничижительный*: «все от простоты», «от слабости детского ума», «писал в малолетстве»; самооговор в *мошенничестве ради наживы*: «обманно из денег», «и кроме то-

⁴³ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 32. 1773 г.

⁴⁴ Успенский М. И. Из истории русских суеверий в XVIII столетии. М.; Л., 1940. С. 168–173.

⁴⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 290.

⁴⁶ Там же. Д. 169. Л. 5, 10.

го обманства ни в чем не винулся»⁴⁷, «наговор чинил... толко для того, чтоб... пропитатца»⁴⁸.

Очевидно, что за XVIII столетие магия и волшебство уходят из арсенала государственных деятелей, при помощи волшебства все реже пытаются кардинально разрешать социальные конфликты. Можно согласиться с мнением А. С. Лаврова, что «наибольших успехов удалось добиться в дворянской среде, где обвиненный в колдовстве сталкивался с насмешками и осуждением»⁴⁹. Именно в этой среде все более находилось людей, декларировавших вредность и абсурдность колдовства⁵⁰. Вместе с тем вряд ли стоит упрощенно толковать встречающиеся в законодательстве и литературе XVIII в. замечания о том, что вера в волшебство оставалась лишь среди простонародья⁵¹, — «простых» разумением хватало во всех сословиях. Но хотя магические практики тоже демонстрируют возможности приспособления к вкусам и запросам эпохи, они мало-помалу оставляют за собой все более ограниченное поле влияния: душевные и телесные недуги, счастье и удачу.

⁴⁷ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 2930. 1753 г. Л. 18, 20.

⁴⁸ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 432. Л. 72 об.

⁴⁹ *Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. С. 365.

⁵⁰ См., например, одну из ранних публикаций в «Примечаниях к Санкт-Петербургским ведомостям»: Письмо сочинителя Санкт-Петербургских примечаний о сем вопросе: что о привидениях и колдунах рассуждать надлежит // Примечания. 1735. № 48, 49, 66, 67.

⁵¹ *Михайлова Т. В.* Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика. С. 183.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

БОГОХУЛЬНИКИ И КОЩУНСТВУЮЩИЕ



...о богохульстве дела, собрав в одно место и, дабы соблазна не происходило, запечатав казенною синодальною печатью, хранить от прочих дел особо...

Из распоряжения Синода 1759 г.

Кошунство — смехотворство, шутки забавныя.

Кошунник — тоже шут или балагур, просто смехотвор.

П. А. Алексеев. Церковный словарь, или истолкование речений славенских

Специфику народного восприятия святыни в Средневековье и Новое время гораздо чаще принято исследовать, опираясь на источники «позитивного» порядка (о почитании святых и святынь), тогда как источники «негативные» — о непочитании и наказании святых и святынь, о кощунственных и псевдокощунственных поруганиях — привлекаются при анализе народной религиозности гораздо реже.

Действительно, свидетельства профанации сакрального — источник специфический, содержащаяся в нем информация оголяет и без того далекие от изысканности народные религиозные представления. Но непосредственность кощунственных речей и поступков не отражает ли рельефнее суть проблемы?

Автор современного французского исследования по истории богохульства конца XVI — середины XIX в. Ален Кабанту справедливо отметил, что в «истории кощунства» центральными остаются вопросы отношения человека к Богу. Богохульство, не касаясь триумфальной автономии религиозного, становилось нередко нетерпимым вмешательством наиболее грубого профанного внутрь области священного, и след, остающийся после этого вмешательства, был весьма ощутим. Через табуированное слово (и запретное, и соблазнительное), как показывает французский исследователь, можно увидеть целый спектр отношений внутри социума, поэтому не только само богохульное выступление, но и реакция на него судьи, священника, доносчиков или свидетелей требует серьезной интерпретации. Работа Кабанту направлена на раскрытие отношения церкви, светской власти, общества к проявлениям словесного поругания святынь; предпринятый французским исследователем (известным ранее своими книгами о пиратстве и моряцкой субкультуре) анализ богословской литературы, законодательства, практики западноевропейских судов за три столетия позволил автору значительно углубить понимание того, что сохранялось неизменным и что менялось за длительное время в словесных проявлениях религиозного чувства и профанации сакрального¹. На отечественном

¹ Cabantous A. Histoire du blasphème en Occident. Fin XVI — milieu XIX siècle. Paris, 1998.

материале в таком ракурсе и объеме аналогичная работа еще ждет своего исполнителя.

Исследователи, которым удавалось, как Кабанту, привлечь значительные свидетельства профанации сакрального в обществах средневекового Запада² и в России XVII–XX вв.³, обращали внимание на то, что кощунственные проступки невозможно описать в категориях «высокой религиозной культуры», напротив, в большинстве случаев материалы о «поругании святынь» могут быть поняты лишь в контексте народной религиозности.

Однако существует и другой подход к изучению богохульства и кощунства как к проявлениям религиозного вольнодумства и атеизма. В капитальном труде американского исследователя Леонарда Леви «Богохульство: словесное оскорбление священного от Моисея до Салмана Рушди» описываются «33 века преследования» богохульства. В предисловии к книге автор пишет: «Эта книга о *подавлении свободы выражения* в сфере религиозных верований и опыта, она и о том, как мало-помалу имел место прогресс в разрешении этой свободы... Мои симпатии к арианам, к верованиям унитариян, к христианским жертвам преследований очевидны»⁴.

Нет сомнений, что в подходе Л. Леви и ученых, анализировавших обвинения в богохульстве в контексте истории вольномыслия, есть рациональное зерно. Не меньше аргументов и у тех, кто видит в богохульстве прежде всего проявления грубости «народной веры». Но эти два подхода не взаимоисключающие, а скорее взаимодополняющие.

О поругании святых и святынь *еретиками и вольнодумцами*, т. е. теми, кто пытался богохульными и кощунственными действиями

² См., например: *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988. С. 163–191 и др.; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 227, 301–307; *Маршал Г. П.* К вопросу об истории иконоборчеств в Средние века // *Анналы на рубеже веков — антология.* Пер. с франц. М., 2002. С. 105–146 (в статье приводятся ссылки и на новейшую историографию вопроса).

³ *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984; *Лотман Ю. М., Успенский Б. А.* Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // *Вопросы литературы.* 1977. № 3. С. 148–166; *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // *Анти-мир русской культуры.* Язык. Фольклор. Литература. М., 1996. С. 9–107; *Живов В. М.* Кощунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII — начала XIX века // Там же. С. 189–231; *Иванов С. А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси.* М., 1996. С. 385–391.

⁴ *Levi L.* Blasphemy: Verbal Offence Against the Sacred from Moses to Salman Rushdi. New York, 1993. P. IX, X.

доказать свои *убеждения, иную веру*, речь пойдет в завершающей части книги.

В этой части работы, исходя из материалов следственных дел о богохульстве и кощунстве в России XVIII в., ставится цель понять смысл кощунственных проступков в контексте «народной веры» и культурной традиции переходного периода от Средневековья к Новому времени.

Соборное Уложение 1649 г. открывает статья: «Буде кто иноверцы какия ни буди веры, или и русский человек возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа, или на рождшую его Богородицу и присно Деву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников — и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того богохульника обличив, казнити, зжечь»¹.

Законодательные памятники петровского времени — Воинский, а затем с незначительными дополнениями и Морской уставы — уточнили предметы христианского поклонения, брань которых расценивалась как богохульство, и разграничили «умышленное» и «легкомысленное» богохульство, сохранив в целом самые тяжелые формы наказания за подобные преступления:

«Кто имени Божию хуление приносит и оное взирает, и службу Божию поносит, и ругается слову Божию и Святым Таинствам, а весьма в том он обличен будет, хотя сие в пьянстве или трезвом уме учинится: тогда ему язык раскаленным железом прожжен и отсечена глава будет» (Морской устав, кн. 4, гл. 1, п. 2);

«Кто будет Матерь Божию и Святых, и предания, и уставы Кафолическия Церкви ругательными словами поносить: оный имеет по состоянию особы и хуления телесным наказанием наказан или живота лишен быть по силе хуления» (Морской устав, кн. 4, гл. 1, п. 3)

«А ежели слова онаго ругателя ни какого богохуления в себе не содержат и токмо из легкомыслия произошли, а учинится то единожды — тогда имеет преступитель, ежели офицер, вычетом жалованья по важности преступления наказан быть, а рядовой кошками жестоко бит быть, а ежели то повторит, то наказание умножено быть имеет, и к тому публично церковное покаяние принести должен, а в третьи аркибузироваан (разстрелян быть имеет)» (Морской устав, кн. 4, гл. 1, п. 5)².

Соборное уложение 1649 г., Воинский устав 1716 г. и Морской устав 1720 г. были основанием для возбуждения дел и суда по обви-

¹ ПСЗ-I. Т. 1. Гл. 1.

² Там же. Т. 6. С. 49.

нениям в богохульстве и кощунстве на протяжении почти всего XVIII в.³ В ходе обсуждения екатерининского Наказа Уложенной комиссии представители высшего духовенства высказались «за усиление наказуемости преступлений против веры» и в примечаниях на Наказ записали: «святотатства и богохуления всегда нарушают покой общества, а потому, кроме церковного наказания, они должны быть караемы и светским»⁴. Однако по сути в конце XVIII в. дела о богохульстве вместе в прочими «духовными преступлениями» оказываются целиком и полностью в компетенции судов светских.

В 1782 г. в Уставе Благочиния было записано: «Буде кто учнет возлагать хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Присно Деву Марию или на честный крест или на Святых Его Угодников: того отослать в Суд и да накажется, как законом предписано» (п.237)⁵.

Между тем во второй половине XVIII в. наказание заметно облегчилось. В первой половине XVIII в. казнь богохульника могла быть крайне жестокой: Ф. В. Берхгольд в своем «Дневнике камер-юнкера» описывает случай сожжения по частям за поругание иконы в 1722 г.⁶; продолжались казни через сожжение за богохульство и в 1730-е гг.⁷ В это же время обычным приговором за «легкомысленное» или «пьяное» богохульство

³ Подробнее см.: *Попов Ард.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. О попытках при составлении нового Уложения доработать главу о богохульстве см.: *Замуруев А. С.* Приемы и методы кодификации при подготовке проекта Уложения Российского государства в 20-е годы XVIII в. (на примере глав о противоцерковных преступлениях) // *Вспомогательные исторические дисциплины.* СПб., 1994. Т. 25. С. 117–126. Сравнительные материалы по законодательству западноевропейских стран см.: *Cabantous A.* Histoire du blasphème en Occident. Fin XVI — milieu XIX siècle. Paris, 1998. P. 57–86.

⁴ *Латкин В. Н.* Законодательные комиссии в России в XVIII в. СПб., 1887. Т. 1. С. 402–403.

⁵ ПСЗ-1. Т. 21. № 15379.

⁶ *Аписимов Е. В.* Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII в. М., 1999. С. 559–560.

⁷ Так, в 1738 г. известный борец со старообрядцами сибирский митрополит Антоний (Стаховский) донес, что во время литургии две женки выплюнули Св. Таины. Подозревая, что такое поругание происходит от старообрядцев, митрополит начал следствие, но в расспросах и с пытки женщины объяснили свой поступок «скорбью», утверждали, что крестятся троеперстно, изъявляли готовность исповедаться и причаститься. Однако Антоний, опасаясь повторного кощунства, отписал в Синод. Синод порекомендовал поступить по законам, но не лишать их церковного общения, если «женки» принесут покаяние. Женки покаяние принесли. Между тем местная власть приговорила их по статье Соборного уложения и сожгла в ребе! (РГИА. Ф. 796. Оп. 19. Д. 323). В 1775 г. также в Сибирь в аналогичной ситуации духовные власти назначили женщинам только год покаяния под надзором духовных отцов (РГИА. Ф. 796. Оп. 56. Д. 407).

было наказание сквозь строй шпицрутенами, наказания кнутом, плетью, батогами, отсылкой на вечные или долговременные работы в монастыри. Во второй половине XVIII в. в большинстве случаев богохульника не истязали жестоко, а по окончании следствия вместо казни отсылали в «труды» и на «увещевание» в монастыри. Показательным примером судопроизводства по «богохульным делам» в «просвещенную» екатерининскую пору можно считать дело Петра Борщевского 1783 г.

Двадцатилетний сын глуховского атамана Петр Борщевский напился пьян и по дороге в церковь «чинил похвалки», а по выходе из церкви пьяный Борщевский и о Богородице выругался, говоря, что «у Бога матери нету». Свидетели составили донос. Приговор по делу Борщевского имеет подпись Екатерины II, в нем указывается, что поскольку Борщевский «учинил столь тяжкое преступление не из злости или вредного умысла, а единственно от пьянства, то в разсуждении сего милостию [е. и. в.]... от наказания избавить...»; при этом «дабы сия его дерзость вовсе без наказания не осталась и чтобы он впредь от пьянства совершенно воздержался, то содержать его под стражею 8 дней, и в сие время кроме хлеба и воды в пищу ему ничего не давать. Поелику же произносимья им богохульные слова доказывают, что он не имеет твердой веры и о законе христианском совершенного понятия — того ради, как для наставления его во оном, так равно и принесения в прегрешении своем истинного покаяния, отослать в тамошней епархии в пристойный монастырь»⁸.

Впрочем, не только светская власть, но и духовная во второй половине XVIII в. склонна к большому снисхождению к человеческим слабостям, находя нередко богохульную брань «не с умыслу» и по «безнадёжному пьянству» недостаточным основанием для тяжкого наказания «по законам». Вятский епископ Лаврентий (Баранович) 15 июля 1784 г. направил в Синод следующие соображения относительно наказания крестьянина Прокопа Симонова, сказавшего «неблагопристойные противу величества Божия слова» (матерно выругался, прибавив «И с Богом!»): «Я [епископ вятский Лаврентий. — Е. С.] по предложении от консистории сего дела, рассмотрев оное, нахожу, что преступление крестьянина Симанова в сем случае произошло от огорчения и от нехотения понести налагаемой на него от собрания его тягости, при том и от излишняго употребления вина, а особливо по невежеству и неразличию величества и могущества Божияго и ничтожества человеческого в разсуждении Бога, и хотя следовало за то поступить с ним неизвинительно по силе прописанных в экстракте узаконений, но в разсуждении чистосердечнаго ево в согрешении сем с крайним сожалением раскаяния... [предлагаю] нало-

⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2618. Л. 14–15.

жить епитимью церковную на один год, которую, хотя и благопристойнее было ему, Симанову, исполнить в каком ни есть монастыре, но как по причине *сего долговременная ево от дому отлучка может остановить домашнюю ево экономию и привести ево в несостояние к платежу пода-тей государственных* — то в разсуждении сих обстоятельств — исполнить оную епитимию на месте преступления... в приходской своей церкви...». Синод согласился с мнением вятского владыки⁹.

На основании 133 дел о богохульстве и кощунстве в России XVIII в. можно заключить, что большинство преступлений «богохульников», как и преступления Петра Борщевского или Прокопа Симанова, состояло в пьяной брани или ругательстве в состоянии аффекта, когда в бранную речь включались упоминания святых, церкви, креста, Всевышнего, Богородицы. К «богохульным» преступлениям принадлежали и оговорки¹⁰, в частности, духовных лиц при богослужении; а также нанесение повреждений иконам или словесные поругания икон; кража окладов с повреждением иконы каралась и как уголовное, и как кощунственное деяние.

Примечательно, что в XVIII в. обвинение в богохульстве выдвигалось даже в случае критического высказывания о плохом пении и чтении в церкви. Например, православный Иван Липа, вернувшись из церкви, пожаловался соседке на несогласное пение: «в церкви пели, аки собаки лаяли». Такие слова доносительница назвала «богохульными»¹¹. Купец Федор Четчуев обвинялся в том, что, вспоминая о посещении Воскресенского монастыря в Москве, сказал, что Херувимскую там пели «по-бесовски». За эти слова, произнесенные «в состоянии меланхолии», купец был наказан плетью¹².

Наконец, обвинение в богохульстве могло родиться и по явно надуманному поводу. Например, в 1762 г. обер-аудитор Лев Шишков счел достойным основанием для обвинения в богохульстве и ереси то, что его сосед полицейский подпоручик Никифор Батюшков назвал свою собаку христианским именем Фирс. Аргументация доносчика рождает аналогии с гоголевской и щедринской прозой: «а понеже

⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 65. Д. 255. Л. 1–1 об.

¹⁰ В доносе на поручика Кондратия Елагина был описан разговор в регистраторской палате 17 мая 1723 г., в котором Елагин сказал: «Есть и на Бога суд!». Елагин утверждал, что он сказал: «Есть и от Бога суд». Свидетели признали, что он оговорился и потом поправился. Синод оправдал Елагина, признав слова оговоркой: «такие речи в вину ему не ставить, потому что, хотя бы и подлинно от него такие слова произошли, однако ж он того не утверждает и противности в том не чинит» (РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 268).

¹¹ Розанов Н. П. История Московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1869. Ч. 2. Кн. 1. С. 147.

¹² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1368.

святая православная церковь имеет в почтении св. мученика Фирса и празднует ему 14 числа месяца декабря, а на оное [наименование собаки именем Фирс. — *Е. С.*] хотя точного права нет, но мне разсуждается — не может ли то оному св. мученику в поругание причитаться, ибо естли кто так продерзок был, чтобы по имени или фамилии какова великова и знатнова господина сабаку прозвать, то в том никто сомневатца не может, чтоб скорое прощение, но и немалое б наказание тот продерзатель получит, [тем]... паче за святого долженствует таковых несмысленных бестыдных ругателей наказывать. И кто ж в том может спорить, чтоб истинному церкви святой сыну не досадно было слышать сие, что ково святая православная церковь святым мучеником почитает, тово именем неразсудной человек дерзает называть пса, чего мнится для достойнаго почтения святых весма стерпеть таковых без спрещения и наказания не может...» Далее доносчик Шишков помещает ссылки на Воинские артикулы и настоятельные рекомендации учинить Батюшкову телесное наказание и публичное покаяние. К чести Синода, эта высшая церковная инстанция оставила донесение Шишкова без внимания¹³.

Социальный состав обвиненных в богохулении и кощунстве в России XVIII в. был довольно пестрым. Более всего «богохульников» оказалось в армейской среде (31 солдат и представитель низших воинских чинов), между колодниками и арестантами (18 человек) и среди представителей церковного клира (15 человек). Прочие группы населения представлены следующим образом: 24 из крестьян и однодворцев, 9 работных (горнозаводских), 7 посадских, 6 купцов, 12 служащих (писцов, канцеляристов), 10 дворян¹⁴, включая казака-сотника и 7 иноземцев на русской службе, были и те, чье социальное положение нам установить не удалось). Подавляющее большинство обвинявшихся в богохульстве и кощунстве составляли мужчины¹⁵.

Если частые обвинения солдат и арестантов можно объяснить и спецификой их положения (о чем будет еще сказано), то значительное количество духовных лиц, представших перед судом за богохульство и кощунство, требует некоторого разъяснения. Вероятно, в массиве используемых нами документов, особенно архивов Синода и

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 43. Д. 474.

¹⁴ Из десяти доношений на дворян три были признаны ложными, донос крестьянина на поручика Петра Молчина не рассматривался вовсе, а князь Иван Мещерский (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 91) был признан умалишенным.

¹⁵ Ср.: по наблюдениям А. Кабанту, мир богохульников — это мир риска, где более всего обвиненных солдаты, матросы, актеры; почти все обвинявшиеся — мужчины (*Cabantous A. Histoire du blasphème en Occident. P. 89–91*).

консисторий, дела духовных лиц представлены более полно. Кроме того, матерная брань и «неподобное» поведение членов церковного клира значительно больше обращали на себя внимание доносчиков и свидетелей. По характеру преступлений богохульные деяния клириков мало отличались от деяний их паствы. Типичные «богохульные» и «кощунственные» деяния духовных лиц выглядят так.

Во-первых — *это чтение, переписывание «смеховых» текстов, смеховое пародирование службы* (об этом подробнее в следующей главе).

Во-вторых — *святотатство, кража святынь*¹⁶.

В-третьих, клирики порой обвинялись *в пьяном разбое с повреждением святыни*.

Например, в Троице-Сергиевом монастыре монахи Корнилий и Иоакимф выпили и подрались, Иоакимф заперся в чулан, а Корнилий схватил топор и изрубил дверь чулана. Иконы на двери с внутренней стороны Корнилий не видел, «противности и иконоборства» не имел, но за пьянство и кощунство был наказан плетью и отослан в дальний монастырь в неисходное житье и работу¹⁷. Поп мог обвиняться в кощунстве и за то, что учинил пьяный дебош с использованием копия и потира¹⁸.

Наконец, к следствию доставляли духовных особ и за *матерную брань с упоминанием сакрального*.

Так, протопоп Екатеринбургa Иван Федосьев на Святой неделе пришел с образами в дом екатеринбургского секретаря Кузнецова и там на свою беду повстречался с лютеранином ректором Штерманом. Возник спор. Поп Иван спросил: «Ты бусурманин и блядин?» Штерман ответил: «Не подобает пьяному с иконами по улице ходить!». Поп: «Которое де лучше пьяницей быть или блудником?». Штерман: «Пьянство более грех для того, что от пьянства многие злодеяния происходят и надлежало тебе быть зеркалом народу, а ты хуже скота... Смотри, Богородица пред тобою стоит, а ты скверные и непристойные слова говоришь». Тут разъяренный протопоп и произнес: «Что мне Богородица, я с нею трижды сквернодеяние учиню (и выговорил прямо народным речением)». Секретарь Кузнецов донес, и дело рассматривалось Тайной канцелярией. В ходе следствия протопоп Иван Федосьев ссылался на меланхолическую болезнь, что был пьян и ничего не помнит. Однако он не только был лишен священства, но казнен 21 сентября 1738 г.¹⁹.

¹⁶ К примеру, иеромонах Златоустовского монастыря Корнилий был наказан за то, что сорвал с иконы Богородицы оклад, сломал его и продал. За это он был лишен монашества и наказан плетью со ссылкой в дальний монастырь в вечную работу (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 3. Д. 465. 1736 г.).

¹⁷ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 2. Д. 53. 1735 г.

¹⁸ ГАВО. Ф. 363. Д. 207.

¹⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 637. Похожее дело о пьяной богохульной брани велось в Коломенской консистории в 1767 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 471).

На исходе XVIII в., казалось бы, более тяжкое преступление 26-летнего благочинного Каргопольского уезда священника Ивана Гурьева так трагично не окончилось. Суть богохульства попа Ивана состояла в том, что он пьяный в кабаке «поучал народ не веровать Богу, называя Христа разбойником, Богородицу блудницей, а святых апостолов есаулами» (л. 2). Поступил донос, и Синод лишил Ивана Гурьева священства за пьянство и богохуление и передал дело в губернскую судебную расправу. В приговоре расправы значилось, что Гурьев по законам достоин отсечения головы, но раз смертная казнь с 1754 г. отставлена, то распопу положили 100 ударов кнутом, вырезать ноздри, «заклепать в кандалы и отослать вечно в каторжную работу на екатеринбургские золотые рудники». Спасло Гурьева только прошение на имя императора Павла — Гурьева высочайшим утверждением отравили в солдаты²⁰.

Чем были вызваны эти и подобные ругательства православных святых духовными лицами и мирянами?

Вряд ли можно согласиться с заключениями, высказанными советскими исследователями 1950–1960-х гг.²¹, о том, что следственные дела о поругании святых и святых свидетельствуют об индифферентном и прямо отрицательном отношении к религии, о зарождении атеизма в России. Ведь за исключением недавно принявших православие двух персов и трех западноевропейцев на русской службе, еретиков-иконоборцев (о них см. в части 3), а также старообрядцев, не признававших ничего освященного послениконовской церковью, подавляющее большинство известных нам русских «богохульников» не отличались антицерковными, антиправославными убеждениями, некоторые и вовсе слыли примерными прихожанами.

О крестьянине Евтихии Петрове, в матерной брани упомянувшем церковь, даже при вынесении приговора было сказано: «Петров ни в расколе, ни тому в подобной ереси не состоит, *а есть настоящий греческого закону христианин, так как на исповеди и у святого причастия бывает*, то следственно такое сквернословие учинено им, Петровым, без всякаго к ереси и тому подобнаго к противности или поруганию закона намерения, а единственно яко от простолюдина по *непросвещению* крестьянского его состояния и по *закоренелой грубости* в бранной злобе от невоздержности и лехкомысленности»²².

²⁰ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3636.

²¹ Персиц М. М. Из истории народного свободомыслия в России. Дела «о богохульстве» в первой половине XVIII в. (К истории мысли и быта) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. Вып. 1. С. 152; Козан Ю. Я. Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962. С. 79–101.

²² РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3659. Л. 22–22 об.

Возможно, объяснение многих богохульных поступков содержалось в «безмерном пьянстве», сопровождавшем поругание святых и святынь?

Нет никаких сомнений, что пьянство, развязывавшее язык, было действительной причиной многих преступлений, хотя обвиняемые нередко даже преувеличивали степень своего опьянения, чтобы *оправдать* кощунство или богохульство. При этом отношение властей к «пьяному богохулению» не оставалось неизменным. Встречаются приговоры, в которых пьянство (вопреки статье Воинского устава!) было признано «смягчающим обстоятельством», но во многих случаях судьи не желали принимать его во внимание, определяя кару. Могло случиться так, что нелепый случай — пьяный церковный служака выронил икону во время отпевания — приводил к тому, что человек 14 лет находился под караулом, ожидая приговора²³.

Еще более трагично кончилась пьяная выходка саранского посадского Андрея Курбатова. Хлебосольный Курбатов, не желая отпустить гостей накануне праздника, на слова «Нельзя нейти в церковь Божию понеже завтра великой праздник Св. Троицы» ответил: «Мат-ди е в рот». Синод, удостоверившись в добродетельном поведении Курбатова («что он те слова произнес не з другой каковой-либо к церкви святей противности, но токмо как видно от *пьянства и лехкомыслия и от неразумнаго и дерзкаго не хотя отпустить от себе гостей неистовства*» — л. 28), указал сослать посадского на полгода в монастырь в труды. Дело, однако, затерялось, и через два года, в 1748 г., преступление Курбатова Синод определил уже как «весьма тяжкий грех» (л. 46 об.) и велел сослать уже на два года в монастырские труды. Но Курбатов под караулом заболел и умер²⁴.

Случай с богохульством писаря Максима Иванова окончился для пьяного без столь тяжелых последствий: в 1747 г. писарь, находясь в своей квартире в беспробудном пьянстве и беспамятстве, бранился, смотря на икону Богородицы и называя ее «щепкой и тарелкой». Опомившись, Максим Иванов сам донес на себя, признавая богохуление и повторяя, что сомнения в почитании икон не имеет и исповедует «повсягодно». Все духовные лица признавали, что иконоборства Максим Иванов не имел, а «нанес хуление образу» не из злого умысла, а от «*преизлишнего пьянства*». Синод по делу писаря только порешил наложить на хулителя епитимью — один год строгого поста в среду и пятницу — и отправил его под надзор духовного отца²⁵.

²³ Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 33. 1763 г.

²⁴ Там же. Оп. 1. Ч. 7. Д. 256. 1746 г.; продолжение дела см.: РГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 150.

²⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 28. Д. 117.

В 1752 г. крестьян Усольского уезда Силу и Ивана Петелиных за богохульную брань вместо наказания отправили в монастырь (соответственно на три и на один год), *приняв во внимание их пьянство и невежественность*: «оним Петелиным... яко совершенно не токмо силы Божественнаго Писания, но ниже знающим грамоте, за таковое от грубости и от крайнева в пьянстве безумства произнесенные, а не из злости богопротивные слова учинить публичное вместо кнута жесточайшее наказание... и для покаяния и исправления такова их согрешения... отдать в монастырь... чтоб оныя яко сущия невежды тот свой грех могли чистым покаянием и дозветворением (!) дел своих загладить» (л. 2)²⁶.

Эти и многие другие примеры преступлений богохульников в России XVIII в. подтверждают: корни народного богохульства и кощунства чаще всего не следует искать ни в религиозном свободомыслии, ни в безумии или пьянстве (тем более что пьяная брань нередко лишь вскрывала подсознательные установки). Богохульство и кощунство, на наш взгляд, обычно становилось своеобразным, «вывернутым» проявлением устойчивых черт «народной веры», а не «народного безверия»²⁷.

Весьма показательны в этой связи судебные процессы о поругании икон. Более чем в 20 следственных делах содержатся доношения о различных случаях оскорбления «святыни». Солдаты Спиридон Дондулин²⁸, Григорий Рубанов²⁹, Терентий Дружинин³⁰, Никита

²⁶ Там же. Оп. 34. Д. 387.

²⁷ Ср.: «На протяжении всего периода Средневековья мы обнаруживаем бесчисленные примеры спонтанно проявляющегося неверия, причем здесь имеет место не отступление от учения церкви вследствие богословских размышлений, но лишь непосредственная реакция» (*Хейзинга Й.* Осень Средневековья. С. 178).

²⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 240. В 1751 г. в Синоде рассматривалось присланное из Тайной канцелярии дело Спиридона Дондулина, который в пьянстве бросал иконы и топтал их ногами у себя на квартире. Говорил Дондулин, что сомнений в почитании икон не имеет, а бросал их с горя об утраченных деньгах.

²⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 567. Православный, родом из Малороссии 60-летний отставной гусар Григорий Рубанов в пьянстве, гоняясь за крестьянами копорской Рыбной слободы, вбежал в церковь и начал рубить саблей образ Покрова, говоря: «Вот-де ваш Бог, помилует ли вас?!» На следствии раскаялся, но признал, что ничего не помнит. Приговор Рубанову был такой: через строй шпицрутенами и в монастырь в вечные труды. Из монастыря Рубанову удалось бежать.

³⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 23. Д. 757. Случай в чем-то похож на случай гусара Рубанова. Гренадер Терентий Дружинин в 1742 г. приехал в село Покровское Нижнеломовского уезду и, взяв у тещи в амбаре икону Богородицы Всех Скорбящих Радости, стал бить ее и расколот надвое. Жена при этом плакала, а теща тот расколотый образ понесла священнику. На допросе Дружинин иконоборства не признал, объяснял, что с 1737 г. был одержим падучей, но во время кощунственного акта свидетели не заметили, чтобы он был пьян или в припадке. Кроме того, Дружи-

Удалой³¹, Семен Иванов³², поп Лукьян Кондратьев³³ и др. были виновны в том, что пытались бить и топтать ногами иконы. Рязанский крестьянин Яким Давыдов испортил у иконописного образа «очи»: в 12-летнем возрасте он, по его собственному признанию, «хлебывал в постные дни молоко, и над ним-де стояла святая икона, и показалось ему, что она икона на него якобы глядит, и он-де, заостря спицу, у тоя иконы глас выкулупил, за что стал быть расслаблен»³⁴.

Известны и другие случаи «ругательного» отношения к иконе в XVIII в. Подканцелярист Василий Густышев, глядя на икону, говорил при свидетелях: «Как тебя обложил [сделал оклад к иконе. — Е. С.], счастья не имею, и ежели не помилуешь, то обдеру и в щепы разобью»³⁵. Крестьянин Яков Телнов, будучи пьян и увидев принесенную в дом икону, сказал: «Я етому... Богу, который Василием Федоровым поставлен на стену, молиться не хочу и свеч ставить не буду»³⁶. Крестьянин Петр Иванов обвинялся в 1735 г. в том, что в споре со сборщиком податей на реплику: «Ты, Петр, не Бог и кланяться тебе не станут» — ответил: «Я лучше Бога, Бог денег не платит, стоит на стене, а деньги платят они, крестьяне». Так как Петр Иванов слыл примерным прихожанином, его наказали «гражданским наказанием» только за то, что икону Богом назвал³⁷.

Именовать иконы «богами» не прекращали и в дальнейшем, невзирая на репрессии. В 1741 г. солдатка Матрена Корнилова донесла на лекаря Новгородского архиерейского дома Ивана Иванова сына Цедеркова, что тот хулил иконы. На следствии она сообщила о том, что, не увидев икон в доме лютеранина-лекаря, солдатка спросила:

нин не помнил, когда исповедовался и причащался. Синод распорядился отослать гренадера навечно в монастырь, из которого Дружинин пробовал бежать.

31 РГИА. Ф. 796. Оп. 27. Д. 57.

32 Там же. Оп. 64. Д. 37.

33 РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 645.

34 Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 323. Л. 2. 1740 г. Яким Давыдов находился под следствием по обвинению в краже окладов с икон.

35 РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 202. Обстоятельства дела выглядели так. За Густышевым пришли два солдата звать на службу, он в это время после обеда с гостями и выпивки спал, его растолкали, тогда-то он взъярился и, глядя на икону в окладе, выругался. Густышев сетовал, что зря потратился, сделав оклад к иконе. Разные свидетели его речи передавали по-разному: «Ежели Ты меня не помилуешь, то обдеру Тебя и брошу в гавно», или «Как тебя обложил, счастья не имею, и ежели не помилуешь, то обдеру и в щепы разобью». Сам Густышев уверял, что ничего не помнит и противности не содержит. По приговору, Густышев был бит «плетьюми нещадно», после чего его вернули на службу под надзор, чтобы не упивался и не безобразничал.

36 РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 3091; РГИА. Ф. 796. Оп. 35. Д. 23.

37 РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 3. Д. 329.

«Для чего у тебя Бога нет?», на что лекарь ответил: «Я-де сам Бог, везде Бог, человек показывает на себе образ Божий», «вот у вас мужик напьется и наестца, и, поехав в лес, высечет деревину, и ту деревину намазав, обложит, да тому вы и молитесь»³⁸. Дело было вынесено для решения Синода.

В 1744 г. был осужден крещеный «из персов» Василий Иванов, который, в частности, плюнул на икону, говоря: «Какой-де Бог!»³⁹.

Писарь Юговского завода Богданов донес на женку Анисью Савину, указав, что в Рождество 1745 г. при гостях, смотря на образ, она кричала: «О Бог, для чего меня не милуешь, мать в гузно Бог!» На призыв Богданова опаматоваться Анисья ответила: «Я браню не того Бога, которому молюсь, а который в Кунгур ездит». Анисья на следствии объяснила, что отвечала так на то, что подаренные любовницей Богданова подарки он называл «Бог послал!». Следствие по делу Анисьи затянулось и окончилось только со смертью обвиняемой в 1748 г.⁴⁰.

Подобные «иконоборческие» преступления в глазах окружающих всегда представлялись особо тяжкими вследствие большого значения иконопочитания в системе православно-догматического богословия и православной религиозной культуры в целом⁴¹. С начала XVIII в. иконопочитание приобретает для церкви особый смысл, оказавшись в центре полемики с западной Реформацией и с новоявленными российскими «лютерами и кальвинами», хулителями икон. Не случайно наказуемым становится даже широко распространенное и устойчивое в народной традиции именование икон «богами» («где твой Бог стоит?»⁴², «Бог денег не платит, стоит на стене...», «Для чего у тебя Бога нет?»⁴³).

³⁸ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 769. Л. 117.

³⁹ Там же. Оп. 1. Д. 951.

⁴⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 27. Д. 180.

⁴¹ Об этом см., например: *Успенский Б. А.* Семiotика иконы // *Успенский Б. А.* Семiotика искусства. М., 1995. С. 221–294; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995. С. VII–XV и др.; *Чудотворная икона в Византии и Древней Руси.* М., 1996; *Дмитриев М. В.* Научное наследие А. И. Клибанова и перспективы сравнительно-исторического изучения истории христианства в России // *Отечественная история.* 1997. № 1. С. 81–83.

⁴² Это слова попа Федора Федорова из Кромского уезда, обвинявшегося за то, что снял со стены и топтал иконы, «называл, что не Спасителя образ написан, что-де сам черт написан» (РГИА. Ф. 796. Оп. 30. Д. 356). Один из вариантов объяснения этому случаю дает С. А. Иванов (*Иванов С. А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры. С. 387).

⁴³ Об именовании икон «богами» протестант Г. Седерберг писал, что русские, «войдя в дом, не здороваются ни с кем..., пока не приветствовали святых и не помолились им, и если они о скорости не заметят их образа, или Распятыя Христо-

Но в приведенных кощунственных проступках хулителей святых нет связи с отрицанием икон, характерным для реформационных учений. Обвиняемые в поругании «святых» обычно не отрицали иконопочитания и культа святых, не отказывались от внешних проявлений религиозности. «Преступление» Якова Телнова, не желавшего поклоняться «чужой иконе», отражает также распространенный обычай почитания «своих святых», отмеченный многими источниками, в том числе Постановлением московского собора 1667 г., запрещавшего поклоняться в храмах «своим иконам»⁴⁴. В своем большинстве случаи «наказания» икон оказываются, таким образом, лишь проявлениями своеобразного «вывернутого» обожествления святых⁴⁵.

Уже просвещенным церковным иерархам XVII и особенно XVIII в., знакомым с западноевропейской богословской ученостью, связанным с Киево-Могилянской академией Стефану Яворскому, Феофану Прокоповичу, Гавриилу Бужинскому и др., подобная традиция народного восприятия «икона — Бог», «своя икона — свой Бог» вполне правомерно казалась «идолопоклонством», язычеством. В защите иконопочитания от протестантской критики они оказываются вынужденными бороться на два фронта. В «Камне веры», направленном против «лютерской ереси», местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский восклицал: «Боготворящим иконы святых, анафема, равно якоже и непочитающим иконы святых, анафема. Погибели же таких на ком взыщет Бог, аще не на вас, о, иереи!»⁴⁶. Однако, несмотря на введение в исповедный чин вопроса, который должен был задать каждый иерей: «Образы святые богами не называешь ли?»⁴⁷, не-

ва, то спрашивают: „Разве у вас нет Бога здесь?“» (*Седерберг Генрих*. Заметки о религии и нравах русского народа, во время пребывания его в России с 1709 по 1718 год. Пер. с шведского А. А. Чумикова // ЧОИДР. М., 1873. Апрель–июнь. Кн. 2. Отд. IV (Материалы иностранные). С. 14; *Руццкий Л. П.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков // ЧОИДР. М., 1871. Июль — сентябрь. Т. 3. Отд. I. С. 75–76.

⁴⁴ Подробнее см.: *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николы Мирликийского). М., 1982. С. 118.

⁴⁵ О порче икон от чрезмерной веры в них (как в Византии, так и в России) пишет, используя в том числе материалы процессов о богохульстве и кощунстве, С. А. Иванов (*Иванов С. А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры. С. 286). О том же см.: *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие. С. 75–76; *Успенский Б. А.* Семиотика иконы. С. 227. О др. случаях «наказания» икон см.: *Руццкий Л. П.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков. С. 78–79.

⁴⁶ *Стефан Яворский*. Камень веры. М., 1728. С. 177 (четвертого счета).

⁴⁷ *Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 3. С. 166.

смотря на издание церковных поучений, направленных против обожествления икон, в народном религиозном сознании абстрактное понятие «Божество» осмыслялось вполне материально, прежде всего воплощенным в иконе.

Немудреный расчет и своеобразный прагматизм в сфере почитания икон — также характерные черты массового религиозного сознания. Святым заступникам ради удачи в службе, торговле, избавления от болезней делаются специальные пожертвования, к их иконным изображениям «привешиваются» дары и символы (это не изживается даже после строжайших указов властей, как, например, указ 1720 г. о запрещении делать «привесы» к иконам)⁴⁸. Но в следственных делах XVIII в. сохранилось подробное изложение речей богохульников и с угрозами в адрес икон, святых, Богородицы, самого Всевышнего из-за дурной погоды или неисполненных просьб. Заметим при этом, что икона в православной (в отличие от западнохристианской!) культуре не мыслилась как условное изображение, она осознавалась как «во плоти» явленная божественная субстанция, а потому хула на Всевышнего и поругание иконы становились явлениями как бы одного порядка⁴⁹. Так, Санкт-Петербургский подканцелярист Василий Густышев «взъярился» на икону из-за того, что его во внеурочное время позвали на службу, и грозил иконе снять с нее оклад; солдат Спиридон Дондулин побросал иконы на пол в сетованиях об украденных деньгах. Сетовали на Бога и по поводу плохой погоды.

В 1730 г. дворовый Иван Гурьев сын Столяр, вернувшись в людскую, бранил погоду: «Нельзя за мокротой в конюшню ходить. Я бы взял Бога и бил его в три плети и высек бы в проводку кнудом». Свидетели подтвердили. Столяр ссылался на пьянство, но все говорили, что он был трезв. Иван Столяр сначала был отправлен для увещевания в Заиконоспасский монастырь, где он покаялся и причастился; вскоре Синод доложил, что теперь Столяр «в вере сомнения не име-

⁴⁸ К таким же заключениям приходит на основании анализа западноевропейских средневековых материалов Г. П. Маршал: «Религиозность средневековых людей пребывала на уровне обыденных представлений, когда священному предмету приписывался конкретный смысл, который предполагал как почитание, так и профанацию и разрушение. Благочестие „средних христиан“ было реалистичным и собственническим...» (*Маршал Г. П. К вопросу об истории иконоборчества в Средние века //* *Анналы на рубеже веков — антология. Пер. с франц. М., 2002. С. 120*).

⁴⁹ Ср.: «икону же ея [Богородицы. — Е. С.] и почитати, и чести и поклонятися, яко самой оной, а не яко инои. Ниже терпит прияти разлучения отнюдь, иконное поклонение имене своего ея первообразнаго, но почитается убо икона, занеже первообразное изображающи почитается первообразное иконным именуемое» (*Сборник о почитании икон. М., 1642. Л. 272*).

ет». Тем не менее Столяру был вынесен смертный приговор о сожжении⁵⁰.

Почти то же самое, что и Столяр, произнес в 1736 г. солдат Кексгольмского полка Филипп Мандыхин. Мандыхин, вернувшись 25 ноября из караула на гауптвахту, сказал: «Вчера было у Бога сухо, а ныне мокро, я бы взял Бога да кнутом и рассек». Оправдываясь, солдат говорил, что произнес только: «У Бога не как у мужика, вчерась было ведро, а ныне дождь». В Тайной канцелярии приговорили: Мандыхина нещадно бить кнутом и выслать в Оренбург⁵¹.

Несколько более мягко бранился в связи с плохой погодой старый солдат Михайла Щукин⁵².

Бог в этих случаях представляется во вполне материальном образе, и суждения о нем вовсе лишены пиетета. Однако, на наш взгляд, столь кощунственные высказывания проистекают не из сомнения во всеисилии Бога, а от свойственного обыденному религиозному сознанию сближения сакрального с земным и переноса земных отношений на отношения со Всевышним.

Впрочем, аналогичные свидетельства о легком переходе от умилоствления святого и святыни к наказанию находятся в материалах разных эпох⁵³.

Крайнее сближение священного с низменным, а порой и с постыдным встречается в многочисленных делах о матерной брани святых, Богородицы, Христа⁵⁴. В этих случаях брань как бы удваивает силу кощунственного поругания, если принимать тезис Б. А. Успен-

⁵⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 471.

⁵¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Ч. 1. Д. 494.

⁵² В 1746 г. в доносе матрос Михаил Тябзин приводит такие речи 73-летнего солдата Михайлы Щукина: «Вот ныне отставки от службы нет и правды, как в Боге, так и в царе не стало». Сам Щукин признался только, что сказал, вернувшись в казармы в плохую погоду: «Бог де нас не милует, что смерти не дает, и государи до нас немилостивы, что нам от службы отставки никакой нет». Солдату вменили в вину вольные речи и наказали плетью (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1104).

⁵³ Ср. случаи 1752 г. с сургутским воеводой Алексеем Жоховым (*Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1988. С. 181). Этнографические материалы XIX–XX вв., подтверждающие это, см., например: *Тулъцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX вв. (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. 1978. № 3. С. 31–46; *Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина. 1891. Вып. 3. Отд. V. С. 218–222. На материале Западноевропейского Средневековья аналогичные свидетельства см.: *Маршал Г. П.* К вопросу об истории иконоборчества в Средние века. С. 110–120.

⁵⁴ См., например: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 609. 1756 г.; Ф. 7. Оп. 1. Д. 1834; или аналогичное дело о поругании причастия: Ф. 1183. Оп. 1. Д. 172. 1756 г.

ского о том, что любая матерная брань и без упоминания священных имен имеет смысл осквернения Матери-Земли, Богоматери⁵⁵.

В 1756 г. вот какая полемика о матерной брани произошла на мельнице между отставным солдатом Иваном Потаповым и крестьянином Данилой Яковлевым: «Крестьянин Данила Яковлев ево, салдата, увещевал и говорил: *напрасно-де ты матерными словами бранися — у нас у всех мать едина Пресвятая Богородица*, на что он, салдат, сказал — я-де тое мать и браню, а не оного крестьянина Тихона мать, а потом он же... крестьянин сказал такими точно речми, поетому-де ты на Христа Спасителя такую хулу понесешь, на кои-де слова он, солдат, сказал: что-де я и Христа Спасителя штаны на себе ношу, а потом он же, крестьянин Тихон Зимин, ему ж, салдату, сказал, что-де ты поетому и угодников ево ни во что стоновишь, на что-де ему, Зимину, он же, салдат, сказал: я-де болшей брат Николаю чюдотворцу и Сергию преподобному». Слова солдата Потапова в Синоде восприняли с беспокойством, солдата подозревали в расколе, в христовщине, Потапов же утверждал, что находится в лоне православной церкви. Так он и умер под следствием⁵⁶.

Прочие случаи еще более грубы и натуралистичны, они лишний раз подчеркивают «грубость» веры и крайнее «снижение» значения сакральных символов при их использовании в «грубой повседневности». В 1759 г. был осужден в Тайной канцелярии арестант Михаил Алтуфьев за произнесение матерных слов о Боге: Алтуфьев, недовольный тем, что арестант Собакин был освобожден от каторжных работ по старости (то есть «Богом и государыни указом»), сказал Собакину: «Который тебя Бог определил в престарелые — я-де того Бога...» Правда, в свое оправдание М. Алтуфьев говорил, что имел в виду «татарского бога», но тем не менее был признан виновным и наказан кнутом⁵⁷.

Аналогично в 1751 г. арестант Пахом Головин обвинялся за ложное кричание «слова и дела», а также за пьяную матерную брань в

⁵⁵ Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература. М., 1996. С. 9–107.

⁵⁶ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756 г. Л. 2. Очень похожее дело рассматривалось в 1756–1757 гг.: горный рабочий Евстафий Витязев в шахте «бранился сам собою непотребною матерною бранью», а казак Степан Кузнецов «ему, Витязеву, воспрещал и говорил, что-де ты бранишься поматерно, а у нас-де одна мать Пресвятая Богородица Святая». На это и последовали богохульные слова Витязева о Богородице, ставшие основанием для возбуждения дела, наказания «кошками» и ссылки «вместо монастырской для покаяния, ссылки на здешних медных или железных заводах в тяжелой работе» и под надзор священника (РГИА. Ф. 796. Оп. 37. Д. 350. Л. 47–47 об.).

⁵⁷ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1900.

адрес Христа⁵⁸. В 1747 г. казак-колодник Иван Бирючев донес, что, будучи в караульной избе, просил палача Петра Шестунича продать ему нательный медный крест, на это Петр Шестунич, «вынув из штанов тайный уд и держа в руке, говорил троекратно — вот-де тебе крест» (л. 1). При расспросе Петр Шестунич сказал, что был пьян, а трезвым и в мыслях такого кощунства учинить бы не решился. Синод же счел пьянство не извиняющим обстоятельством и назвал палача «всезлейшим хулителем»⁵⁹.

В 1730 г. 19-летний солдат Филипп Сизимин, будучи пьян, сетовал на судьбу и, *глядя на икону*, говорил: «Ох, Всевышний Творец, долготерпелив Ты...» (далее следовали матерные слова, вынесенные в специальную секретную часть дела). Сизимин своей вины не скрывал, упирая на «безмерное пьянство», но, когда следствие установило, что солдат Сизимин на исповеди не бывал, оставя покаяние «на старость», «смотря на других, которые так чинили», солдата, невзирая на его раскаяние, приговорили к сожжению⁶⁰.

Почти во всех известных случаях к поруганию и кощунству приводит тяжелое положение: для угнетенного и забитого колодника, солдата, крестьянина «кощунственные речи» становились своеобразной психологической разрядкой, иногда оговорками обиходного языка и значительно реже — изъяснением протеста.

Так, беглый солдат Абросим Никулин матерно ругал Богородицу и Христа, когда его наказывали за побег⁶¹. Полковой писарь Анисим Ловягин после побоев офицера говорил писарю Петру Деткову, стыдившему его за матерную брань: «Ну-де к матери в... и з Богом, много-де богов ныне и бьют, кои в мундирах ходят». После наказания плетью Ловягина вернули в Астраханский полк⁶². Солдат Алексей Бегунов в 1758 г. «слова такие, что он не знает Бога и всемилостивейшей государыни, говорил, а при том Бога и всемилостивейшую

⁵⁸ Там же. Оп. 1. Д. 1145. 1751 г.

⁵⁹ Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 202. Очень похожий разговор произошел в остроге и в 1758 г. На колодника Федора Заїцева донес колодник Михаил Сахаров о том, что Сахаров пытался заложить Заїцеву свой серебряный крест, на что Заїцев произнес: «Возми тот крест по прежнему и вбей ево жене своей в таинной уд (именовав ево точно как называется), а у меня такова дерма много». Свидетели показания Сахарова подтвердили: Там же. Ф. 372. Оп. 1. Ч. 1. Д. 3948.

⁶⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 12. Д. 36. 1731 г.

⁶¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1894. 1759 г.

⁶² Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1712. 1756 г. Это дело описано у М. М. Персица, так же как и близкие ему дела о каторжнике Иване Королеве, солдате Михаиле Щукине и др. (Персиц М. М. Из истории народного свободомыслия в России).

государыню скверными матерными словами бранил и слово и дело за собою сказывал, убоясь бывшего ему за... ево вины наказания, и токмо какими имянно матерными словами Бога и всемилостивейшую государыню он поносил, того он, Бегунов, за тем, что в то время от объявленного чинимого ему жестокого наказания был он в беспмятстве, не помнит, токмо-де к говорению тех слов умыслу и злаго намерения никакова он никогда не имел и с чего-де ему все те слова говорить в мысль ево пришли, того он и сам не знает...»⁶³.

Когда же появилась надежда на облегчение в службе, другой солдат Лукьян Фролов нашел исключительно непристойный способ выразить свою радость, упомянув Николу чудотворца: «Дай Бог, чтобы нашему батальону поход сказали, а нас бы здесь оставили, то бы я Николаю чудотворцу триста туров (это слово выговорил скверно) дал»⁶⁴.

Вновь соединение образов Николы и Христа с непристойностью появляется в сказке, рассказанной арестованным драгуном Власом Козловым. Заметим, что особенно часто «непристойности» обращены на вершину святой иерархии православной Руси: на Христа, Богородицу⁶⁵ и Николу чудотворца.

Наши материалы о кощунственной брани в адрес святых и Всевышнего до известной степени подтверждают высказывавшиеся в литературе суждения об отсутствии в обиходном сознании одухотворенно-почтительного отношения к святым и святыням. Упомянутые случаи описывают крайне непочтительные речения о сакральном, в которых священные символы или образы вплетаются в строй бытовой речи. Но в «низовой» сфере недозволенное упоминание «чистого», кажется, приходит на язык лишь для усиления выражения чувств (не важно — гнева или радости). Вынесение сакрального за границы «чистого» пространства (молитвенного текста, текста книжного, пространства храма), упоминание священных образов «всуе» приводит к их «опрощению» и огрублению, и тогда в этой «низовой» сфере сакральное превращается в свои противоположности: «смеховое» или кощунственное, «телесное» или «черное», демоническое.

Некоторые «кощунственные речи» или поругания святыни невозможно правильно оценить вне мифологии богоотступничества и представлений о «черной» магии — тогда, когда хула на святое при-

⁶³ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1850. Л. 4–4 об.

⁶⁴ Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 8. Д. 497. 1748 г. Л. 1–4. В другом варианте слова Лукьяна Фролова звучат так: «Не помилуй-де меня Никола милостивой — триста ему туров [это слово скверно], если меня так погонят без одежды».

⁶⁵ Ср.: *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. С. 22–43.

водит не к безбожию, а к обращению к силам ада и ритуальному попиранию священного⁶⁶ (вспомним описанные случаи переворачивания иконы, наступания на крест богоотступниками). Этот аспект богохульства был рано на Западе оценен инквизицией, причислявшей богохульников к еретикам, одержимым бесами, и к их осуждению вместе с ведьмами⁶⁷. Что же в России?

Солдат Михайла Лебедев в 1749 г. рассказал, что неоднократно был бит командирами и просил Бога избавить его от мучения, но помощи не получал. «Чего ради он и хулил имя Божие трилетно и хотел, ежели того мучения избавлен будет, написать своею рукою и дать на себя дьяволу обязательство, токмо того обязательства не писал и не давал и в том просил прощения». Кроме того, хуля Бога, разбил икону с 2-мя ликами, разбив надвое, под печь кинул со словами, «что это не Бог (!), нисколько ево, Лебедева, от бедствия не милует, и что ему молиться лучше чорту»⁶⁸.

В 1739 г. на Красноярских заводах произошла ссора между солдатом Антипом Барабановым и разночинцем Иваном Пытиным. Пытин сказал: «Можно ли так лгать, скинь крест и надень лапоть». А Барабанов, показав, что креста на нем нет, произнес: «Мне-де креста не надобно, я его чертом ставлю». Красноярское горное начальство предложило Барабанова казнить, но Синод, разобравшись и не обнаружив богоотступничества и ереси, установил лишь телесное наказание и ссылку в «монастырские труды» для исправления⁶⁹.

В 1755 г. был осужден за богохульство солдат Ефим Голубков, который в споре во время карточной игры на слова: «...тебя черт» — ответил: «А тебя Бог...» [отточием мы заменяем матерные слова. — Е. С.]. Ругатели-картежники были наказаны плетью и возвращены в свой гарнизон⁷⁰.

В 1756 г., когда часовой стал унимать бранившихся колодников словами: «Добрые-де люди хлеба не ядят, а Богу молятся», — колодник Макар Воробьев выговорил: «Разве-де черту молятся, черт у них бог-от»⁷¹.

⁶⁶ О связи анти-поведения с темой сакрального см.: Успенский Б. А. Анти-поведение в культуре Древней Руси // Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 460–476.

⁶⁷ Cabantous A. Histoire du blasphème en Occident. P. 47–56. О магическом, демоническом аспекте экспрессивной фразеологии писал и Б. А. Успенский (Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. С. 64).

⁶⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 30. Д. 136.

⁶⁹ Там же. Оп. 21. Д. 353.

⁷⁰ Там же. Оп. 21. Д. 1673.

⁷¹ Там же. Оп. 37. Д. 350. Л. 25.

В 1751 г. к каторжнику Сидору Базимову, рисовавшему на бумаге образ архангела Михаила, подошел каторжник Федосей Сергеев и сказал: «Что-де ты за черта, гр-ну мать (выговоря то по-соромски, прямо) пишешь?» Обоих каторжников препроводили в Тайную канцелярию, затем в Синод, а затем для окончания и решения петербургскому епископу Сильвестру⁷².

Есть и другие примеры речей богохульников, в которых вслед за хулой на Всевышнего появлялось обращение к нечистой силе. К примеру, в 1735 г. в Суздальской епархии в городе Юрьеве Польском пьяные поп и протопоп, по показаниям многих свидетелей, неоднократно поминали нечистого. Поп Василий говорил в церкви дьякону: «Я-де чайл, что архиерей прислал к нам диакона, ан-де товож диавола»; а протопоп Григорий во время службы призвал к себе воеводу и стал его спрашивать: «Кому петь молебен — черту или Богородице?»⁷³.

В 1764 г. в ссоре двух коломенских священников прозвучали очень похожие слова: «Ты бес, а не поп, да и такой же-де тебя бес и в попы ставил»⁷⁴.

В отличие от солдата Михайлы Лебедева поп и протопоп — не богоотступники, в их речи соединение священного и отреченного имеет скорее характер словесной игры, той «игры», которая доставляла удовольствие читателям разнообразных «смеховых» текстов.

⁷² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1446; РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 160.

⁷³ Поп и протопоп, лишённые священства, были закованы в кандалы и отосланы в Тайную канцелярию (РГИА. Ф. 796. Оп. 16. Д. 272).

⁷⁴ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Пг., 1914. Т. 50. 1770 г. Стб. 420 (РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 322).

В начале марта 1757 г. поп Кастьской волости Ярославского уезда Никита Павлов подал донос в Ростовскую духовную консисторию, указав, что среди церковных книг в качестве закладок им были найдены «сумнительные писма», в которых, «как церкви божиш, так и всякому священническому чину поносителства»¹. «Письма» оказались написанными рукой дьячка церкви Архангела Михаила, что на Касте-реке, Якова Трофимова и содержали такие «поносителства» с упоминанием попов различных приходов Российской империи:

«Наемныя попы то троецкия,
Из церкви на кабак даниловския,
На сестре обвенчать попы барлокския,
За собаками с кадиллом николския попы,
Потайныя молебны предотеченския,
На столбах коло[ко?]лня в Богородском селе, что на Коныше реке,
У хорошева пива молебны петь — попы архангельския,
Ехали попы и со дьяканами,
Молебны часы на дровнях волокли,
А большую обедню под полсью везли
[Возможно, здесь при переписке утрачен фрагмент. — Е. С.] — поп
турыборовскоя,
Лытка мяса пропить — поп тутановскоя,
Позвоня, не певши, из церкви ити — колгоморовския,
Репой торговать — попы пергольския (?),
С колоколни срать — то рожественския,
Воскресенския попы — в наймах походить» (л. 13–14 об.).

Кроме этих виршей у Якова Трофимова были найдены список апокрифа «Сон Богородицы», выписки о бороде, а также записка, позволяющая предполагать за дьячком увлечение волшебством².

¹ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 2404. Л. 1.

² Там же. Содержание записки было следующим: «Как поведется в Ярославль, приказала Федосья Андреевна замекнуть о детях ее, от воли ли Господни у нее не стоят или злыми человецы отнять» (л. 15 об.–16).

Яков Трофимов, 57 лет, сын дьячка той же церкви в Кастьской волости, был доставлен в Ростов. После Пасхи 18 апреля 1757 г. он был допрошен и показал: «на дву листках полуосмушнных, на коих значится вначале „ехали попы и со дьяконами.. молебны часы на дровнях волокли“ и протчия священником весьма бесчестныя и ругательныя поношени, как бы для пения, вместо песни... писаны им, Яковом, в малолетстве, быв от роду как лет двенатцети с сказывания на словах жителствующим у него, Якова, в доме отставным солдатом Василием (которой... помре)...; все вышеписанное писано им, Яковом, от сущей простоты ево подлинно, а не для чего иного и за собою волшебства еретичества ворожбы и суеверия никакова он, Яков, не имеет»³. Потом дьячок прибавил, что «письма» эти «лежали в доме ево, Якова, ...без всякого действия, а ничего по ним не чинивал..., раскольникам никогда не даывал» (л. 7), противности не имеет, исповедуется и причащается повсягодно, а крестится троеперстно.

Заслушав дьячка и доносителя, консисторские судьи предложили дьячка Якова Трофимова за «не принадлежащие по ево должности тетрадишки и письмишки» на полгода отправить в труды в Толгский монастырь. Что же касалось «сумнительной» песни («непотребных письмишек»), то ее предлагалось сжечь во избежание соблазна: *«дабы от них [письмишек. — Е. С.] паче чаяния от лежания в консистории не последовало кому такои же блазни»*⁴.

Когда материалы этого дела оказались у ростовского владыки Арсения Мацевича, дело получило продолжение. Владыка, упорно боровшийся за очищение нравов духовенства и паствы его епархии, вероятно, решил с дьячком Кастьской волости разобраться лично. На предложении сжечь листок с «непотребной» песней и сослать Якова в Толгу митрополит начертал: «Быть сему показанному дьячку до рассмотрения на *наших* кирпичных заводах» (л. 28 об.). Так листок случайно и остался в бумагах на «блазнь» консисторских делопроизводителей.

Митрополит Арсений делом дьячка Якова Трофимова, кажется, интересовался серьезно, он изучил все найденные бумаги дьячка и пришел к заключению, что Яков Трофимов врал, уверяя, что письма были писаны им в малолетстве. Аргументация Арсения весьма примечательна: «помянутыя два писма, в коих писаны в первом *безчестные и весьма ругательные священному чину поношени*, во втором *суеверной и баснословной* якобы Сон Пресвятыя Богородицы с суеверным же увещанием (как по свидетельству нашему явилось), писаны

³ Там же. Л. 6–6 об.

⁴ Там же. Л. 28 об.

немалолетною рукою, но знатно в совершенном уже ево, дьячка, возрасте, ибо во оных руки ево, дьячка, с нынешним... во всем видится сходно. Естли подлинно те писма писаны были, как он дьячек показал, в малолетстве... — не толко не потлели, но по большой части имеют на себе вид новости...» Завершил свои рассуждения владыка указанием отлучить дьячка Якова от причта, отправить «в труды» в Толгский монастырь, а затем для светского наказания — в Ярославскую провинциальную канцелярию.

Дело ярославского дьячка служит замечательным дополнением к известным в настоящее время материалам о распространении «смеховых» текстов и «пародий» в XVII–XVIII вв. Не меньший интерес представляет и текст «Песни о попах» — еще один пример «неполезной литературы», к которой относятся хорошо известные «Служба кабаку», «Калязинская челобитная», «Сказание о бражнике» и т. д.⁵ В ярославской «песне» есть образы, вполне достойные лучших памятников этого жанра; к примеру: «Ехали попы и со дьяканами, молебны часы на дровнях волокли, а большую обедню под полсью везли...», или рефреном проходящие места о бражничестве: «У хорошева пива молебны петь попы архангельския... Из церкви на кабак даниловския...» Топонимы же, попавшие в «песню», — Тура Боровская, река Коныша, Колмогоры (Холмогоры) — заставляют предположить, что песня имела хождение и за пределами ростово-ярославских земель⁶.

В середине XVIII в. листок со «смешным» текстом про попов послужил основанием для наказания дьячка, ибо был признан и приходским попом, и митрополитом ростовским как «поносительный» для церкви и для «священнического чину». Имел ли такой текст действительно *кощунственный* смысл для тех, кто его сочинял, переписывал, хранил?

Известно, что у исследователей отсутствует единство мнений в оценке памятников «демократической сатиры», содержащих пародии на богослужебные, учительные, житийные тексты, монастыр-

⁵ См., например: Русская демократическая сатира XVII в. / Подгот. текстов, статья и комментарии В. П. Адриановой-Перетц. М., 1977; Малэк Э. (*Malek E.*) «Неполезное чтение» в России XVII–XVIII веков. Warszawa; Lodź, 1992.

⁶ По мнению Э. Малэк, взявшей на себя труд познакомиться с данным исследованием в рукописи, поносительное письмо по своей поэтике сходно с Повестью о дамах и прекрасных девицах (*Malek E.* «Неполезное чтение» в России XVII–XVIII веков. С. 109–110) и с присловиями о жителях различных городов (*Лихачев Д. С., Панченко А. М., Попырко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 283–285; *Зеленый Д. К.* Великоорусские присловия как материал для этнографии // *Зеленый Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 38–58), а наличие в тексте оксюморонов сближает его с жанром небылиц.

ские порядки и т. п., как нет и общепринятой оценки смысла кощунственного осмеяния в культуре России XVII–XVIII вв. Одни трактуют некоторые фольклорные памятники и произведения «демократической сатиры» как «антицерковные» и «антиклерикальные», в которых сознательно высмеиваются многие важные догматы христианской веры, святые и т. д.⁷ Оспаривая подобное понимание «средневековой пародии», Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, Н. В. Поньрко отметили, что в XVII в. в России пародии на молитвы и церковную службу были широко распространены и не казались богохульными, а такие известные памятники русской литературы XVII в., как «Служба кабаку» и «Калязинская челобитная», «могли в XVII в. рекомендоваться благочестивому читателю и считались „полезными“»⁸. «Смех в данном случае направлен не на другое произведение, как в пародиях нового времени, а на то самое, которое читает или слушает воспринимающий его. Это типичный для средневековья „смех над самим собой“»⁹. Вместе с тем, по мнению тех же авторов, в XVIII в. средневековое понимание пародии нарушается¹⁰, знаменательным становится в предисловии к «Службе кабаку» предостережение читателю, который «увеселительное... возомнит... применить к кощунству»¹¹.

Неясность в определении границ между «увеселительным» и «кощунственным» приводит исследователей зачастую к излишне прямолинейным интерпретациям словесного творчества современников петровских реформ. Так, включение Феофаном Прокоповичем в проповедь анекдотов-«прикладов», заимствованных из польской литературной традиции, содержащих скрытую цитату из Писания, современные авторы определяют как пример «пародийного кощунства»¹². Равно и тексты, созданные Петром в связи с Всешутей-

⁷ Пушкарев Л. Н. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII в. Очерки истории. М., 1982. С. 124. Аналогичную точку зрения высказывают Л. Л. Короткая (*Короткая Л. Л. На путях к атеизму: Антицерковная традиция в древнерусской литературе. Минск, 1971. С. 188–194*) и М. М. Персиц (*Персиц М. М. Из истории народного свободомыслия в России. Дела «о богохульстве» в первой половине XVIII в. (К истории мысли и быта) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. Вып. 1. С. 139*).

⁸ Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 20.

⁹ Там же. С. 14.

¹⁰ Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский в качестве «рубжа» называют петровское время (*Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 158*).

¹¹ Русская демократическая сатира XVII в. С. 157.

¹² Николаев С. И. Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996. С. 61; Панченко А. М. О смене писательского типа в петровскую эпоху // XVIII век. Л., 1974. Сб. 9. С. 127.

ским собором, В. М. Живов характеризует однозначно как «кощунственные по содержанию и противоцерковные по функции»¹³.

Материалы судебно-следственных документов XVIII в.¹⁴, содержащие рассуждения следователей и читателей о произведениях «смеховой литературы», могут стать ключом для ответа на вопрос, когда и как менялось восприятие «кощунственного» и «смехового» и где лежит граница между допустимым к увеселению и оскорбляющим веру.

Примечательны в этой связи следственные дела о переписывании самого значительного произведения круга «смеховой пародии» на церковную службу — «Праздника кабацких ярыжек», или «Службы кабаку»¹⁵. Первое из известных дел датируется 1726–1729 гг.¹⁶.

В 1726 г. устюжский купец Михаил Новосельцев подал доношение в Преображенский приказ, обвиняя монаха, а в прошлом игумена одного из устюжских монастырей Иоасафа Кокорина в воровстве. В доношении Новосельцев указал также, что «присмотрел» у Иоасафа «книжицу, в которой написано празднество кабацкое с вечернею и с стихеры, у которого приложены якобы и паремии, в которых писано отменного, мерскаго, сквернаго жития чтение и другое многое непотребство, из чего признаваецца в немалую противность закону христианскому».

При обыске указанная «книжица» в пожитках Иоасафа была обнаружена и вместе с делом в 1727 г. оказалась в Московской Синодальной конторе. Вот что о ней в расспросе говорил сам Иоасаф Кокорин:

«Десять тетраток скорописных в восьмуху шалберные, в которых написано празднество в неподобных местах на кабаках о пьяницах, дал ему, игумену, списать устюжанин Иван Игумнов, который стоит в Москве в Китае на Певческой улице для посмеху пьяницам, а сказал такие-де шалберные тетрати продают в Москве на Спасском мосту, а кто продает, того не сказал, а он не спросил, и с тех тетратей стал было он списывать для смеху пьяницам, который список ево, игуменской, руки взят с теми ж тетрати, а держал их

¹³ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. С. 126.

¹⁴ Материалы такого рода довольно редкие, нам известно не более двух десятков дел, возбужденных по обвинениям в кощунственном осмеянии.

¹⁵ О самом произведении см.: Бобров А. Г., Сапожникова О. С. Служба кабаку // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. Ч. 3. С. 478–479.

¹⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 10. Д. 229. Л. 32. Подробнее об этом деле см.: Смелянская Е. Б. К вопросу о народной смеховой культуре (Следственное дело о «Службе кабаку» в комплексе документов о богохульстве и кощунстве) // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 435–438.

при себе спроста, а ничего по ней не действовал и подлинно их не читал» (л. 30 об.).

Чуть позже Иоасаф уточнит, что Игумнов купил те тетради на Спасском мосту у старца Чудова монастыря Герасима Клосного:

«И того ж марта 10 дня [1727 г.] вышепоказанной старец Герасим Клосной сыскан и допрашиван, а в допросе сказал, вышепоказанную-де о пьяных тетрадь устюжанину Ивану Игумнову он продал, а взял за нее 12 алтын, и та тетрадь писма руки ево, Герасимовой, а списывал-де он ту тетрадь с тетраток же у безместного попа Ивана Акиндинова, а кто-де те тетратки сочинил, он, Герасим, не знает. К сему допросу больничные чудовские церкви конархист иеродьякон Герасим белоградец руку приложил» (л. 128 об., 129).

Поп Иван Анкидинов также был пойман, допрошен и сознался, что «тетратки» Герасиму давал, «а те-де тетратки принес к нему попу в дом вотчинной конторы копейист Павел Телегин. И те тетратки вынял из кармана и показал ему, попу, и он-де, поп, усмотря, что они шалберные, и просил-де ево, чтоб дал ему, попу, прочесть». Но взяв, Иван Анкидинов якобы не читал, а только дал списать старцу Герасиму Клосному. Сам якобы не знает, что в тех «тетратках», вернул их копиисту, который уже умер (л. 129 об.).

По приговору Московской дикастерии от 8 марта 1727 г. за держание «тетрати *шалберныя* празднеству о пьяных, которыя к народу *непотребная, но к соблазну явилась*», Иоасаф Кокорин, Герасим Клосной и Иван Анкидинов были наказаны плетьюми (л. 50–51).

Дело, однако, на этом не кончилось, и «тетрати шалберные» (которые могли бы стать четвертым и вторым по древности списком «Службы кабаку» после изданных В. П. Адриановой-Перетц) из дела странным образом вместе с рядом других компрометирующих Иоасафа Кокорина документов исчезли. Об этом и доносил в 1729 г. в Синод все тот же купец Михаил Новосельцев, снова акцентируя внимание синодальных членов на «противность закону христианскому», содержащуюся в «Службе кабаку», и на то, что переписывал ее Кокорин, очевидно, «для разсеяния в народ непотребства» (л. 139). Синод поднял дело, и только благодаря этому до нас дошли расспросные речи и несколько отрывков самого памятника в списках периода следствия (л. 46).

В 1756 г., почти тогда, когда митрополит Арсений Мацеевич изучал дело кастьского дьячка Якова Трофимова, «Служба кабаку» снова послужила основанием для доноса и возбуждения следствия против духовного лица — нижнетагильского священника Дмитрия Лапина. В Тобольской духовной консистории (которой, между прочим, в 1741–1742 гг. руководил Арсений Мацеевич) нижнетагильский за-

водской приказчик Мирон Попов назвал «Службу кабаку» «кощунственной», ссылаясь «прямо на первую главу петровского Воинского артикула, по которой виновные в богохульстве подлежали смертной казни», и в приговоре обвинение в кощунстве было сохранено¹⁷. И в деле 1756 г., как ранее в деле 1726–1729 гг., обвиняемый священнослужитель Дмитрий Лапин оправдывался, что по списку «Службы кабаку» он не только «никакова... кощунства не чинил», но «копию списал для одного пьяницам посмеяния»¹⁸, его же обвинители видели в произведении и «диавольское», и «службе божией и слову... поношение»¹⁹.

Сравнение двух следственных дел о «Службе кабаку», проделанное Е. К. Ромодановской, уже дало основание сделать вывод о том, что произведение и в XVIII в. продолжало иметь успех, в первую очередь у представителей низшего духовенства²⁰. Сомнительно, однако, что переписчики и читатели из этой среды искали в «Службе кабаку» «противность закону христианскому». Думаю, что в своих показаниях они не лукавили, называя произведение «шалберным», читай «смеховым» («пьяным посмеяние»). Более того, именно представители церковного причта должны были особенно остро чувствовать и воспринимать ту сложную *словесную игру*, которая и составляет смысл «смехового» пародирования церковного текста²¹. Точно так же, вероятно, «Песня про попов», переписанная ярославским дьячком в 1750-х гг., должна была быть особенно смешной для членов церковного клира, потешавшихся

¹⁷ Ромодановская Е. К. Служба кабаку перед церковным судом XVIII века // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 191. Об этом деле см. также: Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 187–189.

¹⁸ Ромодановская Е. К. Служба кабаку перед церковным судом. С. 195.

¹⁹ Там же. С. 193.

²⁰ Там же. С. 190–191.

²¹ Очевидно, что для восприятия всех нюансов «смехового» эффекта «Службы кабаку» читатель должен был быть знаком не только с кругом текстов всedневных и праздничных служб (службы мученику), но и церковно-учительной литературы. По наблюдениям О. С. Сапожниковой (Стафеевой, Финченко), «повествование в Службе кабаку ведется как бы на двух языках: на языке христианского проповедника... и на языке представителя народной культуры» (Стафеева О. С. Народная обрядовая символика и мифологические представления в поэтике «Службы кабаку» // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 133–140; Финченко О. С. «Служба кабаку» и традиции учительной литературы (к постановке проблемы) // Источники по истории народной культуры Севера. Межвузовский сборник. Сыктывкар, 1991. С. 42–47.

над поповскими «слабостями» или занятиями «не по чину»: в песне поминаются попы, служащие «потайны молебны» или венчающие без учета степеней родства, что предполагало обычно большую мзду («На сестре обвенчать попы барлокския»), попы ленивые («Позвоня, не певши, из церкви ити»), «колгоморовския» попы, торгующие репой, или работающие по найму попы «троецкия» и «воскресенския».

Похоже, что к преданным ценителям смеховых текстов принадлежал и коломенский поп Яков Тимофеев, попавший под следствие в 1770 г. Во время обыска у него были обнаружены, кроме апокрифов («Сна Богородицы», «Иерусалимского свитка», «Беседы трех святителей», «Сказания о днях добрых и злых», «Жития Андрея Критского»²²), «Травника» с заговорами, гаданий «с употреблением Божеского имени и царя Давида, весьма суеверных», популярных повестей («О царе Аггее», «О Куре и Лисице», «О суде Шемякином»), и «три песни непотребного содержания и разныя баснословныя и легкомысленныя неприличныя священнику сказки»²³.

Таким образом, в делах о «Службе кабаку» и в деле о «Песне», переписанной кастьским дячком, мы в реальности столкнулись с двояким отношением в русском обществе XVIII в. к «смеховой литературе». Одни, и среди них оказались доносчики, синодальные и консисторские судьи, воспринимали смех в соответствии с культурной традицией нового времени как *осмеяние* какого-то объекта. Другие же, понесшие наказания, более разделяли представления средневековой «смеховой культуры»²⁴. И при этом последних, видимо, было немало.

Так, очевидно, что «смеховой» была выходка иеромонаха костромского Ипатьевского монастыря Федора Чернышева. Он обвинялся в том, что в 1734 г., придя с крестом на Пасху в дом к воеводе Колчегрину, во время пения пасхального ирмоса «Светися, светися» пел: «Ты, воевода, в новой шубе обновися, половина

²² «Житие Андрея Критского» было определено при обыске как «весьма ложное якобы слышанное от голубей речи о рождении его, и будто он отца убил и мать возьмет в жену, растлит в монастыре триста старц плотским похотением и прочия бредни на трех с половиною листах» (Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Пг., 1914. Т. 50. 1770 г. Стб. 416–417).

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 51. Д. 322.

²⁴ Дополнительные аргументы в пользу специфики смехового, карнавального пародирования церковных текстов и обрядов в Средневековье см.: *Рутин М. Ю.* Народная культура Германии: Позднее средневековье и Возрождение. М., 1996. С. 24–26.

ипацкая, а другая посацкая»²⁵. Рассерженный воевода не пожелал понять сей поступок как «шалберный» и донес на Чернышева за «кошунство»²⁶.

Похожее, вероятно, приключилось и в Сызрани в 1760 г., когда во время ектеньи, дойдя до чтения императорского титула, дьякон и пономарь «производили между собою смехотворное кошунство» (в чем это кошунство заключалось — из дела остается неясным²⁷, так как конца дела не сохранилось). На этот раз поведение клириков показалось кошунственным прихожанам их Троицкой церкви, и они донесли в Тайную канцелярию, жалуясь на пьянство и непотребное поведение дьякона и пономаря²⁸.

Нередко в следственных делах упоминаются поговорки, сказки, прибаутки, достаточно вольно, а порою и непристойно интерпретирующие жития святых, тексты молитв. Их бытование, на наш взгляд,

²⁵ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 192. 1734 г. Дело впервые было опубликовано А. А. Титовым (Дела XVIII века. III. Сатирик в рясе // Русский архив. 1902. № 11. С. 409).

²⁶ Посещение прихожан с иконами на Светлой неделе имело тяжелые последствия и для хмельного нижнеомовского священника Кузьмы Дмитриева. В 1783 г. его обвинили в кошунстве и богохульстве, лишили священства и отправили в труды и для покаяния в монастырь. Вина Кузьмы Дмитриева состояла в том, что «в понедельник о Святой недели, когда пели с честным крестом и образом Богоматери в обывательских домах молебны, и окончив оной у однодворца Карпа Минаева сына Селина, вынесли образ Богоматери в сени, то-де он, Дмитриев, начал в избе плясать, а как бывшей у него, Селина, в доме того села однодворец Зот Кондратьев сын Быков стал ему говорить: Нехорошо, батюшка, так делаешь, потому что образ Богоматери в сенях стоит, — то он, Дмитриев, сказал хулительныя о Богоматери слова...». Священник признавался только в том, что по пьянству ничего не помнит (РГИА. Ф. 796. Оп. 66. Д. 295).

²⁷ В похожем деле оговорка священника во время службы также была воспринята как «кошунственная» с политическим подтекстом: непристойность заключалась в том, что на погребении крестьянина 3 июня 1743 г. поп Галицкого уезда Федор Васильев, по его словам, «в беспамятельстве по шестой песни на ектении воспоминул» императрицу Елизавету Петровну и здравствующего архиепископа Иосифа «за упокой» (л. 2 об.). Сослуживавшие попу церковники говорили, «что он не то читает, и не пели, и он, поп, не остановился...». Потом, когда попа взяли за руку, он «зашетался и ничего не говорил с полчетверти часа, а потом стал читать о единомумершем Стефане съизнова и окончал» (л. 3). Допросили свидетелей — священники и дьячок подтвердили, что кроме них на погребении был только отец покойного крестьянин Тимофей Никитин, который ничего не заметил, ибо «при великом своем вопле плакал» (л. 6). Попа наказали плетью и на 2 месяца сослали в труды монастырские, однако священства не лишили и позволили вернуться служить на старый приход, указав, чтоб «впредь в священнослужении и говорении ектеньи поступал по церковному чиноположению со всякою от проговорки осторожностью, буде же какое на него находит затмение, то б оное лучше отправлял, смотря по Служебнику» (л. 9) (РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 132).

²⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1980.

также свидетельствует о сохранении архаической традиции «смеха над самим собой»²⁹. Например, в 1744 г. *смех* вызвала у колодника Василия Маркелова оговорка колодника Саввы Кокорина (выговаривавшего из-за заикания вместо «Христа ради» непристойность). Маркелов растрезвонил об этом повсюду и чуть не поплатился жизнью, ибо Синод считал, что Маркелов «такое богохульство вымыслил из особливо злого и безсовестного сердца своего»³⁰.

Похоже, что среди арестантов богохульные рассказы пользовались успехом. В 1747 г. под Рождество арестант-убийца Семен Холодов рассказывал в пьяном виде для «красного словца» о богохульстве такое: якобы в его селе перед Пасхой мужик икону снимал и венником бил, говоря «Какой Бог!», а в праздник Ильи-пророка плел лапти и праздники, а также солнце, ветер, месяц и звезды ругал матерно. Протрезвев, Холодов ни имени богохульника, ни губернии не назвал. За свои рассказы Холодов был наказан «кнутом нещадно»³¹.

В 1762 г. Московская Синодальная контора узнала, что над кощунственными рассказами смеются и в Синодальной типографии: типографский тередорщик донес, что типографские батырщики «в смех между собою говорили, что будто бы святитель Димитрий Ростовский чудотворец приехал в Москву жениться»³².

Крайнее смеховое снижение сакрального до низменного мы можем наблюдать также в деле о произнесении крестьянкой Анной Афанасьевой «богохульной» поговорки: «Грех такой стался, что сам бог усра...ся»³³. Анна Афанасьева, осужденная за *богохульство*, была в 1760 г. бита батогами — весьма мягкое наказание для такого вида преступлений.

В 1750 г. Тайная канцелярия занималась делом о «кощунственной» сказке, поведенной арестантом, в прошлом драгуном Власом Козловым. Козлов рассказал ехавшим с ним колодникам о том, как Христос и Никола встретили на пути крестьянина, трудившегося в поле, обратившись к нему со словами: «Бог в помощь! Что ты се-

²⁹ Ср.: *Пронн В. Я.* Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре. М., 1999; *Farrell D. E.* Laughter Transformed: the Shift from Medieval to Enlightenment Humor in Russian Popular Prints // *Russia and the World of the Eighteenth Century*. Columbus, 1988. P. 157–176; *Idem.* Medieval Popular Humor in Russian Eighteenth Century *Lubki* // *Slavic Review*. 1991. Vol. 50. № 3. P. 551–565.

³⁰ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 980; РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 576.

³¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1202.

³² Там же. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 162. 1762 г.

³³ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1931. 1760 г.

ешь?» — и получили непристойный ответ. Крестьянин за это был наказан: «Коли ты туры сеешь и мне (т. е. Христу. — Е. С.) сулишь, туры бы у тебя и родились!»³⁴. Рассказчик — арестант Козлов — был обвинен в *богохульстве*, ему выдрали ноздри, высекли и вернули на Нерчинские рудники.

Все эти непристойные «кошуны», рожденные в «атмосфере фольклорности»³⁵, сопровождает амбивалентное к ним отношение: доносители стремятся придать им значение «кошунственности», «измерить» их мерками культуры религиозной (чей образный строй и используют исполнители-обвиняемые), хотя, вероятно, в определенных обстоятельствах сами не чураются «громко смеяться» над фривольными речевыми конструкциями. Другая же часть слушателей соотносит подобные речи только с «совершенно особыми нормами морали», допустимыми для лубка, балагана, определенных календарных циклов. По замечанию Ю. М. Лотмана, сделанному на основании изучения лубочных листов, «фривольная тематика, воспринимаясь аудиторией именно как запрещенная в других условиях, способствует переключению ее в игровое поведение, подобно тому, как трагическое поведение для того, чтобы перевести аудиторию в состояние активной деятельности, требует религиозного чувства». По их понятиям, вокруг смехового действия (так же как и вокруг религиозного ритуала!) очерчивается круг, и присущие этому действию «нормы морали» не распространяются на «внележащий обыденный мир», а потому не могут как-либо нарушить и сакральную сферу³⁶.

Еще один важный, но пока недостаточно изученный аспект народной культуры — *игра с сакральным*³⁷. Эта *игра* существовала и в словесной, и в ритуальной формах, она, так же как и «смеховая сло-

³⁴ Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1376. 1750 г. Полностью сказку с близкой завязкой см.: Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862. М., 1997. С. 72–77.

³⁵ Лотман Ю. М. Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 248.

³⁶ Там же. С. 254, 255.

³⁷ Хейзинга Й. *Homo ludens*. М., 1992. Близкий смысл имела и «игра в царя», «игра в игумена» и т. п. См.: Полосин И. И. «Игра в царя» (отголоски смуты в московском быту XVII в.) // Известия Тверского педагогического института. Тверь, 1928. Вып. 1; Лукин П. В. Народные представления о государственной власти в России XVII в. М., 2000. С. 163–168; Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб., 2001. С. 341–352; Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000. С. 272–296.

весность», имела и *допустимые*, и безусловно *запретные* выражения. Очевидно, что *допускалась* ритуальная игра только в определенные ей временные циклы и в определенном для нее пространстве³⁸. Если она нарушала это традиционное пространство и ритуальную заданность, то становилась кощунственной, творящей *соблазн*, наказуемой как преступление. Так, в 1743–1769 гг. более пятнадцати лет Синод никак не мог принять решения по делу о... крещении совенка. Доносчик, некий Трофим Слепцов, сочинил историю, обвинив поручика Федора Бельского в том, что тот в г. Темникове в 1742 г., взяв у детей совенка, этого совенка при попе и протопопе погружал в воду в три погружения во имя Отца и Сына и Св. Духа, а потом, как ребенка, отдал хозяйке. В конечном итоге Синод признал донос вымышленным и Трофиму Слепцову за опасное сочинительство установил на полгода епитимью и оплату судебных издержек³⁹.

Определенным аналогом *игры с сакральным* была и *игра с демоническим*. Почти в то же время, что и дело Трофима Слепцова, в 1743–1745 гг. Синод рассматривал случай *недопустимой игры*, «затейного народного обмана» — на этот раз в устюжской деревне Собачья Гора разыгрывали шалости нечистой силы. Дело началось с доноса приходского священника в Великий Устюг о том, что в доме вдовы устюжского крестьянина Ирины Коневой появился невидимый нечистый дух, говорит человеческим голосом и проказничает. В «напущении нечести» крестьяне обвинили рассыльщика Сакулина, который якобы озлобился на деревню за то, что там ему не дали выпить пива. Сакулин был за волшебство схвачен, но в допросе не признавался, что знает с чертом. На слух о нечистой силе в деревню съехались окрестные крестьяне⁴⁰, но «наваждение» прекратилось только после того, как архимандрит близлежащего монастыря отслужил молебен. «Дух» на поверку оказался выдумкой самой Ирины Коневой и четырех крестьян, которые подговорили детей пугать народ

³⁸ Например см.: *Попырко Н. В.* Святочный и масленичный смех // *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Попырко Н. В.* Смех в Древней Руси. С. 154–202; *Проблемы поэтики и истории литературы* [Сборник в честь М. М. Бахтина]. Саранск, 1973; *Иалева Л.* Ряженые в русской традиционной культуре. СПб., 1994; *Морозов И. А.* Игры народные; *Левкиевская Е. Е.* Игры при покойнике // *Славянские древности*. М., 1999. Т. 2. С. 380–388.

³⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 17.

⁴⁰ Отметим, что в Великом Устюге и его окрестностях слухи об очередной жертве, одержимой нечистой силой, распространялись в XVIII в. нередко, см., например: ГАВО. Ф. 363. Д. 684 (Рапорты о суевериях в Великоустюжской епархии за 1752 г.) или знаменитое Яренское дело 1768 г., потребовавшее высочайшего вмешательства и сенатского определения (ПСЗ–I. Т. 19. № 13427. С. 23–25; а также см.: ч. 1, гл. 9 настоящей книги).

криками из подполья: «Кикимора Дарья Семенова дочь», — бросаться топорами и камнями. Виновники слуха были схвачены и пытаны. Приговор был вынесен сравнительно мягкий только потому, что соседи удостоверили: других «вредительных приключений» этими крестьянами не чинилось. Потому «выдумщики»-крестьяне были наказаны кнутом, а дети биты батогами.

Примечательно, что в приговоре «игра» в кикимору была названа «затейным народным обманом», влекущим за собой *соблазны* («за такое злодейство, от чего происходили народные соблазны») ⁴¹. И тут справедливо вспомнить замечание Ф. И. Буслаева о том, что на рубеже XVII–XVIII вв. образ беса приобретает «элемент сатиры и насмешки», в народных действиях, картинках и фольклоре ему придаются черты комического ⁴².

Впрочем, оба вида игры — с сакральным и с демоническим — получили одинаковые оценки синодальной власти как творящие соблазн.

Во всех описанных случаях смех путем огрубления, казалось бы, оказывает разрушающее действие на знаковую систему, созданную традицией, на *религиозность православного христианина*. Однако вряд ли мы вправе относить все подобные преступления к *антицерковной* сфере. «Снижение» сакральных образов до груботелесных, своеобразная система оценок и восприятия как священного, так и кощунственного и смехового — это черты, типичные для народной *религиозности* Средневековья и раннего Нового времени. Вместе с тем с конца XVII столетия в России не только рождается новая культура с иной системой оценок, вкусов, взглядов — зарождаются и новые типы религиозности (в рационалистических исканиях просвещенной элиты, в зарождающемся сектантстве, в мистических течениях внутри православия и т. д.).

Следует отметить, что начавшаяся в петровское время «реформа веселья» в последующие десятилетия порождала и другие своеобразные инверсии смехового — кощунственного. Новые формы смеховой игры разрушали, казалось бы, не только культурные стереотипы, но и социальные перегородки: «проводя секуляризацию, Петр намеревался внушить мысль, что веселиться можно всем, и внушал ее личным примером» ⁴³. Между тем принятие обществом разрешенной для секуляризирующейся культуры игры не было безоглядным.

⁴¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335.

⁴² Буслаев Ф. И. Бес: к истории московских нравов XVII века. СПб., 1881.

⁴³ См.: Папченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. М., 1984. С. 131.

Кошунственными продолжали считать нарушения поведенческих норм, принятых для духовных лиц. Перечисляя *преступления* архимандрита курского Знаменского монастыря Митрофана Шеинкова, монастырские крестьяне (вероятно, не без влияния образов «смеховой» литературы, произведений типа Калязинской челобитной) писали о том, что архимандрит ездил «часу в третьем ночи» к женкам, устраивал «банкеты»: «и на тех ево забавных банкетах... тогда бывают игры в гутки и в *скрытки*, и при том скачка и пляска, и с той забавы приезжая, с мельницы, по утрам в монастыре он, архимандрит, паритца в бане, а пар подают ему медом», «для потехи своей зделал высокой деревянной столп с колесом и при том столпе имеет медведя, которой у него по столпу лазит на колесо»⁴⁴. Следствие велось долго, и архимандрит сумел оправдаться.

Еще один клирик, уже упоминавшийся в главе о колдовстве дьячок ярославского села Вышеславского Федор Стефанов, вероятно, вообще не видел ничего кошунственного в праздничном *увеселении*: Федор Стефанов возжелал (как на «банкетах» у курского игумена) играть на скрипке (!). Безусловно, многое переменялось в культуре к последней четверти XVIII в., но «скрипица» у дьячка (даже не у дьякона и не у священника!) осталась поводом для обвинения. Приговор по делу Федора Стефанова 1776 г. содержал следующее определение Ростовской консистории: «он же, Федор, показывал, что он умеет играть на скрипице, что також званию ево не соответствует, потому наиболее, что... означенную скрипицу писал привести на праздник святых безсеребренников Козмы и Домиана. В продолжение коего, безсумнительно, имел намерение *представить себя со оною скрипицею на публичное позорище, что всем прописанным выше сего правилам противно*»⁴⁵.

Впрочем, приводя обвинения в адрес архимандрита Митрофана Шеинкова или дьячка Федора Стефанова, не следует упускать и того, что двоякое толкование кошунственного–смехового давало лишней повод для сведения счетов, переноса культурные конфликты в компетенцию институтов сыска. Повод для доноса могли найти и в «скрипице», заказанной к празднику Флора и Лавра, и в оговорках на богослужении. В то же самое время донести могли и по прямо противоположному поводу, ссылаясь все на то же «кошунство»: вот

⁴⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 17. Д. 17. 1736 г. Л. 3–3 об. О крестьянском восстании в селе Смородином, последовавшем за цитируемой жалобой в Синод, см.: *Алефиренко П. К.* Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30–50-е годы XVIII в. М., 1958. С. 198.

⁴⁵ ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Т. 1. Д. 6315. Л. 26 об.–27. 1776 г.

какой казус, например, произошел в 1732 г. в Порхове, когда беглого расстригу монаха, осудившего игру на рожке, самого тут же отправили под караул.

Монах Давид-Иоаким шел с солдатами в городе Порхове в кабак (!) и, увидев мальчика, играющего на рожке, не преминул ханжески заметить: «Детина еще малый, а скоморошеству учится, наперед его один скоморох играл в рожок, да выучился хулить Богородицу» (л. 58 об.). Солдаты спросили, как богохульствовал скоморох, и монах рассказал, что скоморох Гаян хулил Богородицу, называя ее «проклятой и нечистой». Вот тут-то расстрига-ханжа и поплатился, на него донесли, что *он* произносил богохульные речи⁴⁶.

«Мир смеховой антикультуры» в XVIII в. не абстрактно, а уже вполне конкретно, через суровые кары синодальных и светских судей, сталкивался с «миром церковной сверхкультуры»⁴⁷, и в случаях, когда, например, смеховые пародирования службы или песни про попов интерпретировались как «творящие» *вере, «церкви божию, так и всякому священническому чину поносительства»*, мы можем наблюдать столкновение двух культурных традиций, двух типов религиозности⁴⁸.

За XVIII столетие перед следствием прошли десятки (а скорее, даже сотни!) россиян, выказывавших «противные церкви слова и поступки». Обвиняемые происходили из различных социальных слоев и групп; как и в «колдовских делах», среди них была значительна доля клириков — представителей низшего черного и приходского духовенства, разделявшего не только магические поверья, но и прочие прегрешения и увлечения паствы. В основной массе материалы процессов над кощунствующими, поругателями святынь в России позволяют говорить о том, что отношение к священному в сознании «православных россиян» менялось медленно, слабо реагируя на усиливающееся «церковное просвещение» и проповедь. Ругательство святых и святынь продолжало существовать как обратная сторона форм почитания сакрального. В речах и поступках богохульников

⁴⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 13. Д. 263. 1732 г.

⁴⁷ Лихачев Д. С., Папченко А. М., Понырко Н. В. Смех в Древней Руси. С. 39; Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге нового времени. Пути формирования беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 185–186.

⁴⁸ В. М. Живов отмечает, что характерное уже для XIX в. «подчеркивание семиотической значимости любых предметов, касающихся сферы сакрального, оказывается... формой борьбы с секуляризацией русского государства и русского общества. Этим и объясняется педантичное указание на сакральный статус предметов благочестия и на кощунственный характер смешения их с предметами светской культуры» (Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. С. 495).

XVIII в. проявилась общая черта традиционного мышления, в котором абстрактные идеи Бога, добра, зла осознаются лишь в конкретно-чувственных формах. Порой при поминании имени Божия «всуге» современники становились свидетелями крайнего «снижения» священного до груботелесного, кощунственного, смехового, игрового. Примеры различных богохульств и кощунств в России XVIII в. можно множить и множить, но в своем большинстве они будут иллюстрировать специфические черты народного иконопочитания, народного культа святых, архетипического мышления. Исключения составляют, как уже отмечалось, акты кощунства в полемике о вере, вольнодумство «еретиков», осознанные идеи неприятия иконопочитания, церкви или культов святых, креста, мощей.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ЕРЕТИКИ



Ныне и в домех, и на путех, и на тържищих иноцы и мирсьтии и вси сомнятся, вси о вере пытаются, и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отец, но от ерегиков и от отступников Христовых...

Из послания *Иосифа Волоцкого*

Слово ересь в то время имело обширнейшее и часто превратное значение... Страшную ересью являлось нарушение принятого, освященного древностию обычая: оно производило могущественное, тяжелое впечатление, нарушало весь строй жизни, не давало покоя, порывало священную связь с отцами умершими, являлось греховным восстанием против их памяти, против их жизни. При отсутствии духовного простора, при господстве внешнего, формы, при неразвитости духовных, настоящих, самых крепких основ народности, однообразии, сходство внешнего, формы, служили единственной связью между членами общества, членами народа. Эта неразвитость внутренней, духовной народной связи, неразвитость народности вообще производила то, что человек, порвавший внешнюю связь с своим народом, разрывал с ним окончательно...

С. М. Соловьев. История России с древнейших времен. Кн. 5.

«Суеверие» и особенности «народного православия» в XVIII столетии вызвали живую реакцию не только церковных и светских властителей, выражавших свое отношение к народной религиозности проповедями, поучениями, указами, наконец, репрессиями (о которых из-за специфики избранных источников здесь более всего говорится). Своё отношение к «суевериям» выказывали и религиозные вольнодумцы («еретики», неконформисты), сторонники различных течений реформационной мысли. И хотя идеи протестантизма в России не получили столь широкого распространения, как на Западе, они ничуть не менее остро воспринимались окружающими. Критика народного почитания святых и святынь (икон, мощей, креста) со стороны «новоявленных лютеров» и «иконоборцев» предшествовала становлению в России значительных религиозных конфессий реформационного направления.

Судя по всему, и на Западе для главных авторитетов Реформации Лютера и Кальвина борьба с суевериями занимала едва ли не ведущую роль. По наблюдениям Ж. Делюмо, для реформаторов термин «суеверие» значил противоположность настоящей Религии и квалифицировался с сильным оттенком презрения, но никак не дозволенности (особенно у Кальвина), как «простота» «грубых» и «идиотов»¹. По Лютеру, «суеверие» было всем, что уводит человека от прямого почитания Бога, а потому «суеверие» суть «язычество». Кальвин, развивая эти идеи Лютера, особенно ополчился на почитание мощей, астрологию, ведовство и дополнил Лютера по части почитания образов и евхаристии².

В России вряд ли глубоко знали труды Лютера, Кальвина и их учеников против «суеверий», между тем и здесь от критических выступлений по поводу почитания мощей, икон, святых, монашества, обличавших грубые проявления простонародной веры, рождался новый тип религиозности — религиозность «духа и истины», при кото-

¹ Delumeau J. Les réformateurs et la superstition // Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps» (Paris, 24–28 octobre 1972). Paris, 1974. P. 451.

² Ibid. P. 451–487.

рои через новое прочтение и «толкование» Писания простецы доказывали, что «Церковь не в бревнах, а в ребрах».

После осуждения церковью еретиков в России XVI в. интерес в различных слоях русского общества к идеям религиозной Реформации не пропал³. Источники XVII в. упоминают о московском иконоборце Федоре Шиловцеве⁴, новгородце Ивашке Клеопине, о «податливых лютеранской пропаганде» купце Филиппе в Нарве и священнике Иване из нижегородского Воскресенского монастыря и др.⁵. Некоторые исследователи не исключают и влияния реформационных учений на мировоззрение старца Капитона⁶. В первой половине XVIII в. в России были известны несколько десятков вольнодумцев, развивавших критику православных догм с позиций, близких протестантским; во второй половине XVIII — начале XIX в. их идеи нашли развитие в религиозных движениях «духовных христиан»⁷ (прежде всего — духоборцев и молокан), захвативших религиозные чувства уже сотен, а затем и тысяч подданных Российской империи⁸.

Рост антицерковного вольномыслия совпадал в XVIII в. вначале с петровскими преобразованиями, а затем с заявлениями о толерантности Екатерины II, повлиявшими на всю общественную жизнь

³ Правда, П. Н. Милюков предполагал, что едва ли можно думать, что идеи «евангельского и духовного христианства... дошли до XVIII и XIX вв. путем живой, устной передачи» (*Милюков П. Н. Очерки русской культуры. М., 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 105*).

⁴ РГАДА. Ф. 163. Д. 2. 1651 г.

⁵ *Цостаев Д.* Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. Историческое исследование. М., 1890; *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России (период феодализма). М., 1977. С. 105; *Он же.* Русские реформационные движения первой трети XVII в. // *Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag.* Erlagen, 1982. S. 182–218.

⁶ *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 76–81.

⁷ «Духовные христиане» — название, используемое рядом исследователей (П. Г. Рындзюнским, А. И. Клибановым) для обозначения религиозных течений середины XVIII в., предшествовавших институализации духоборцев и молокан. По мнению С. А. Инниковой, такое название искусственное, самоназвание представителей этих сект в XVIII в. — «люди Божьи», «сыны Божьи», в 1780-х гг. наименование «духоборцы» появляется в официальных документах, и только с XIX в. — «молокане» и «духоборцы» приняли свои конфессиональные (*Ишикова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. // *Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки».* Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 39–40).

⁸ *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). М., 1965; *Рындзюнский П. Г.* Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII в. // *Вопросы истории религии и атеизма.* М., 1954. Т. 2. С. 154–193; *Ишикова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. С. 47, 49, 50.

страны и породившими впечатление об ослаблении контроля церкви за умонастроениями российских подданных. Есть немало свидетельств тому, что в молодые годы сам Петр проявлял интерес к Реформации и почтение к личности Лютера⁹, не избежал император и обвинений в «иконоборстве»¹⁰. В 1702 г. вышел указ о свободе вероисповедания, однако он не коснулся, как выяснилось, отечественных вольнодумцев, и их преследование со всей строгостью вели и Патриарший духовный приказ (а с 1722 г. Синод), и Преображенский приказ, и Тайная канцелярия, и другие органы в центре и на местах. В 1767 г. Екатерина в Наказе Уложенной комиссии писала о том, что «гонение человеческие умы раздражает» (ст. 496), и в это время, казалось бы, была готова если не поддержать, то во всяком случае терпеть объявившихся духоборцев. Но уже в начале 1769 г. утвердила решение, подготовленное при участии генерал-прокурора Александра Алексеевича Вяземского, и пятеро явившихся в столицу духоборческих руководителей были отосланы по гарнизонам в военную службу. Не прекратились гонения разного рода «еретиков-иконоборцев» и в последующее время¹¹.

Преследования религиозного вольномыслия сопровождались полемической борьбой, в которой в это время участвовали и крупнейшие церковные писатели, и «простецы». Очевидно, как и в случае с полемикой вокруг раскола, полемика о почитании икон, о «люторской прелести», о церкви и таинствах не только способствовала осмыслению религиозных догм; сама форма религиозных споров часто далеко выходила за рамки ученых богословских диспутов, привнося новые черты в культуру эпохи.

Сетования церковных иерархов на то, что «весьма простые мужики» дерзают толковать Писание¹², мы находим во многих памятниках рубежа XVII–XVIII вв. В «Розыске о раскольнической брынской вере» Димитрий Ростовский пишет: «Откуда и ереси возрастоша, и раздоры, и расколы, яко невежи дерзнуша о вере испытovati и учти... Брыняне же, аще котории и не ведут Писания божественного, обаче мудрых себе быти и правым веры путем шествовати мнятся, и

⁹ Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII вв. М., 1880. С. 134.

¹⁰ См.: Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. С. 140.

¹¹ Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.); Итскова С. А. Русские секты // Русские. М., 1997. С. 722–740.

¹² Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоудны. М., 1847. С. 93.

учительствовати дерзают. А которые в них умеют читати и писати, коим малая некая заря разумения во уме блисну, тии себе в великие богословцы ставят, и учителями веры своея непреодоленными быти горделиво высокоумствуются»¹³.

«Высокоумие» тех, кто «из низшей чреды»¹⁴, «кои маленько губ своих помазали книгочтением»¹⁵, заключалось не только в призывах следовать букве дониконовских церковных установлений; усиливается критическое отношение к самому институту церкви, к проявлениям «внешней» религиозности. В опубликованном в 1709 г. «Розыске» Димитрия Ростовского наряду с различными старообрядческими толками, с христовщиной и субботничеством называются иконоборцы¹⁶. В это же время И. Т. Посошков отводит полемике с «иконоборной ересью» обширную XIII главу «Зеркала очевидного». Против последователей «лютеров и кальвинов» пишут полемические сочинения монах Пафнутий (Олисов), умеренный старообрядец Симеон Моховиков, московский священник Георгий Кириллов, местоблюститель патриаршего престола митрополит Стефан Яворский. В сторону последователей протестантизма С. Яворский бросает тот же упрек, что и Димитрий Ростовский в сторону «невежд расколоучителей», — свободное толкование Священного Писания:

«О лютости времен! О развращения умов! Не нози ли ныне употребляют действия главы, егда делателе сапог от священных писаний мудрствовати не обинуются..., егда художницы, власы бриюции, имуг язык свой, яко бритву изощренну, сечением удес Христовых творящую лещь. Не врачеве ли употребляют действия убийцов, егда... язвы душам правоверных творят. Но откуда сия: от вас, противницы [т. е. лютеране. — *Е. С.*], и к нашим многим сие прииде всегубительство»¹⁷.

Активизация в начале XVIII в. антипротестантской полемики была, несомненно, вызвана усилением иностранных влияний и притоком иноземцев из стран, переживших Реформацию. Однако русская религиозно-полемическая литература этого времени была направлена не столько против иноземцев, сколько против внутренней

¹³ Там же. С. 94.

¹⁴ *Посошков И. Т. Зерцало очевидное. Ред. полная / Изд. А. Царевский. Казань, 1905. Вып. 2. С. 145.*

¹⁵ *Посошков И. Т. Письма И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. Сообщ. В. И. Срезневский // Известия ОРЯС. 1899. Т. 4. Вып. 3–4. С. 1441.*

¹⁶ *Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере... С. 64–66.*

¹⁷ *Стефан Яворский. Камень веры. М., 1728. С. 768–769 (четвертого счета).*

оппозиции. И подтверждения мы находим в судебнo-следственных делах о религиозном вольномыслии.

Тому, как в критике народного иконопочитания, культов святых-заступников, в самостоятельном толковании Священного Писания рождался новый тип «народного христианства», несущий в себе иные религиозные основания и духовные авторитеты, посвящена настоящая часть работы. Из широкого круга проблем истории «религиозного диссидентства» в России XVIII в. — истории многочисленных направлений старообрядчества, хлыстовства, общин менонитов, гернгуттеров и т. д. — мы избрали историю выступлений вольнодумцев, не связанных еще догматами «новой религии», но в своем религиозном критицизме неизбежно затрагивающих важные особенности народной религиозности, народных «суеверий». Возможно, анализ источников XVIII в. о русских еретиках реформационного толка поможет также нащупать основные тенденции развития отечественного *нонконформизма*¹⁸ и приблизиться к пониманию корней некоторых направлений российского сектантства.

Вопрос о характере реформационного вольномыслия, ересей и сект в России XVIII в. неоднократно поднимался в отечественной и зарубежной историографии. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что внимание исследователей всегда было сконцентрировано на весьма ограниченном круге проблем, многие источники никогда не вводились в научный оборот, ограничен и круг персоналий, так или иначе отмеченных в литературе.

Наиболее пристальному изучению подверглась деятельность кружков Дмитрия Тверитинова и Настасьи Зимы; также исследователи не оставили без внимания духовные искания раннего хлыстовства и ересь Прокопия Лупкина, немало сделано для изучения истории и вероучения духоборцев и молокан. Но связи между различными направлениями русского нонконформизма обозначены в большинстве работ произвольно, а проблема возникновения и генезиса идей «духовного христианства» так и не получила единой интерпретации.

Уже первые работы *о деле Тверитинова* и о возникшей в связи с ним религиозной полемике, написанные с церковно-охранительных позиций Ф. А. Терновским¹⁹, возбудили интерес крупных русских

¹⁸ Отдавая отчет в том, что транслитерация английского *non-conformity* выглядит в русском тексте не вполне удачно, считаю, что русские термины «вольнодумство», «вольномыслие», «ересь» также достаточно уязвимы, особенно в контексте XVIII в. Поэтому в дальнейшем термин «нонконформизм» будет употребляться в его англоязычной коннотации.

¹⁹ *Терновский Ф. А.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 4–7; *Он же.* Рожнец духовный и Камень веры. Два полемиче-

ученых. В XVI томе «Истории России...» С. М. Соловьев оценивает процессы над Тверитиновым и Зимой как яркие эпизоды борьбы русской церкви с протестантизмом²⁰. Изучение дела Тверитинова в русле политической и идейной борьбы Петровской эпохи было продолжено и значительно развито Н. С. Тихонравовым²¹. Историческая ценность сочинения Н. С. Тихонравова «Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский» во многом определяется широтой источниковой базы: Тихонравовым впервые вводится в научный оборот «Записка» Л. Ф. Магницкого о деле Тверитинова²², тщательно исследуются архивные материалы и полемические сочинения. Доныне труд Н. С. Тихонравова остается самым серьезным и полным (хотя и незаконченным) исследованием ереси Тверитинова. В 1882 г. вслед за работой Н. С. Тихонравова были изданы основные материалы о деле Тверитинова в серии «Памятники древней письменности».

Издание источников не привело, однако, к дальнейшей разработке проблематики истории религиозного вольномыслия. Интерес исследователей к этой теме вновь стал заметным только с 1960-х гг. В фундаментальной «Истории религиозного сектантства в России» А. И. Клибанов обратился к материалам процесса над кружком Настасьи Зимы²³, а в монографии о народной социальной утопии Клибанов использовал дело Тверитинова для подтверждения вывода о том, что «в идейной атмосфере русского города XVII и начала XVIII в. имела струя социального, философского и религиозного свободомыслия — „глоток воздуха, делавшего свободным“»²⁴. Клибанова интересовали во взглядах Тверитинова прежде всего наличие рационалистических элементов в «критике мировоззрения господствующей церкви»²⁵ и связь с «коммунистическими идеями Квирина Кульмана»²⁶.

ские сочинения против еретиков в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 11. С. 198–218; № 12. С. 267–285.

²⁰ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М., 1993. Кн. 8. Т. 16. С. 537–544, 551, 593.

²¹ Тихонравов Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский // Тихонравов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. 2. С. 156–304.

²² Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882. (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 38).

²³ Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). С. 50–53.

²⁴ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России (период феодализма). М., 1977. С. 109.

²⁵ Там же. С. 107.

²⁶ Там же. С. 189.

Определенный импульс для продолжения исследования ереси Тверитинова был получен после появления статей В. И. Корецкого и И. В. Поздеевой, рассматривавших два современных ереси рукописных сборника.

При изучении полемического Сборника Георгия Кириллова об Ипатии Гангрском В. И. Корецкий сопоставил взгляды вольнодумцев XVIII в. с учением Феодосия Косого XVI в. И это сопоставление привело автора к заключению о том, что «в новом учении Ф. Косого мы имеем дело с вершиной развития реформационных идей в России, тогда как в учении Д. Е. Тверитинова мы наблюдаем процесс их затухания в городах, где религиозная оболочка как форма протеста уже изжила себя и ей на смену шла политическая идеология»²⁷.

С историко-философских позиций выводы В. И. Корецкого были развиты и дополнены Т. Л. Мазуркевич, стремившейся показать не только связь московского кружка с еретическими движениями XIV–XVI вв., но и черты, присущие новому времени. Мазуркевич отмечала апелляцию Тверитинова к разуму, антидогматическую тенденцию, «отдельные догадки материалистического и сенсуалистического характера» во взглядах московского вольнодумца²⁸. В дальнейшем историко-философское значение идей Тверитинова и, прежде всего, их оригинальность и антицерковная направленность привлекали внимание философов В. М. Ничик²⁹ и В. В. Милькова³⁰. Основывая свои выводы на источниках, опубликованных в «Записке» Л. Ф. Магницкого, и на исследовании Н. С. Тихонравова, и В. В. Мильков, и В. М. Ничик настаивали на оригинальности идей Тверитинова. «Несмотря на близость воззрений Тверитинова к идеям западноевропейских реформаторов, догматов протестантизма он не разделял, его воззрения сложились на основе осмысления явлений русской жизни и были направлены против православной церкви», — утверждает Ничик³¹. А Мильков, завершая глубокий и интересный анализ

²⁷ *Корецкий В. И.* Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Т. 12. С. 266.

²⁸ *Мазуркевич Т. Л.* К истории вольномыслия в России первой четверти XVIII в. (кружок Д. Е. Тверитинова-Дерюжкина) // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1975. Вып. 2. С. 14–27.

²⁹ *Ничик В. М.* Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII — начала XVIII в. Кружки Дмитрия Тверитинова и Квирина Кульмана // Русская мысль в век Просвещения. М., 1991. С. 26–38.

³⁰ *Мильков В. В.* Религиозно-философская проблематика в еретичестве XVIII столетия // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. С. 57–78.

³¹ *Ничик В. М.* Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII — начала XVIII в. С. 27.

воззрений Тверитинова, согласился по сути с Корецким, утверждая, что учение Тверитинова было по сути последней русской ересью: «Речь шла о подрыве ортодоксальности, а не религиозности... Еретичество изживает себя. Последнюю русскую ересь следует оценивать как явление новой идеологической жизни, не освободившееся окончательно от связей с наследием прошлого»³².

К сожалению, недостаточное знание архивных источников не позволило авторам историко-философских работ о кружке Тверитинова провести сопоставления с религиозными «учениями» других вольнодумцев, независимо от Тверитинова высказывавших близкие идеи.

Некритичное отношение к источникам стало также основанием для кочующего из работы в работу заключения об антитринитарных идеях кружка Тверитинова. Гипотезу об антитринитаризме единомышленников Дмитрия Тверитинова выдвинул В. И. Корецкий, но его выводы были восприняты в историко-философских работах Т. Л. Мазуркевич, В. М. Ничик и В. В. Милькова не как гипотетические, а как доказанные, хотя, на наш взгляд, все заключения об антитринитаризме Тверитинова имеют под собой весьма зыбкую основу.

Вопрос об общественном резонансе, который могло получить в XVIII в. религиозное вольномыслие, к сожалению, также получил освещение лишь при анализе идей Тверитинова. И. В. Поздеева, исследовавшая сборник 1715–1716 гг., принадлежавший Симеону Федоровичу Моховикову³³, опубликовала весомые доказательства того, что «иконоборные» выступления членов кружка Тверитинова подтолкнули к полемике не только представителей господствующей церкви, но и старообрядцев. Общественно-политический контекст дела все того же Тверитинова стал поводом для подробного изложения перипетий дела в популярном издании³⁴. Новые материалы о существовании московского «ученого сообщества» и о связи кружка Тверитинова с домом известного «прибыльщика» Алексея Александровича Курбатова (в его доме собирались люди, объединенные общим интересом к естественным наукам, математике, европейским

³² Мильков В. В. Религиозно-философская проблематика в еретичестве XVIII столетия. С. 78.

³³ Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г. П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 175–198.

³⁴ Богданов А. П. Сцены петровского времени. Дмитрий Евдокимович Тверитинов, его друзья и враги // Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991. С. 385–466.

языкам) опубликованы недавно А. В. Лаврентьевым³⁵. Наконец, исследование полемики XVIII в. вокруг «ереси» Тверитинова привело В. М. Живова к заключению о том, что за фигурой московского лекаря скрывается «один из главных идеологических конфликтов петровского царствования»³⁶ — конфликт культурных ориентаций (на католицизм и протестантизм), дело Тверитинова отразило, помимо прочего, противостояние Петра и Феофана Прокоповича, с одной стороны, и Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, с другой, в претензиях местоблюстителя патриаршего престола на независимость церкви и церковного суда³⁷.

Исключительный резонанс, который приобрело уже у современников «дело Тверитинова», хорошее состояние источниковой базы по этому делу, безусловно, предопределили то, что фигура московского лекаря оказалась знаковой для большинства исследователей религиозного вольномыслия XVIII в. До того как идеи Тверитинова стали называть «последней ересью», в XIX в. Тверитинова объявили едва ли не основателем «новых ересей» — молоканства и духоборчества. Известный исследователь духоборчества Орест Новицкий высказал предположение, что Дмитрий Тверитинов (или его последователь Фома Иванов) вместе с Матвеем Башкиным и Квирином Кульманом (или с хлыстовскими «вождями» Прокопием Лупкиным и Иваном Сусловым) аллегорически именуется духоборцами отроками Ананией, Азарией и Мисаилом, от коих сами духоборцы и ведут свое происхождение³⁸. О влиянии Тверитинова на духоборцев и особенно на молокан писали Ф. В. Ливанов³⁹, С. Д. Маргаритов⁴⁰ и др.⁴¹. В XX в. А. И. Клибанов обратил внимание на близость идей молоканства воззрениям кружка Настасьи Зимы⁴².

Однако найти даже косвенные свидетельства знакомства духоборцев или молокан с идеями Тверитинова (разве что через антитве-

³⁵ *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М., 1997. С. 89.

³⁶ *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII в. С. 140.

³⁷ Там же. С. 140–141.

³⁸ *Новицкий О. М.* Духоборцы: их история и вероучение. Киев, 1882. С. 14–16.

³⁹ *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. СПб., 1864. Т. 1. С. 160, 165–166.

⁴⁰ *Маргаритов С. Д.* История русских рационалистических и мистических сект. Симферополь, 1914. С. 108.

⁴¹ Эта точка зрения нашла отражение и в современном учебном пособии: *Юдин А. В.* Русская традиционная народная духовность. Пособие для учащихся X–XI классов. М., 1994. С. 387.

⁴² *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). С. 50–53.

ритиновский «Камень веры» Стефана Яворского!) или Зимы и тем более говорить об их личном влиянии на эти течения пока никому не удалось.

Между тем вопросы происхождения сектантства в России не относятся к числу обойденных вниманием исследователей.

Одни исследователи видят наибольшую близость учения духоворчества к учению квакеров и исследуют возможные пути контактов квакеров с духоворцами⁴³. Другие, как, например, П. И. Мельников-Печерский и П. Н. Милюков, обращали внимание на генетическую связь духоворцев и хлыстов, размышляя о трансформации в духоворчестве хлыстовских идей⁴⁴. Современный исследователь духоворчества С. А. Иникова склоняется к тому, что идейные истоки духоворчества следует искать «в среде православных проповедников и в околоцерковных кругах Правобережной Украины, испытавших сильное влияние католической схоластики и польско-литовского социнианства»⁴⁵.

Не берусь опровергать эти доводы. Однако, кажется, доказательства Иниковой о зависимости учения духоворцев от социниан, приводимые исследовательницей параллели духоворческих текстов и творений Димитрия Ростовского или Иоанникия Голятовского, ссылки на высказывания Яна Белободского требуют более точного текстологического исследования с обращением к святоотеческой традиции. Трудно также разделить уверенность Иниковой в том, что глубоко законспирированная духоворческая «секта должна была существовать уже на рубеже XVII–XVIII вв.»⁴⁶. Подтвердить такое утверждение могут только заключения о том, что к 1760-м гг., когда руководители секты «решили легализоваться», они уже имели и сложившееся учение, и организацию. Между тем остается вопрос, почему за первые 70 лет (с конца XVII в.!) существования секты о духоворчестве нет практически никакой документальной информа-

⁴³ Новицкий О. М. Духоборцы: их история и вероучение. С. 17–21; Юдин А. В. Русская традиционная народная духовность. С. 388.

⁴⁴ Милюков П. Н. Очерки русской культуры. Т. 2. Ч. 1. С. 103; Мельников-Печерский П. И. Тайные секты // Мельников-Печерский П. И. Собрание сочинений. М., 1976. Т. 8. С. 65–124.

⁴⁵ Иникова С. А. Тамбовские духоворцы в 60-е годы XVIII века. С. 40; Она же. История пацифистского движения в секте духоворов (XVIII–XX вв.) // Долгий путь российского пацифизма. М., 1997. С. 123. Еще более подробно на близости духоворческих воззрений социнианству С. А. Иникова останавливается в работе: *Itikova S. A. Spiritual Origins and The Beginnings of Doukhorbor History // The Doukhorbor Centenary in Canada. Ottawa, 2000. P. 12–21.*

⁴⁶ Иникова С. А. Секта духоворцев как этнолокальная и конфессиональная общность // Вестник РГНФ. 1999. № 4. С. 45.

ции, тогда как с 1768 г. духоборцы оказываются весьма *заметны* — они дают показания на следствиях, их начинают замечать многие современники?

В дальнейшем мы попробуем доказать, что после Тверитинова и Зимы появлялись многие иконоборцы и еретики, но никто из известных нам на сегодняшний день *вольнодумцев* до конца 1760-х гг. не может быть прямо отнесен к духоборческой или молоканской *сектам*.

А потому, кажется, не утратило своей глубины заключение А. И. Клибанова о том, что «в начале XVIII в. существовало немало точек соприкосновения во взглядах и интересах между различными оппозиционными церкви религиозными течениями и группировками. Размежевание их, а затем последовавшая между ними „борьба за существование“ становятся все более очевидными [*только*. — *Е. С.*] во второй половине XVIII в. и позднее»⁴⁷.

Наверное, прав и П. Г. Рындзюнский, после исследования самого раннего процесса о духоборцах в Тамбовском крае отметивший, что в 1768–1769 гг. «антицерковное крестьянское движение в данном крае еще не сложилось в какую-либо определенную секту..., у значительной части приверженцев изучаемого движения явно преобладал критический элемент, „учение“ не сложилось и не окостенело», «идеологам движения помогало то обстоятельство, что они имели в своем распоряжении широко распространенные в народной среде, созвучные их воззрениям готовые формулировки и определения, которыми... они широко воспользовались»⁴⁸.

Вероятно, восстановить обстановку, в которой складывались сектантские течения, понять их корни и историю возникновения можно, только расширив круг поисков, собрав десятки новых свидетельств о тех, кто вне зависимости от Тверитинова или Зимы отдал дань реформационным идеям, был уличен в критике иконопочитания, почитания креста, мощей, святых, церкви. Между тем оригинальные идеи и высказывания старших и младших современников Тверитинова все еще изучены слабо⁴⁹. Не получили достаточного освещения такие проблемы, как степень соответствия воззрений «еретиков» духовным запросам эпохи, влияние их идей на общество, широта рас-

⁴⁷ Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России. С. 53.

⁴⁸ Рындзюнский П. Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII в. С. 159, 187.

⁴⁹ Исключением служит исследование Р. Г. Пихоя «реформационного вольномыслия» в Тобольском крае (*Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.)*. Свердловск, 1987. С. 108–114).

пространения религиозного вольнодумства и его судьба в послепетровскую эпоху⁵⁰.

В данной части в центре внимания окажутся именно эти аспекты изучения религиозного вольнодумства XVIII в.

⁵⁰ Некоторые из этих тем нами поднимались в опубликованных ранее статьях: *Смилянская Е. Б.* Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12. С. 34–52; *Она же.* Poleмические сочинения первой четверти XVIII в. в свете постреформационных движений петровского времени // Из истории общественной мысли и культуры народов СССР. М., 1987. С. 45–63; *Она же.* Осмысление Библии в русском религиозном вольнодумстве первой половины XVIII века // *Biblia a kultura Europy*. Łódź, 1992. Т. 1. С. 216–224, 259 (summary in English); *Она же.* Инок-вольнодумец Павел Жидовин: судьба и воззрения // *Духовная культура: История и тенденции развития. Тезисы докладов научной конференции.* Сыктывкар, 1–5 июня 1992 г. Сыктывкар, 1992. С. 121–122; *Она же.* Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII в. (по материалам следственных дел) // *Одиссей. Человек в истории*, 1999. М., 1999. С. 123–138, 357.

Следственное дело об иноке Павле, «жидовине» родом, появившееся в Преображенском приказе в первый год XVIII в., стало своеобразным прологом споров о вере, не затихавших все столетие.

6 апреля 1701 г. в Преображенском приказе перед могущественным стольником князем Федором Юрьевичем Ромодановским давал показания черный поп Троицкого монастыря, что под Козловом, Нифонт. Явившись незадолго до того в Козловскую приказную избу, Нифонт объявил, что знает важное государево дело и многие вины за игуменом и монахами своего монастыря и готов объявить о том самому государю¹.

В застенке Преображенского приказа Нифонт показал, что игумен Троицкого монастыря Корнилий повинен во многих тяжчайших политических преступлениях, первое из которых связывал с только что подавленным стрелецким мятежом, а второе — с ущербом государственному интересу. Нифонт доносил, что игумен прячет стрельцов, казаков и боярских детей от государевых служб и податей и что черный поп того же монастыря Карион отсылает в Москву явно заниженные сведения о приходах и расходах монастыря. В доносе также сообщалось о весьма примечательном (с точки зрения последующих событий в церковной истории) слухе, якобы пущенном иеродьяконом Митрофаном Милицыным, будто в Москве не будет больше патриарха, а «будет царь и патриарх один великий государь, до обеда царь, а после обеда патриарх» (л. 35).

Рядом с подобными доносами, казалось, затерялось утверждение Нифонта, что некий черный дьякон Павел, «родом жидовин», — богохульник и еретик. Но именно эта последняя часть в доношении Нифонта представляет наибольший интерес.

Верный долгу искоренять любую крамолу и блюсти государственные интересы Преображенский приказ начал сыск, и уже через месяц, к 7 мая, из отстоящего от Москвы на 350 верст Козлова к следствию были доставлены первые оговоренные Нифонтом иноки.

¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1037. Далее в главе все сноски на это дело даются в тексте только с указанием листа дела.

Всего же за четыре месяца следствия по доносу Нифонта в тюремных палатах Преображенского приказа оказалось 20 колодников из числа обвиняемых, свидетелей и доносчиков.

К началу июля, когда все уже неоднократно были допрошены и имели очные ставки, столбцы следственного дела насчитывали 189 склеек. К этому времени стала ясна подоплека трехлетней свары между иноками Троицкого монастыря, возникшей из-за интриг Нифонта против архимандрита Корнилия. Уже были сняты с Корнилия обвинения в укрывательстве стрельцов и прочих податных людей. Черный поп Карион уже признался, что убавлял сведения о богатстве Троицкого монастыря, дабы избежать «монастырского разорения» (кстати, не без подсказки того же Нифонта), и эта вина Кариона не была признана серьезной и не заинтересовала органы политического сыска. 12 июля 1701 г. архимандрит Корнилий и большинство обвиняемых из Преображенского приказа были отосланы ².

Однако ни черный поп Нифонт, ни оговоренные им черные дьяконы Павел Жидовин и Митрофан Милицын со свидетелями их преступлений отпущены не были, их оставили специальным указом Ф. Ю. Ромодановского для более серьезного дознания.

И вот что раскрылось в ходе следствия. Донос черного попа Нифонта на старца Павла содержал следующее:

«Старец Павел, родом жидовин, в нынешнем 1701 году в генваре да в феврале месяце в разных числах будучи в том монастыре в келье при нем, Нифонте, да при старцах же Герасиме Снопкове, Гавриле дьяконе, Сергие бывшем казначее и Анике Попове говорил такие слова в разговорех:

² Определенное беспокойство Преображенский приказ проявил в вопросе о поведении архимандрита Корнилия, поскольку тот пытался укрыть Нифонта, кричавшего «слово и дело». В этом вопросе дознание проводилось тщательно и подробно фиксировалось, как Нифонта заперли в «хлебной» и архимандрит, «знатно укрывая за собой государево дело, ево, Нифонта, заковав в кандалы, посадил на цепь и велел держать за крепким караулом» (Корнилий, правда, утверждал, что наказал Нифонта за растрату денег), как ночью, когда стало известно, что по доносу Нифонта в монастырь должна прибыть стража, Нифонта приволокли в келью к архимандриту (а он по дороге на весь монастырь кричал, что знает изветное дело за архимандритом и чтобы ево не убили до смерти), как Нифонта в настоятельских покоях били и пытали, выдрали бороду, а сам «архимандрит, того Нифонта поваля, топтал топтунками» и во втором часу ночи скованным отправил от греха подальше в Тамбов на епископский двор. Такое поведение настоятеля монастыря в Преображенском приказе расценили как вмешательство в функции органа секретного сыска и попытку сокрыть государев интерес, и, поскольку иных обвинений против Корнилия не оставалось, его отправили вместе с одиннадцатью прочими обвиняемыми и свидетелями для наказания «чему достоин» из Преображенского приказа в Монастырский и Патриарший приказы, откуда те вскоре были разосланы по монастырям.

„Ей-де ей, немцы правду говорят, что воскресения мертвым не будет, который-де человек на сем свете живучи чем утешаетца, то-де ево и жизнь вся, а на том свете ничего-де не будет, а как стихий мира сего небо и земля идут, так-де и идут, а что писаны книги пророческие и бытейские, и то писано все ложь, от человеческого разума. А и Евангелие-де писано все от человеческого разума напрасно: кто там был и кому про то было знать? Кто на Печатном Дворе книги те ведают — и те-де все пьяные и пишут все от своего разума, как бы-де болши жалованья взять. А что-де на Москве заливают в крест мощи святых, и то-де находят на степу кобыльи кости и называют святыми мощами, и заливают в крест ради своей корысти. А что-де на Москве в соборе называют руку апостола Андрея Первозванного, и та-де рука отрезана в убогом доме у мертвого человека“.

Да те вышениписанные слова все тот же старец Павел говаривал при свидетелях и в иных местех на монастыре и в келье.

Итак, если верить Нифонту, духовнику Павла, игумен хотел скрыть от огласки³ то, что Павел критиковал «чудотворные святыни» — мощи, более того, выражал недоверие богодухновенности Ветхого и Нового Завета, ставил под сомнение сердцевину религиозного учения — догматы о воскресении и загробной жизни, о зависимости «стихий мира» от высшей воли. Игумен не желал огласки, но и прочие насельники монастыря, казалось, мало проявляли интереса к столь радикальным умонастроениям члена братии. Когда они давали показания, то отмечали, что Павел что-то говорил, да им недосуг было послушать и спорить — отвлекали хозяйственные дела.

Так, черный дьякон Гавриил значительно подробнее, нежели Нифонт, на допросе раскрыл ход беседы, когда Павел «хулил» святые мощи: «Какие то мощи!? Все-де обманывают греки. Откуда-де Лазоревым мощам дайги!» Павлу якобы возразили: «И в Успенском соборе рука Андрея Первозванного истинная свидетельствованная, как тому не верить?» Но Павел ответил: «Та-де рука отрезана у мертвого человека да высушена, а называют-де рукою Андрея Первозванного и будто греки привезли. Наберут кобыльи и всякие кости,

³ «И в нынешнем же году [1701. — Е. С.] о Сырной неделе архимандрит Корнилей, взяв ево, Нифонта, и того старца Павла... [и других] к себе в келию ужинать, и в то время за ужином он, Нифонт, на того старца Павла против вышениписанных ево хулительных слов ему, архимандриту, сказывал и за те слова того старца Павла проклинать для того, что тот Павел ему, Нифонту, сын духовный да... говорил, что он, Нифонт, за те слова того Павла отлучит от церкви и известит на него в том великому государю или в Духовном приказе. И он, архимандрит Корнилей, ему, Нифонту, на того Павла в том извещать не велел и говорил: то-де дело не твое, я-де здесь в монастыре начальник» (л. 29–31).

да называют святыми мощами». Между тем свидетель ничего не слышал от Павла о неверии в воскресенье мертвых и о прочем... Может быть, это говорилось без него?

Перед Рождеством в конце того же 1700 г. при беседах с Павлом присутствовал казначей Сергей, который показал: «Поп Нифонт со старцем Павлом говорил меж себя в разговоре от книг, потому что тот Павел тому Нифонту отец духовной... И в тех разговорах к слову, а х какому — того он, Сергей, не упомянет же, тот Павел говорил: „Впрямь-де еллиня говорят, что толко и житя на сем свете, а на том-де свете — какое житье, воскресенья-де не будет. Которой-де человек, как на сем свете поживет — то-де и жизнь вся; как-де стихии мира сего небо и земля мимо идут — також-де и идут. И Евангелие-де писано все от человеческого разума напрасно — кто-де там был и кому про то знать, писали-де мужики“. Поп Нифонт того Павла унимал и говорил: „Евангелие писали Духом Святым евангелисты Иоанн, Матфей, Лука, Марко и слова-де в нем писаны истинные Господни уста. Вот-де и мощи святых заливают в крест и у нас-де в монастыре много, чему ж-де не верить!?“

И старец Павел говорил про святых ж те мощи: „Полно-де... Знаем мощи, наберут-де кобыльих и кое каких костей и называют мощи“.

И он, Сергей, выслушав от Павла такие неподобные слова, вышел из кельи вон и опричь того иных никаких слов меж ними не слышал» (л. 182).

Когда по делу Павла были опрошены все четыре свидетеля, то оказалось, что почти все показания Нифонта были повторены. Преображенский приказ с заключением по делу, однако, не спешил. Павел продолжал все отрицать, уверяя, что всю зиму болел и был в беспомощности. Оставляя 12 июля 1701 г. Павла и всех свидетелей по его делу в Преображенском приказе, Ф. Ю. Ромодановский, вероятно, планировал более жестокое дознание. Однако через неделю в столбцы следственного дела вклеили документ, на основании которого расследование само собой завершилось: «Июля в 19 день старец Павел Жидовин, сидя за караулом в остроге, умре, а тело ево для погребения отдано свойственнику ево тамбовского епископа стряпчему Антону Романову» (л. 249).

Вскоре свидетели по делу были отправлены по домам, и так и остались загадкой действительные воззрения Павла Жидовина, не удалось дознаться и о том, были ли у него сочувствующие и последователи.

Ответить однозначно, был ли инок Павел вольнодумцем или напрасно пострадал от завистливой братии, довольно сложно. Собранные в Преображенском приказе сведения о жизни и злоключениях Павла только подтверждают, что это был человек необычной судьбы

и сложного характера. В его биографии были и периоды глубокого благочестия, преданности церкви, он был строг и правдолюбив, отстаивая чистоту монастырских нравов, но и сам, вероятно, грешил и нередко затевал монастырские ссоры.

Попробуем вслед за документами Преображенского приказа воссоздать биографию Павла. Быть может, она даст основания принять его показания на веру или, напротив, утвердиться в правоте показаний свидетелей.

Монах Павел «родом жидовин», иногда упоминавшийся в деле как «Жидок»⁴, можно предположить, был крещеным иудеем⁵. Его национальность никогда в материалах следственного дела не акцентировалась, ни разу предъявленные ему серьезные обвинения в критике и даже отрицании важнейших догматов Православия не связывали с верой его предков. Он прожил жизнь, полную разных треволнений; за Павлом и ранее значились духовные преступления: «лет с 15 и более» (по словам Нифонта) Павел говаривал, что и на Бога восстанет, а до того еще ранее обвинялся в переписывании приворотного «жонкам и блудному делу» заговора.

Самые ранние известия из биографии Павла относятся примерно к 1660 г., когда рязанским епископом Илларионом он был поставлен в дьяконы. К этому времени Павел, видимо рано крестившийся из иудейства, был уже пострижен в монахи. Более точных и полных сведений о его происхождении, возрасте, образовании, к сожалению, в документах дела нет.

Конец 50-х — начало 60-х гг. XVII в. совпали со временем проведения церковной реформы и книжной sprawy. Через сорок лет на допросе в Преображенском приказе Павел вспоминал, что при его поставлении в дьяконы епископ спрашивал, как он крестится, и, увидя «старый крест» — двуперстное сложение, «каким тогда в народе крестились», «Илларион сложил ему, Павлу, пальцы новым крестом [троеперстием. — *Е. С.*] и велел так креститься». Павел вспоминал эпизод с перстосложением, оспаривая ту часть доноса

⁴ Прозвище «Жидок» или «Жидовин» в контексте документов дела нигде не носило негативного оттенка, употребляясь лишь как фамилия инока (большинство монахов, проходящих по этому делу, также указываются с фамилиями).

⁵ Само иудейское происхождение инока Павла весьма примечательно. Ю. И. Гессен отмечал, что во время польско-литовской войны в русский плен попало значительное количество евреев, часть которых отправляли вглубь России. Однако при облеве в Москве в 1659 г. в городе евреев оказалось немало. Те, кто не пожелал креститься, были высланы в Сибирь, а те, кто принимал православие, освобождался от высылки (*Гессен Ю.* Евреи в московском государстве в XV–XVII вв. // Еврейская старина. 1915. № 7. С. 159–162).

Нифонта, где речь шла о «руке апостола Андрея Первозванного». Начисто отрицая все показания Нифонта, Павел уверял, что лишь однажды вспоминал в разговорах о руке апостола Андрея, и то лишь рассказывая, что во время смуты в Москве, когда «были раскольщики», руку Андрея Первозванного показывали на Лобном месте, демонстрируя, что «сложена троеперстно».

В 1678 г. Павел находится уже в воронежском Борщовом монастыре; он на подъеме, имеет чин «строителя» и на самом деле готовится к возведению колокольни, при нем уже числится служитель — келейник Харька. Однако в августе 1678 г. судьба Павла резко переменялась, и виной тому оказался 15-летний Харька (Харитон Попов, из «гуляющих людей»).

В своей келье за иконами Павел находит листки с переписанными на них заговорами «от ружья да от пчел, чтоб водились». Эти запретные «волшебные письма» принадлежали келейнику Харьке. В дальнейшем на допросах Харька покажет, что «заговорные письма» он нашел, как водится, «случайно на дороге» и хранил «по простоте». Но думается, что келейник изрядно лукавил, стараясь скрыть веру в магическую силу «волшебного слова». Павла же позднее будут укорять, что он вовремя не донес на «малого», а «заговорные письма сжег», не предъявив властям.

Дело о «волшебных письмах» раскрылось тогда, когда Павел вместе с Харькой приехали в Рязань к митрополиту по монастырским делам. Вот что об этом рассказывал Павел:

«И как в Переяславле Рязанском стояли на барском дворе Чеплыгиных, и тот Харька стал для блудного воровства ходить за девками. И он, Павел, стал его за то бранить. И тот малой говорит ему: „Я-де то сделаю, что те девки станут за мною вслед ходить!“ И он, Павел, искушая того малого, велел ему те привороты девкам пред собою сказать, а сам с слов его стал записывать, и написал строки с три, и, написав, стал того малого бить, и те три строки кинул на лавку, не изодрав с простоты.

И тот малой после тех побой те три строки, взяв тайно, отдал... старцу Савватею» (л. 86), врагу Павла, который тут же донес рязанскому митрополиту. Дело расследовал сам митрополит Иосиф, имевший некоторые основания сомневаться как в указанных выше оправданиях Харьки, так и в евангельской кротости черного дьякона Павла (в предъявленном к следствию списке «блудного заговора» стояло имя Павла)...

7 сентября 1678 г. рязанский митрополит повелел Павла «смирить» плетью и отослать в козловский Троицкий монастырь в братство (л. 121).

Более никогда за Павлом «волшебных дел» не обнаруживалось, но, так и не получив более разрешения дьяконствовать, не сделав духовной карьеры, старец Павел, однако ж, и не смирился. В середине 1680-х гг. Павел снова оказывается под следствием по доносу старца козловского Троицкого монастыря Иосифа Осетрова. Подлинных документов по тому делу Преображенский приказ в 1701 г. не нашел, между тем главный свидетель того дела инок Василий был сыскан и дал, судя по всему, правдивые показания. Вот что он сообщил:

«Тому ныне лет с 15 и болши» архимандрит Троицкого монастыря зимою уехал, «а без себя монастырь ведать приказал казначею старцу Феодосию да ему, Василию. А старец Иосиф [Осетров] из того монастыря ходил в город без спросу и пришел в монастырь пьян. И дьякон Павел Жидок того Иосифа за то, что он из монастыря ходил без спросу и пришел в монастырь пьян, посадил в монастырскую оградную башню. И он, Василий, стал тому Павлу говорить: „Для чего он того Иосифа на стуже посадил, чтоб он не озяб и чтоб он, Павел, того Иосифа выпустил. Естли-де он сидя умрет, и то монастырю будет бесчестье“. И тот Павел того Иосифа из башни выпустил, а на него, Василия, за то осердился и, призвав его к себе в келью, стал на него кричать и бранить и говорил: „Вот-де я стою за правду. Видишь он, Иосиф, что делает... Аще-де и Бог станет неправду делать — я-де и на Бога встану“» (л. 174–176).

Наутро инцидент стал известен архимандриту. Павла и Иосифа Осетрова отправили для следствия в Духовный приказ, и каким образом он освободился, никто вспомнить не мог. Доследовал это дело уже Преображенский приказ, получив в 1701 г. следующее признание Павла:

«Молвил он [Иосифу Осетрову. — *Е. С.*] такие слова: „Ты, Иосиф, старый пьяница и мятежник, и естли бы хотя и Бог неправду делал — и я не умолчу, встану“. А молвил он такие слова простотою своею з дерзости, и в том он перед Богом согрешил, а перед великим государем виноват, а хулы на Бога и противления у него, Павла, нет» (л. 176).

Безусловно, Павел предстает по документам человеком сложного характера, правдолюбом, не дававшим спуску монастырской братии. Узнав в 1680-х гг., что игумен его же монастыря Дорофей, «похотя быть архимандритом», по извечной русской традиции дал вышестоящему начальству, тамбовскому епископу Леонтию, подарки, пожаловался на взяточничество самому патриарху Иоакиму.

Павел описывал этот случай так: «Был в Троицком монастыре игумен Дорофей и, похотя быть архимандритом, дал от того тамбовскому епископу Леонтию подарки, и Леонтий епископ, взяв с того

игумена 30 рублей денег да лошадь рублей в 20 да шелк с золотом, велел тому игумену быть архимандритом и строителем. А в то ж время в том монастыре был старец Пафнутей, прозвище Дивей. И он, Павел, тому архимандриту Дорофею стал говорить: „Для чего он такие многие подарки за архимандритство дал, а жил бы и в игуменах“. И старец Дивей говорил ему, Павлу: „Какое-де тебе до таво дело, во што-де ево ни поставят“. И он, Павел, к тем словам молвил: „Есть ли он, архимандрит, будет хоть митрополитом или хотя бы черт был, да не станет правды делать, и на него на Москве управу дадут“. И к тем словам старец Дивей говорил: „Ты-де хочешь бить челом на архимандрита и говоришь неистовые слова“. И взяв его, Павла, отослали в Козлов на владычен двор и велели посадить на чепь. И был он держан на чеши дни с четыре» (л. 83–84). Затем по прошению грацких людей «с чеши» Павел был освобожден и ездил сам к Москве «известить святейшему Иоакиму патриарху в Крестовой [палате. — *Е. С.*] на словах, а не на письме, потому что ево святейший патриарх знал, и тот ему велел в том монастыре быть по-прежнему» (л. 84).

После встречи с патриархом Иоахимом (умер в 1690 г.), описанной Павлом, но документально не подтвержденной, в его биографии опять значительный пробел. Очевидно лишь, что к 1698 г. он занял в Троицком монастыре должность казначея.

1698 год стал памятен всем монахам Троицкого монастыря: началась тяжба Нифонта с игуменом Корнилием. А так как обвинения касались растраты «денежной казны», то сторонникам Нифонта удалось в этом году сместить Павла с казначейства, поставив казначеем старца Сергия, в будущем свидетельствовавшего против Павла. Личного разлада в отношениях Нифонта и Павла до начала Великого поста 1701 г. заметно не было, черный поп Нифонт оставался духовным отцом Павла, постепенно, правда, собирая на Павла компрометирующую информацию, запоминая (а может быть, и подговаривая) свидетелей.

Конечно, Нифонт мог возвести на Павла напраслину, но мысли были уже сформулированы, и это свидетельствует о том, что темы о «стихиях мира», богодухновенности Писания, Страшном Суде и воскресении мертвых, наконец, о «истинности мощей» витали в воздухе. С какого времени?

Пока удастся найти немного аналогий воззрениям Павла Жидовина. Так, в конце XVI — начале XVII в. некоего мозырского судью Стефана Лована (по другим источникам, Яна Ловеико) обвиняли в том, что он отрицал существование души у человека, ада и рая, не верил в наступление Судного Дня и провозглашал идею несотворенности мира, который, по его мнению, возник сам из себя и будет суще-

ствовать вечно. Примечательно, что Лован, кажется, тоже начал как иудей, потом стал арианином, затем цвинглианином, наконец, «атеистом»⁶. В 1623 г. Иван Хворостинин за то, что «воскресения мертвых ложно быти вмени», был сослан в Кирилло-Белозерский монастырь⁷.

Через шесть лет после смерти Павла выдающийся публицист купец И. Т. Посошков бросит в книге «Зерцало очевидное» укор расшленности нравов его эпохи: «Нецьи... уже глаголют, и не токмо глаголют, но и стоят в том, яко несть на свете Бога, но сей свет сам о себе стоит; несть у него ни создателя, ни владетеля... и вси-де человецы пока живы, то их приобретение, а егда-де кто умрет, тут ему и конец весь, и ни царства небесного, ни муки вечныя, ни воскресения мертвых не сказуют...»⁸.

О Павле или о ком-либо еще писал Посошков? Нам остается неизвестным. По крайней мере, до второй половины XVIII в. ни один из появившихся в России религиозных вольнодумцев не шел так далеко в отрицании христианских догматов и по сути самих основ веры.

Во время бесед в келье старца Павла Жидовина уход от признания Евангелия и истин Писания, возможно, граничил с отходом от христианской веры в «безбожие и афеизм». Что же породило приписываемые Павлу вольные речи о религии? Можно ли в его воззрениях увидеть следы крайних иудаизантских течений XV–XVII вв., или на умонастроения насельника Козловского монастыря повлиял общий настрой его эпохи, отличавшейся небывалым накалом религиозной полемики? Можно ли связывать приписываемые Павлу Жидовину речи с новациями европейской философии или с глубокой средневековой традицией, европейской, православной, арabo-иудейской? Наконец, оставили ли след в сознании современников вольные рассуждения о вере, которыми были обеспокоены иноки козловского Троицкого монастыря?

Пока на все эти вопросы ответ найти непросто.

А между тем с *Козловским* уездом связывают исследователи начало «пропаганды духоборческого учения»⁹ и, что особенно примеча-

⁶ Дмитриев М. В. Православие и Реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990. С. 108–109.

⁷ См.: ААЭ. СПб., 1836. Т. 3. № 147, 149; *Попов Ард.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. С. 144; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 145.

⁸ *Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Редакция полная / Изд. А. Царевский. Казань, 1905. Вып. 2. С. 284.

⁹ С. А. Иншкова предполагает, что начало этой пропаганды можно отнести к 1719 г., хотя эта точка зрения пока принимается не всеми исследователями (*Инш-*

тельно, в числе первых «учителей» называют «польского жида» (!) Семена, который в 1730-х гг. обратил в свою веру («передал духоборческое учение») Лариона Побирахина¹⁰, стоящего у истоков конфессии духоборцев. По-видимому, прямой связи между разговорами монахов в козловском Троицком монастыре, иноком Павлом Жидовином, умершим в середине 1701 г., и полуполюгендарным «жидом» Семеном, возможно появившимся в том же уезде ок. 1733 г., искать не следует. Но ясно и то, что и Павел, и Ларион Побирахин в своих религиозных исканиях не были одиноки. О некоторых направлениях религиозных выступлений младших современников Павла речь впереди.

кова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 40–42).

¹⁰ Там же.

Приписываемые Павлу Жидовину мысли и речи в отвержении православного учения о сотворении мира и конце света, христианского провиденциализма, кажется, заходили значительно дальше аналогичных вольнодумных выступлений его более известных современников — Дмитрия Тверитинова и Настасьи Зимы. Кто мог развивать эти идеи или им подобные? Когда «заканчивались» ереси и им на смену пришли философский атеизм, сектантство?

Для ответа попробуем собрать все сохранившиеся свидетельства о «реформационном» вольномыслии времени Павла Жидка, Дмитрия Тверитинова, их младших современников и потомков. Свидетельств таких сохранилось не так много. Хотя во времена Тверитинова и звучали заявления, что «не одна тысяща им, Димитрием [Тверитиновым. — *Е. С.*], ...прельстишася»¹, реформационное вольномыслие никак не могло соперничать по количеству приверженцев ни со старообрядчеством, ни с христовщиной. По-видимому, кружок Тверитинова, насчитывавший по меньшей мере 8–9 человек, и кружок Настасьи Зимы, собиравший несколько десятков человек, не только приобрели наибольшую известность, они были наиболее многочисленными.

Не повторяя подробно изложенные Н. С. Тихонравовым детали следственного *дела Тверитинова 1713–1717 гг.*, напомним основные вехи этого процесса и некоторые недавно обнаруженные материалы, уточняющие судьбы его участников.

Следствие по делу Тверитинова началось в апреле 1713 г. с арестом студента Славяно-греко-латинской академии Ивана Максимова, «хулившего» иконопочитание, поклонение святым мощам и выступавшего против церкви. Следствие вел Преображенский приказ, рассматривал дело Сенат, но более всего материалов о кружке удалось собрать в Патриаршем приказе благодаря личному интересу к делу местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского. К осени 1714 г. следствие располагало десятками изветов², а также личными документами Тверитинова — его Тетрадами, содержащими

¹ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882 (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 38). С. 249.

² Всего найдено 64 извета, содержащих сведения за 1700–1713 гг.

выписки из Библии по основным религиозным вопросам, интересовавшим вольнодумцев. Но для окончания дела, переданного после проклявшего еретиков Соборного суда в Сенат, потребовалось личное вмешательство Петра I. 23 декабря 1717 г. Сенат провозгласил приговор, по которому колодники были отосланы «в службу» под присмотр различным архиереям.

Следственное дело сохранило имена членов кружка Дмитрия Тверитинова, собиравшихся у него в доме для споров и критики православных догматов об иконопочитании, поминовении умерших, о почитании святых и Богородицы, креста и мощей, о бессмертии души, о значении церкви, таинств, священства и монашества, о соблюдении постов, о признании творений «отцов церкви»³. Более десяти лет открыто и безнаказанно они распространяли свои взгляды, затевали диспуты о преимуществах «люторской веры». Все известные единомышленники Тверитинова оказались выходцами из посада.

Центральной фигурой кружка, несомненно, был сам Дмитрий Тверитинов⁴. Около 1692 г. он перебрался в Москву из Твери, обучался лекарскому делу в Немецкой слободе, участвовал в 1695–1696 гг. «с иноземными врачами» в Азовских походах⁵, а около 1700 г., женившись на дочери серебряника Олисова, начал собственную лекарскую практику. Очевидно, его лекарская деятельность была достаточно успешной, ибо, несмотря на пережитое им во время следствия разорение, он к 1722 г. своими «трудами повседневными» мог кормить два дома (собственный и плененного в Хиве брата) и имел наемных людей⁶. Сразу после вынесения приговора в 1718 г. Тверитинов попытался добиться снятия с него церковного проклятья, наложенного Соборным судом 1714 г., но анафема была снята лишь после смерти митрополита Стефана Яворского⁷. В конце 1730-х гг. «лекарь Медицинской канцелярии» Тверитинов был еще жив и проживал все так же своим домом в Москве с «наемными людьми»⁸.

³ См.: *Смилянская Е. Б.* Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12. С. 47–52.

⁴ В извете Петра Смиляничка говорится: «Во всякие времена приходят к нему некие русские люди молодые, а сказываются немецкой школы ученики, которых он, лекарь, в той ереси вельми поучает» (Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 220).

⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 2. Д. 187. Л. 418.

⁶ Там же. Л. 61.

⁷ 15 марта 1723 г. по всем московским церквам был разослан указ о «разрешении Дмитрия Тверитинова от клятвы».

⁸ *Ласрейтиев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М., 1997. С. 98.

Система воззрений Тверитинова, как показывают источники, сложилась уже к 1700 г., когда он составил Тетрадь с выписками из Библии, выучил наизусть «доводы от Писания» и начал широко проповедовать свои взгляды⁹. Тверитинов был незаурядным полемистом, его умение вести спор отмечали многие современники¹⁰, а лекарская практика давала возможность для широкого общения с людьми и распространения своих взглядов. Свидетельством образованности Тверитинова является его челобитная 1714 г.¹¹, в которой, прося вернуть имущество, отобранное при аресте, он прилагал список из 22 книг его библиотеки. Состав библиотеки выявляет направление интересов ее хозяина: первое место в ней занимали библейские книги, которые он «полагал» в основу своих воззрений¹². Новый Завет был у Тверитинова и на славянском, и на латинском языках¹³. Отвергая авторитет Предания, Тверитинов не игнорировал богословскую и церковно-назидательную литературу, которая составляла две трети его библиотеки. Светская литература была представлена в библиотеке Тверитинова шестью книгами: сюда входили не только «Анатомия» и «Хирургия», профессионально необходимые лекарю, но и «Зерцало мирозрительное», «Космография латинская», «Хронограф, переведенный с греческого языка» и «Грамматика словенская».

Наиболее тесные связи сложились у Тверитинова с фискалом Михаилом Андреевым Косым, в прошлом каменщиком, сосланным в 1683 г. в Сибирь участником стрелецкого бунта¹⁴. После возвращения из Сибири Косой сблизился с неким Яковом Якимовым, а потом и с Дмитрием Тверитиновым и вскоре уже «порицал поносно-ругательски» иконы, творения Отцов церкви, монашество, участвовал в диспутах, в том числе в доме Алексея Курбатова. Михайла Косой незадолго до начала следствия по делу Тверитинова сделал замечательную служебную карьеру, став фискалом и получив в апреле 1713 г. поручение Петра «счесть» Московскую Большую таможеню и Ратушу. Даже после отлучения от церкви в 1714 г. Михайла Косой, пользовавшийся покровительством сенатора Якова Федоровича Дол-

⁹ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 4, 222.

¹⁰ Там же. С. 222, 249.

¹¹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 9. Кн. 513. Л. 600–600 об.

¹² Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 224.

¹³ На латыни Тверитинов мог вести диспут (Там же. С. 250).

¹⁴ Новые материалы о Михайле Косом см.: *Лаврентьев А. В.* Люди с вешн. С. 185; *Серов Д. О.* Из истории кадровой политики Петра I: фискал-еретик Михайла Косой // Проблемы истории местного управления Сибири XVI–XX веков. Материалы Третьей региональной научной конференции 19–20 ноября 1998 г. Новосибирск, 1998. С. 166–167.

горукого, продолжал свою успешную службу¹⁵. В 1720-х гг. Михайла Андреев Косой был на самом верху чиновничьей лестницы и при этом не оставлял «еретичества»: в 1721 г. Косой все так же ругал иконы в доме комиссара Киевской губернии Ивана Федорова Коптяжина¹⁶. Карьера Косого прервалась лишь 2 марта 1727 г., когда Михайла Андреев был осужден «за преступления должности своей» и приговорен к пожизненной ссылке в Сибирь. Но и здесь его религиозное «вольномыслие» и упрямство не остались незамеченными. И вот какими примечательными документами пополнилось дело Михайлы Косого в 1728–1731 гг., когда он находился в Тобольске¹⁷:

Тобольский митрополит Антоний 18 декабря 1729 г. отписал в Синод: «Присланный в Сибирскую губернию в ссылку из чинов фискальских Михайло Андреев сын Косой прошедшаго 1728 года во днех Великого поста, пришед к нашему смирению, просил благословения, дабы ему позволено было быти у отца духовного исповеди ради грехов своих, котораго мы и отослали тобольскаго Успенскаго собора протопопу Матфею Михновскому, пред которым он исповедавшееся и божественных тайн в соборней церкви приобщился...» Между тем вскоре митрополит Антоний нашел имя Косого в предисловии к «Камню веры» и усомнился в чистосердечности раскаяния Косого. В своем послании в Синод митрополит Антоний сообщал: «И ныне он, Михаил Косой, аще и являет себе, аки бы он церкви святей ни в чем не противен и к пеню церковному в соборную церковь приходит почасту, обаче подозрен есть и доселе, ибо поклонения святым иконам не отдает и, мнится, что прикрытия токмо». В заключение этого послания митрополит Антоний просил Синод сообщить, принес ли Косой покаяние и освобожден ли от анафемы. Со своей стороны в соборной церкви Тобольска от Михайлы Косого потребовали проклясть «Тверитиновы мудрования», но Косой заартачился: «ответствием не весьма смиренным оказался, понеже того Тверитинова мудрования будто никогда и не держивался, и не знает, и проклинать-де ему ево Тверитинова мудрования не за что..., а паки по прочтении Символа ни по которым пунктом не похотел противности церкви святей мудрствующих проклинать и сказал отговоркою лукавою, что-де мне власти такой не дано, чтоб кого проклинать..., но обаче и ни тако истинною к церкви святей покорения он не показал,

¹⁵ Серов Д. О. Из истории кадровой политики Петра I. С. 169.

¹⁶ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1901. Т. 10. Стб. 85–86.

¹⁷ Пользуемся случаем поблагодарить Д. О. Серова, поделившегося неопубликованными материалами о деле Косого.

но якобы весьма на очи отемнелый, оного исповедания сам не читая, но точию за наречением чтущего равно как нехотя, говорил на противников анафему... Из чего показывается, что и прежнее ево к нам для благословения на исповедь прошение по нынешнему прекословию показалось быть притворно и лицемерно, а не истинно... Но и тое *прихождение ево многим на соблазн точию было, понеже шведши в церковь Господню не токмо никогда поклонения, но и на слова Христовы не чинил и крестом не знаменовался и стоял просто, яко древо бездушное*. И посему мнится ми ся, что ему, Косому, здесь, в Тобольску, посреде многочисленного народа быть бы не надлежало, дабы развращенными своими словеси других не повредил, а лутче бы определить ево в пределы града Березова на Обдор между новокрещенные, из которых едва кто русского языка знает и то весьма не довольно, где и слушать противнаго церкви святей учения его будет некому»¹⁸.

Так и было постановлено Сенатом 26 июля 1731 г.: «Посадить ево, Косова, в крепкое заточение в тюрьму и кроме хлеба и воды никакой пици ему не давать, покамест он исправитца и чистое святей церкви покаяние принесет. А когда исправитца, и тогда послать ево, Косова, в Обдорск, и при посылке объявить ему, буде он после того покаяния какия чинить будет святей церкви противности, то за оное кажен будет смертию. И ежели такие противности от него там происходить будут, то посадить ево паки в заточение...»¹⁹.

Другим известным единомышленником Тверитинова был двоюродный брат лекаря — цирюльник Фома Иванов. Он сам явился «к следствию», признавшись во многих отступлениях от православия. Фома — единственный вольнодумец кружка Тверитинова, подвергшийся казни, «достойной» еретиков, — он был сожжен в срубе на Красной площади 14 ноября 1714 г. за то, что не оставил своих иконоборческих идей и изрубил в церкви Чудова монастыря образ Алексея, митрополита московского.

В кружок Тверитинова входили также уже упоминавшийся сын приходского священника «школьник» Иван Максимов, овощного ряду торговый человек Никита Мартынов, часовых дел мастер Яков Иванов Кудрин и хлеботорговец Ларион Васильев. Нет сомнения, что в московском посаде можно было сыскать и других, менее активных единомышленников Тверитинова. Недаром в документах следственного дела 1721 г. есть свидетельство горожанки старообрядки

¹⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 33. Л. 1–1 об., 14–15. Материалы предоставлены Д. О. Серовым.

¹⁹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 14. Кн. 777. 1730 г. Л. 430. Материалы предоставлены Д. О. Серовым.

Алены Ефимовой, что ее муж Максим Еремеев называл членов кружка Тверитинова Фому Иванова и Михайлу Косого своими единомышленниками, «брал» крест, священников, иконы называл «красными кафтанами», а учителем его был торговец юхотного ряда Иван Алимов²⁰. Максим Еремеев, однако, сыскан не был.

Зато в 1717 г. в Патриаршем духовном приказе было начато новое следствие о «разного чину» лицах, собиравшихся для толкования евангельских текстов в доме ходока Приказа земских дел Ивана Зимы, у его жены Настасьи. Донос на *Настасью Зиму* поступил в феврале 1717 г. от дьякона Петропавловской церкви на Калужской улице Андрея Иванова, сообщавшего, что на поминальном обеде в доме Зимы видел «человек с тридцать и больше», которые во время обеда «ругали в словах святые иконы», а после обеда ни Настасья, ни Иван, ни вышеупомянутые люди «благодарения Богу не отдали и святым иконам не поклонялись, и кланялись промеж себе друг з другом», как это делают «невосточныя церкви люди и иноземцы»²¹.

5 мая 1717 г. в день, подсказанный доносителем, в доме Зимы были схвачены 14 человек, и с ними в Духовный приказ доставлены книги: «Евангелие учительное воскресное», «Евангелие благовестное повседневно» (видимо, Феофилакта Болгарского), «Беседы евангельские» (Иоанна Златоуста), «Новый Завет в малом переплете», «Тетрадка печатная мелкой печати Служба животворящему кресту», рукописное Житие Кирика и Улиты, отрывки из Евангельских (?) бесед и на трех листах «Поминание»²². В отличие от членов кружка Тверитинова Настасья Зима и наиболее верные ей люди были не склонны на следствии скрывать свои убеждения, они не выражали желания вернуться в лоно церкви и стойко молчали в ответ на вопросы о единомышленниках. Целью же следствия, руководимого митрополитом Стефаном Яворским, как кажется, было лишь добиться признания «еретиками» «непротивления святей церкви». Когда увещание в Патриаршем приказе не привело к успеху, местоблюститель патриаршего престола 8 мая 1717 г. решил передать дело в Преображенский приказ, на что 13 мая получил весьма знаменательный ответ Ф. Ю. Ромодановского о том, что «церковных противников» надлежит «истязывать... духовным судом учительным», а в

²⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 387. Л. 6–7 об. П. И. Мельников считал Максима Еремеева принадлежащим к «тайной секте»: «он был хлыст, но близок был и к учению Тверитинова, и к учению Настасьи Зимихи» (*Мельников П. И. Тайные секты // Мельников-Печерский П. И. Собр. Соч. М., 1976. Т. 8. С. 107.*)

²¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. Л. 6–6 об.

²² Там же. Л. 8–9 об.

Преображенском приказе и иных важных дел довольно²³. Для увещевания 11 упорных единомышленников Настасьи Зимы 24 мая был призван священник Георгий Кириллов, дотоле обличавший «новоявленных еретиков» в Сборнике об Ипатии Гангрском 1707–1708 гг., а затем доносивший о спорах с Тверитиновым²⁴. В июне 1717 г. восемь непокаявшихся «еретиков» были-таки отданы в Преображенский приказ, где с пыток власти получили их «покаяние». Дольше всех держалась Настасья Зима, вынесшая четыре пытки.

Дальнейшая судьба кружка Зимы нам неизвестна; подлинник дела, который должен был остаться в Патриаршем духовном приказе, пока не обнаружен.

Из материалов следствия становится очевидным, что собрания у Настасьи Зимы происходили примерно с 1713 г., то есть уже после ареста Дмитрия Тверитинова и его товарищей. Хотя нет никаких сведений о связях между этими двумя кружками, во взглядах Тверитинова и Зимы было немало точек соприкосновения: в критике таинства евхаристии, иконопочитания, поклонения кресту, постов, церковной иерархии и церковного Предания. Немало, видимо, существовало и различий, связанных с позитивным началом в воззрениях приверженцев Зимы, о чем речь пойдет далее. Различался и состав участников двух московских сообществ.

Сама Настасья Зима (род. около 1670 г. в Алатыре) — дочь церковного дьячка, в 1687 г. после смерти отца, обучившего ее грамоте, была вывезена в Москву, жила в богадельне, откуда ее выдали замуж за Ивана Зиму. Супруги поселились своим домом у Калужских ворот, причем, по свидетельству самой Настасьи, до 1713 г. оба ходили в церковь и исповедовались. В 1713 г. вместе с членами семьи Настасья отошла от церкви и стала на путь самостоятельного (!?) толкования Писания. Что послужило толчком для переворота в мировоззрении Зимы, из материалов следствия, к сожалению, установить не удастся. Вместе с Зимой к следствию были привлечены еще 20 человек, из которых десятеро (четверо — из крестьян, трое — из дворовых, трое — из посадских) утверждали, что «противности церкви не имеют», а к Зиме приходили по случаю для «слушания Евангелия». Остальные признавали себя близкими по взглядам Настасье. Это были ее муж — ходоk Земского приказа неграмотный Иван Федотов Зима, ее зять — посадский человек Садовой слободы Иван Савельев, сын посадского из Костромы «шапошный мастер» не-

²³ Там же. Л. 29.

²⁴ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 217–219; *Корецкий В. И.* Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. С. 244–266.

грамотный Григорий Кузьмин Любимцов, крепостные портные Иван Терентьев Русинов и неграмотный Алексей Филиппов, а также пятеро из крестьян: Иван Назарьев (28-летний книгочей, по-видимому своим путем пришедший к «вольномыслию» и ставший с начала 1717 г. вторым главой кружка²⁵), его земляк и товарищ малограмотный Терентий Иванов (служивший в Москве и Петербурге «в работниках»), неграмотный сапожник из села Павлов Перевоз²⁶ Андрей Анофриев и две неграмотные вдовы Антонина Петрова и Прасковья Степанова, нищенствовавшие в Москве. Таким образом, вокруг Н. Зимы группируются не только посадские, но и представители городских низов, и осевшие в городе крестьяне, в большинстве своем неграмотные²⁷. При сопоставлении сведений о двух московских группах иконоборцев и вольнодумцев Тверитинова и Зимы напрашивается вывод о том, что в первой четверти XVIII в. в Москве заметно усилилось тяготение демократических слоев посада к «разглагольствованиям о вере», не только в старообрядческом ее толковании, но и в реформационном.

Между тем в первой четверти XVIII в. религиозное вольномыслие становится предметом острой политической борьбы и в «верхах» — церковных и светских. Первым показателем этой борьбы стали разногласия при «вершении» дела Тверитинова (хотя все обвиняемые, кроме сожженного Фомы Иванова, без видимых усилий отрекались от вменяемых «противностей»). Во время следствия по делу Зимы окружение митрополита Стефана уже не было готово идти на публичную огласку, анафематствование «еретиков» и прилагало усилия, казалось, только к тому, чтобы добиться отказа от «ереси» (что так легко было получено от Тверитинова!).

Новые показатели «шатания» в вопросах веры появились, когда в 1717–1718 гг. Сенат вел следствие по обвинению бывшего префекта Славяно-греко-латинской академии игумена Киево-Печерского Змиевского монастыря **Стефана Прибыловича** в протестантизме за его правку молитв в Часослове. И хотя сам Стефан Прибылович, изощряясь в «риторстве и казуистике», отверг возводимые на него обвинения в непочитании угодников и Богородицы, в нежелании «за

²⁵ Об Иване Назареве подробнее см.: *Клибанов А. И.* История религиозного сектанства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). М., 1965. С. 50–52.

²⁶ Село Павлов Перевоз близ Нижнего Новгорода было одним из известных очагов «христовщины» (Там же. С. 42).

²⁷ Характерно, что под распросными речами кроме Ивана Русинова никто из единомышленников Настасьи Зимы своих подписей не поставил, ссылаясь на неумение писать. Этот отказ поставить подпись под официальной бумагой мог быть связан с системой убеждений, в частности, так вели себя в более позднее время члены «бегунского» («страннического») направления старообрядчества и не только они.

усопших творить поминовение» и невнимании к авторитету Предания, Сенат сослал его в монастырь под присмотр²⁸.

В 1726 г. в ходе процесса над Маркелом Родышевским были выставлены 15 пунктов обвинений в следовании протестантизму самому Феофану Прокоповичу, которому потребовалось приложить немалые усилия, чтобы оправдаться²⁹. Впрочем, вероятно, слухи о еретичестве, связанные с именем владыки Феофана, будоражили его современников. Во всяком случае в 1731 г. стало известно, что нищий Федоровской богадельни **Василий Алексеев Горбун** «в келье брацкой писал тетрадки богохульные и еретические и читал в келии братии», тетрадки содержали, по словам доносителя богадельника Якова Кузьмина, «хулу» на Богородицу, Святой Дух, на мощи и святую воду, на новгородских архиереев — будто они богоотступники. Василий Алексеев сознался, что переписывал тетрадь на заказ и было в той тетради только «Житие Феофана Прокоповича». Узнав такое за пять лет до кончины архиепископа Феофана, Синод поспешил передать дело в Тайную канцелярию³⁰.

Из ближайших сподвижников Петра Феофан Прокопович был не единственным, кому пеняли за вольнодумство и еретичество. В 1726 г. было предъявлено обвинение в «церковных противностях» и столынику, действительному статскому советнику **Михаилу Михайловичу Самарину**. На Самарина доносили капитан Максим Аничков и комиссар Петр Крекшин (впоследствии Самарин утверждал, что оба они имели на него «злобу» за раскрытие растрат в Адмиралтейской коллегии). В свидетельствах Аничкова и Крекшина значилось, что Самарин «хулил» иконы, называя их идолами, и призывал поклоняться «мыслию и духом», мощи святых он якобы называл «мотолыгами и гнилыми костями», к тому же «соблазн вводил такой, будто по Апостолу надлежит иметь кроме законной жены другую постороннюю», насмеялся над чудесами святых, особенно Варлаама Новгородского, Антония Римлянина и Иакова Боровичского³¹. Следствие тянулось до 1728 г.: Самарин то сказывался больным, то внезап-

²⁸ Токарев Н. Я. Дело о еретичестве Стефана Прибыловича (1717–1718) // ЧОИДР. М., 1888. Кн. 1. Ч. 1. С. 1–16. О Стефане Прибыловиче и его участии в деле Тверитинова см. также: Тихоградов Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский // Тихоградов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. 2. С. 169.

²⁹ Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 211–218. Историография вопроса о «протестантизме» Феофана рассмотрена: Карташев А. В. К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко. СПб., 1913. С. 225–236.

³⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 13. Д. 28.

³¹ Там же. Оп. 7. Д. 62 (1726 г.). Л. 2 об., 30–31, 51–51 об.

но уезжал из Петербурга, всячески выказывая пренебрежение к судьям и доносителям. Лишь 24 мая 1728 г. его удалось допросить. В расспросных речах Самарин утверждал, что ничего против поклонения иконам не имеет, а чтобы поклоняться «только мыслимо и духом, не говаривал», в почитании мощей и святых не сомневается, молится всегда и утром, и вечером³². Судя по всему, стольнику и действительному статскому советнику поверили на слово и дело закрыли. Однако достоверность показаний Самарина в 1728 г. можно вполне поставить под сомнение, ибо за десятилетие до того Леонтий Филиппович Магницкий в своей «Записке» по делу Тверитинова писал, что на сенатских консилиумах М. М. Самарин в 1715 г. поддерживал московских вольнодумцев, потому что сам «друг ему [Тверитинову. — Е. С.] и того же духа наполнен»³³.

В 1725–1728 гг. похожее следственное дело велось по доносу на секретаря А. Д. Меншикова *Федора Зеленого*. Доноситель, синодальный подканцелярист, через третье лицо узнал, что Зеленый якобы «изглашал богомерзкие и хулительные касающиеся к еретичеству многие слова», что от образа Тихвинской Богородицы чудеса почитать напрасно, ругал церковное Предание, праотца Адама называл мужиком простым, Николу-чудотворца — также простым мужиком, великомученика Георгия — пономарем Егоркой³⁴. Поскольку Зеленый все обвинения отверг, а главный свидетель от следствия сбежал, дело затянулось и окончено не было.

Аналогичные критические мысли о почитании святых в том же 1725 г. «гороховское начальство» приписывало фискалу *Ивану Зуеву*. В доношении говорится, что Зуев, «быв в доме у гороховлянина посацкого человека при собрании компании по многом разглагольствовании говорил тако: я-де почитаю Христа и Богородицу, да по нужде Николая, а протчие святые ничто, понеже они были таковы, яко и он и потом их, святых, ругал и бранил»³⁵. Зуева допросили в Суздале, но он уверял, что все было им сказано «по чести и по догматам церковным». Конца дела не сохранилось, поэтому трудно восстановить, был ли донос на фискала мезью «гражданства» Гороховца или желанием охранить православие. Весьма заманчиво было бы предположить, что фискал Иван Зуев набрался «иконоборства» и «противностей» у его соратника Михайлы Косого, в это время занимавшего высокую должность обер-фискала.

³² Там же. Л. 57–59.

³³ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 13.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 380.

³⁵ Там же. Оп. 6. Д. 294. Л. 1–2.

Дело 1727 г. вводит в круг иконоборцев даже провинциального инквизитора. В этом году по доносу келейника был схвачен провинциальный вологодский инквизитор **Корнилий Переверин**. По разным свидетельствам, он говорил в 1723 г. в келье, «смотря на образ пресвятыя Богородицы, что-де таких образов нигде в домех держать и молитца им не велено. И взяв оной образ, при том слугителе бросил на пол, а потом, как оной монах тот образ с полу поднял, тогда он, Переверин, выхватя у него тот образ, ударил ево по голове и велел ис келии вынести вон... Также и в других многих местах он, Переверин, святыя иконы и кресты бросал и ломал, и такие продерзостные слова, дабы теми иконами кринки покрывали, многократно говорил, и протчие злые непотребности чинил» (л. 13). К тому же в 1724 г. Переверин якобы надвратную икону в монастыре копьём проткнул и скинул и т. п. В октябре 1727 г. Переверин был лишен священства, расстрижен и отправлен в Вологодскую провинциальную канцелярию³⁶.

В 1732 г. в Москве велось дело «об иконоборце» **Михайле Ананьине**. К сожалению, пока удалось узнать только то, что 16 августа 1732 г. этот «иконаборец» «за Спаскими вороты на площади между народа ушол». Указ о его поимке был разослан по монастырям и епархиям, но из копии этого указа пока известны только приметы М. Ананьина: «ростом он, иконоборец, средней, сухощав, глаза серые, волосы русы, борода рыжевата и невелика, спина утюгом жжена»³⁷.

Религиозное вольнодумство в первой половине XVIII в. распространяется и далеко за пределы двух столиц и центральных губерний. В 1725 г. при взыскании штрафа за нехождение к исповеди в Астрахани был обнаружен «еретик» **Артемий Иванов**, который, как свидетельствует доношение в Синод астраханского епископа Лаврентия, «допросом показал, что он, Артемий, с прошлого 1720 г. имел церковный разврат, перед святыми иконами не поклонялся и называл их идолами, а кто им поклоняется, называл идолопоклонниками, и про Христа Спасителя нашего богохульство говорил, что Сын Божий на кресте распят не был, а был вместо него пророк Евсейий...». Вскоре было установлено, что в 1720 г. Артемий Иванов был «зловлен» в Астрахани вместе с его учителем Стефаном Лукьяновым Могучим, и в документах дела значится, что «в прошлом 1720 года в исследованном его деле показалось, что он, Артемий, такую же хулу произносил, в том толко разнствии, что тогда в допросе показал, буд-

³⁶ Однако через девять лет, в 1736 г., он объявился уже в Ростовской епархии, где сознался, что, когда в 1728 г. он был отпущен под расписку, по дороге в Москву одел перомонашеское облачение и продолжал совершать благословения и проч. (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 848).

³⁷ ГАТьО. Ф. 160. Оп. 1. Т. 77. Д. 28052. Л. 1–1 об.

то Христос Сын Божии плотию не страдал, толко-де страдало Слово Божие, а ныне [т. е. в 1725 г. — *Е. С.*], что будто вместо Христа распят был пророк Евсевий; еще ж тогда Церковь Божию называл вертепом разбойников и таинства церкви святой уничтожил и попрал, и всегда даже до сего дня исповедовался под видом, а... никогда не причащался»³⁸. В 1720 г. Артемий Иванов покаялся, исповедался и был отпущен на волю, однако вскоре вновь начал проповедовать прежние идеи («возлагал ту же вышеписанную хулу»), но когда был схвачен в 1725 г., снова принес покаяние и после допросов у астраханского епископа и в Астраханской юстиц-конторе был отпущен на поруки.

Очень похожие антитринитарные идеи почти одновременно с Артемием Ивановым высказывал в Сибири драгун *Гаврила Сурин*. 1 октября 1722 г. в Ялуторовскую земскую контору поступил донос: драгун Гаврило Сурин обвинялся в том, что перед приезжими крестьянами и драгунами говорил на базаре: «Господь-де наш Бог Иисус Христос был на земле прост человек, а не Бог, и в его, Господа нашего Иисуса Христа, он, Гаврило, не верует, и святых его угодников и святых икон не почитает». Свидетели так или иначе эти речи Сурина подтвердили. Сурин же признавал только то, что говорил, «не ведая существа», ибо «грамоте не учен», а источником его проповедей послужила встреча в Тобольске с Варфоломеем Ивановым, который «научал... от некаких книг, что-де господин наш Иисус Христос был на земле сын Божий, но не сущий Бог, и святым иконам поклоняться и святых угодников почитать не велел, также и церковные книги, кроме Евангелия и Апостола и Псалтыри, веровать не велел же, и по тому-де его, Варфоломееву учению в таких его речах последствовал и святым иконам не поклоняться», поэтому и сам Сурин на базаре говорил, что нужно «церковные книги сложения святых отец прижечь», и называл иконы «истуканами»³⁹. Найти, однако, единомышленников Сурина в Тобольске не удалось — Варфоломей Иванов утверждал, что читал в Троицком Александровском монастыре своим слушателям книгу «Первые учения отроком» (СПб., 1720) и Евангелие, а «противности церкви» никакой не имеет.

Между тем, как отмечает исследовавший дело Сурина Р. Г. Пихоя, в Тобольске были в это время и другие вольнодумцы. С 1701 г. жил в Тобольске некто *Михаил Антипов* (ок. 1663 — 17 октября

³⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 232. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897. Т. 5. Стб. 389–390.

³⁹ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 108–110. Дело о Сурине см.: ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 1. 1723 г.

1748)⁴⁰. Он был родом из Нижегородского Поволжья, сын крестьянина Макарьева Желтоводского монастыря Антипы Кочебая (он же Веревкин). Войдя в «совершенный возраст», после смерти родителей Михайла покинул свое село Ивановское и направился в Астрахань (!), оттуда в Казань, «был в Казани и в других местах, пришел в Сибирь в Тобольск в прошлом 1701 году... в Тобольску женился» и завел детей. В 1748 г. Михайле Антипову было уже 85 лет, старик жил одиноко, прося подавание; и именно в 1748 г. на «шатающегося в Тобольску прошака под именем нишага» (л. 4) поступили доносы, заставившие самого митрополита тобольского Антония слушать показания Михайлы. Обвинения, выдвинутые против Михайлы Антипова, сводились к следующему:

«1. Что он на чудотворной Пречистыя Божия Матере образ в перенесение онго из села Абалацкого в Тобольск изблевал скверным своим дерзкие лай весьма непристойно и ужасно⁴¹ и тем тот святыи и чудотворныйи Божия Матере образ цветолопно от нас, православных христиан, почитаем обругал, и честь восходящую на самое Преблагословенную Божию Матерь явственню похулил.

2. К поруганию и непочитанию святых икон из давидского псалма, где написано о языческих идолах следующие слова: Идоли язык серебро и золото дела рук человеческих; и прочия неподобныя глаголы от иконного почитания народ развращающия.

3. На вопрос неких, что он в церковь, ходит ли? — говорил, что ходит, а святым иконам покланяется ли? Сказал он, Антипов, вопрошающему ево [в 1746 г. ямщику Козьме Черепанову. — Е. С.] так: „Провались-де ты и с ними!“ И как за такие ево худые слова ударен был по щеке, тогда назвал ударившего его „Нероном мучителем“.

4. Ругаяся святым иконам со употреблением от себя баснословий, говаривал: „Спасу поклон, Богородице поклон, всем святым один поклон, а там пушай промеж собой сами делят!“ И указуя на святые иконы, произносил другие некоторые непотребные⁴² слова»⁴³.

⁴⁰ Выражем благодарность Е. К. Ромодановской, передавшей микрофильм дела Тобольской консистории о Михайле Антипове; материалы дела Михайла Антипова частично опубликованы в исследовании Р. Г. Пихоя (*Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 112–113*).

⁴¹ Тобольский ямщик Козьма Леонтьев Черепанов доносил, что Антипов «назад тому года с четыре» (т. е. около 1744 г.) «изблевал образ... злословные речи, что ваша мухосранка деревенская дурочка наряжена в золоте и провожают-де ее многонародно» (ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 24. 1748 г. Л. 2.)

⁴² Эти слова свидетель посадский человек Тобольска Михайла Домашнев передал: «И показуя на святыя иконы говаривал так, что большая голова — то Спас, а что-де под платком — то Богородица» (Там же. Л. 3 об.).

Михайла Антипов признался, что именно так он и говорил, и пояснил: «Ругательные слова... произносил... из давних лет мнения, которого он держался с такой причины, что в прошлых годах в бытность его в Казани [т. е. до 1701 г. — Е. С.] казанец Иван Ларионов, а какова чина? не знает, толковал ему Псалтырь из псалма, где написано „идоли язык сребро и золото дело рук человеческих“. И те слова написаны о святых иконах, чего-де ради и почитать святые иконы недостойно, да и сам-де он в церкви во время чтения Псалтыри слышал оные псаломские слова, точно толко-де? о ком те слова писаны, о иконах или не о иконах, того будто сам собою он, Антипов, не ведает» (л. 7 об.).

Следствие выяснило также, что Антипов уже 10 лет не причащался и отзывался о причастии весьма неуважительно, некстати цитируя апостола Павла и говоря: «Входящая во уста не сквернит человека...»

В сентябре 1748 г. к Михайле Антипову, содержащемуся под арестом, для исповеди «со увещанием» был послан священник. Судя по его доношению (изглашавшему тайну исповеди!), Михайла Антипов долго не желал признавать себя «в помянутом богохульстве и икон святых ругательстве виновным» и раскаялся только «по многократном увещании и в повторной исповеди». Однако, добившись покаяния, тобольский священник без указания митрополита не решился дать Михайле «прощения и разрешения». Митрополит же Антоний, указав «разрешить» покаявшегося от грехов, дело закончить не пожелал, отправив Антипова в Сибирскую губернскую канцелярию для гражданского сыска и наказания: «Ежели он, богохульник и иконоборец, о своем согрешении истинно и не лестно Господу Богу покаяния приносит ради единого прощания своих богохульных беззаконий, а не ради избежания казни знания гражданского, то его разрешить благословением, а по гражданским правам и по правилам свободным его учинить от казни нельзя» (л. 14–14 об.). В Сибирской губернской канцелярии 85-летний Михайла Антипов, однако, никаких показаний дать уже не мог «за великою его старостию и дряхлостию, и за тяшкою болезнию, что и движения никакого не имел», так он и умер под караулом в ночь на 17 октября 1748 г., перед смертью не исповедавшись и не причастившись (л. 28).

В 1730-х гг. обнаружилось иконоборство и в Туле, и иконоборцем оказался тоже глубокий старец. Судя по доношению 1734 г. канцеляриста Тульской оружейной конторы Максима Шелашникова, 80-летний кузнец **Леонтий Федоров сын Ложников** пришел в дом доносчика тогда, когда тульский копиист Хлебников читал вслух книгу

Бытие, «дошел до 17 главы, где напечатано об образе сотворения мужа Горы... Хлебников стал говорить Ложникову: „Вы-де образов честных не почитаете и им не кланяетесь, видишь ли-де и в прежнем законе образы почитать велено“... И оной-де Ложников встал из-за стола и, взглянув на имеющиеся в доме ево [Шелашникова. — *Е. С.*] честные иконы, и стал их поносить ругательски и бранить матерно, и называл иконы идолами... и сказывал: „За что их почитать, оные-де иконы — дело рук человеческих, он-де и сам лучше их“»⁴⁴. Многочисленные свидетели подтвердили, что Леонтий Ложников действительно такие слова про иконы произнес, но Леонтий от всего отрекался, ссылаясь на пьянство. Так же как и Михайла Антипьев, Л. Ф. Ложников не выдержал испытаний и умер под арестом, находясь под следствием в Московской Синодальной конторе, в сентябре 1735 г. Его единомышленников в Туле сыскать так и не удалось.

К 1745–1746 гг. относится еще одно астраханское дело, содержащее сведения об организации на *Каспии* некоего скита. Обвинение пало прежде всего на четырех монахов Спасского и Ивановского астраханских монастырей. Осенью 1745 г. **иеромонах Ипполит и монахи Геласий, Иларий и Малахий** бежали из своих монастырей. Указы об их поимке были разосланы Синодом по всем епархиям, однако лишь 15 июня 1746 г. астраханский епископ донес, что из бегов вернулся и был допрошен только иеромонах Ипполит. Расспросные речи Ипполита, присланные в Синод⁴⁵, являются единственным источником, позволяющим судить о взглядах и судьбе астраханских монахов-беглецов. По свидетельству Ипполита, Иларий, Малахий и Геласий до побега «неоднократно приходили к нему в келию, дабы он отдалился от миру с ними на уединение, подговаривали». К побегу была приготовлена «морская росшива», которую купили в Астрахани работные люди — яицкий казак Анисим да работные Осип и Иван, отправившиеся вместе с монахами. Спустившись к Каспию, ехали по морю и «заехали для жилища за Яик Гурьев-городок верст с тысящу», где, вырыв землянку, перезимовали. По словам Ипполита, якобы только в это время он «присмотрел» в их взглядах «весьма немалой раскол. А именно стали первее говорить, что якобы церкви святых и на них водруженные кресты несправедливыя, и в них служителей церковных начали хулить и ругать неподобно, а потом уже и иконам святым, писаным на дщах по краске, начали не поклоняться и ево [Ипполита. — *Е. С.*] стали к тому же расколу принуждать». Произошел разлад, и Ипполита прогнали, и «трапезовать с ним во-

⁴⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 96. Л. 3 об.

⁴⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 27. Д. 125. 1746 г. Л. 37–38.

обще не стали», а он вынужден был пристать к «звероловщикам» и вернуться в Астрахань. По словам Ипполита, «означенные монахи и работные люди, всего 6 человек, имели намерение ехать за море, а в какое место — того ему, иеромонаху, за объявленную ссорою не объявили». Более документов о каспийском ските пока найти не удалось. В деле, таким образом, осталось немало неясных вопросов. Прежде всего неизвестны истоки формирования «вольномыслия» астраханских иноков — действительно ли только после побега из помыслов об уединении родились антицерковные и иконоборческие настроения? ⁴⁶ Какова была роль в этом «общежителстве» работных людей? На каких основах строили беглецы свое существование? Нет сведений и о том, чтобы карающая десница церкви настигла астраханских иконоборцев и ругателей церкви.

Некоторая либерализация власти в отношении религиозного вольномыслия во второй половине XVIII в. имела свои последствия и для реформационного крыла русского религиозного вольнодумства. Вероятно, реже стали писаться доносы на иконоборцев и прочих «еретиков» — таких дел уже почти не возникало в столицах ⁴⁷. Зато вместо разрозненных выступлений вольнодумцев-одиночек в 1760-е гг. открыто заявило о себе движение (или два независимых течения?),

⁴⁶ Судя по всему, при побеге в числе взятого имущества были и иконы, которым «потом уж» не стали поклоняться. Можно также предположить, что Ипполита первоначально настойчиво уговаривали бежать, учитывая его священство, а затем, придя к антицерковным взглядам и, видимо, отказавшись от таинств, Ипполита изгнали.

⁴⁷ Показательны в этой связи два дела, возникших по доносам приходских священников. Так, в 1762 г. в высший орган политического сыска поступил донос на крепостного крестьянина Коломенского уезда села Сандырей **Филиппа Иванова Казакова**. Приходский священник обвинил Казакова в поругании таинства евхаристии, якобы 2 августа 1762 г. Филипп заявил (почти как за полстолетия до того Дмитрий Тверитинов): «какое оное причастие тело и кровь Христова — то-де просфоры да вино есть, которое пьют». Филипп Казаков в испуге «заперся», утверждая, что был в беспамятстве. Тайная канцелярия распорядилась закончить разбирательство в Коломенской духовной консистории и отправить Казакова для содержания в монастыре под надзором (РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4979; Ф. 1183. Оп. 1. Д. 134. 1763 г.).

В 1790 г. разбирался в Тайной экспедиции и донос приходского священника на приказчика **Степана Хохрякова**. Священник, раскрывая тайну исповеди, утверждал, что Хохряков — «еретик и богохульник», и приписывал Хохрякову то, что он Священное Писание не почитает, говорит всему народу, чтобы в церковь не ходили, так как «*всякой церковь имеет в себе*» (л. 5 об.), что можно жениться и в четвертый раз, а также что еретиков проклинать в Неделю Православия не надобно. Донос священника никто из прихожан не подтвердил, и хотя Хохряков и слыл «нраву вспылчиваго, многомыслищи и многоглаголив» (л. 5), но обвинение с него было снято, зато доноситель-поп понес наказание — его расстригли и отправили в армию за ложный донос (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2767).

которому были уготованы длинная история и необычная судьба. Этим движением стало «духовное христианство» (течения духоборчества и молоканства). Примечательно, что уже первые расследования Синода и Тайной экспедиции 1760-х гг. о воронежских и тамбовских «раскольниках, отступивших от православной веры», вскрыли три очага «церковных противников» — в Тамбовской и Воронежской епархиях, и нашли в них более 200 человек⁴⁸. Затем духоборческие и молоканские группы начали обнаруживаться на Украине⁴⁹, на Дону⁵⁰, по всей Новороссии, в Поволжье⁵¹. В 1790-е гг. распространение духоборчества и молоканства приобрело уже необратимые последствия⁵².

При заметных совпадениях с аргументацией их предшественников, «церковных противников» и вольнодумцев первой половины XVIII в., духоборцы и молокане в 1760–80-х гг. организуются как конфессиональные общности — «секты»; на смену «разномыслию» приходит «учение». Важным показателем институализации групп становятся довольно однообразные, наполненные одинаковой аргументацией расспросные речи приверженцев новообразовавшихся сект.

Вне новых конфессий во второй половине XVIII в. также продолжали объявляться недовольные православной обрядностью и ищущие собственного религиозного пути. Толчком для их «сумнений» могла стать старообрядческая или духоборческая пропаганда, однако более тесных связей с оформившимися оппозиционными религиоз-

⁴⁸ Рындзюнский П. Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Т. 2. С. 154–193. Материалы о дальнейшей судьбе этого течения см. также: Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). М., 1963; Ишикова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 39–53.

⁴⁹ О распространении духоборчества в селе Большие Проходы одно из самых ранних дел датируется 1792 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 73. Д. 157). См. также об духоборчестве в украинских землях: Лебедев А. С. Духоборцы в Слободской Украине. Харьков, 1890; Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России (период феодализма). М., 1977. С. 249–284.

⁵⁰ Первым забил тревогу относительно распространения духоборчества в казачьей среде воронежский епископ Тихон (Малнинин) в 1776 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 57. Д. 423. Л. 1).

⁵¹ О распространении духоборчества и молоканства подробнее см., например: Лиоанов Ф. В. Раскольники и острожники. СПб., 1864. Т. 1, 2; Новицкий О. М. Духоборцы: их история и вероучение. Киев, 1882.

⁵² См., например: РГИА. Ф. 796. Оп. 72. Д. 15; Оп. 73. Д. 328 и др. Подробнее об этом см.: Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. М., 1973; Клибанов А. И. История религиозного сектанства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.); Ишикова С. А. Русские секты // Русские. М., 1997. С. 722–740.

ными течениями в их воззрениях обнаружить не удастся. Так, в 1767 г. Коломенской епархии в селе Борщево приходский священник обратил внимание на то, что на Пасху служитель и староста коллежского секретаря Ивана Алексеевича Борыкова **Стефан Григорьев и его брат Андрей** при целовании креста не только перекрестились по старообрядчески двуперстно, но и превзошли значительно пределы старообрядческих нападок на господствующую церковь, говоря: «на земле-де нет церкви, которой бы надлежит им кланяться, а хотя-де церкви на земле и есть, да не можно их назвать церквами, они-де ваши обжоры, да и иконам писанным на дсках, которые в церквах ваших имеются, кланяться не должно, понеже сребро и золото — дело рук человеческих, священническое облачение — то есть ризы, называли женскими телогреями, а стихари сарафанами». Дальнейшие разыскания по делу братьев Григорьевых нам неизвестны⁵³.

В 1774–1775 гг. в Тайную канцелярию поступил донос на чугуевского однодворца **Ефима Пирожкова**. Приходский священник и жена Пирожкова сообщали, что «Ефим к церкви никогда не ходит, а при том говорит хульные слова на Бога и объявляет, что Бога нет..., имеющиеся в доме их святые иконы наземь бросал, сняв с себя с шеи крест, говоря, что-де я врага на себе ношу, бросал на землю, топтал ногами» (л. 60); кроме того и Святых Таин «не сообщался». По признанию Пирожкова, он был распропагандирован в раскол и, продолжая при этом креститься тремя перстами, был убежден, что в церкви все неправильно, так как священники служат на пяти просфорах, а не на семи, ходят «посолонь». Во время следствия Пирожков общился к православию.

Более последовательные чугуевские однодворцы, связанные с Пирожковым, Евдоким и Архип Трупчениковы признались, что были «сворачены в раскол» старцем Семеном Селеменевым, стали платить двойной оклад, перекрестились и стали беспоповцами, но смысл беспоповства видели только в том, «чтобы в церковь Божию не ходить, не исповедываться и Святых Таин не сообщаться»⁵⁴.

На Севере в 1790-е гг. появились свои вольнодумцы, например архангельский мещанин башмачный мастер **Семен Патокин**. В 1797 г. Патокин, присягая императору Павлу, отказался целовать крест и Евангелие, сказав, что с 1786 г. на исповеди и у причастия не был, «рукотворенным иконам» не кланяется и в доме их не имеет. Судя по всему, кроме одной крестьянской семьи, которую Патокин «десять лет пред сим» пытался увлечь за собой, единомышленников у

⁵³ РГИА. Ф. 796. Оп. 48. Д. 393. Л. 1.

⁵⁴ Там же. Оп. 2. Д. 2401.

башмачника не было. На следствии Патокин держался непреклонно, и «чтобы сей заблуждающий человек не заразил кого своею ересью, и других из низкаго состояния непросвещенных людей», Патокина решили содержать под особым присмотром в Соловецком монастыре. В монастырь башмачник Патокин был доставлен по первому пути лишь в начале июня 1797 г., и Соловки сломили вольнодумца: через три месяца, к сентябрю 1797 г., соловецкий архимандрит донес в Тайную экспедицию, что Патокин раскаялся, иконы почитает и таинства тоже. Вскоре после этого распоряжением Павла I Патокин был от наказания освобожден⁵⁵.

Рижские купцы донесли 2 сентября 1799 г. на купца Риги **Никиту Иванова**, что он «точно произносил гласно богохульные слова и Сына Божия Иисуса Христа не исповедует единосущным Богом, и противу Священного Писания говорил, что он не принимал крещения в Иордане, и животворящего креста не исповедывал за истину, и ругал, что сим деревом, что простым, и человека убить можно, и Божьей Матери произносил, что ей благовестие от Архангела в смех было, и произносил при том, взяв собаку и ее лапою перекрестя ее: вот моя собака лучше тебя за тебя вашему Богу молиться, между тем и всякую произносил против святыни нелепость» (л. 5). Дело рассматривали рижские духовные власти и губернатор. Тайная канцелярия потребовала отписать, в чем заключается богохуление, но решения в деле нет⁵⁶.

В 1800 г. в Воронежской духовной консистории судили 73-летнего однодворца **Прохора Овчинникова** за то, что он осмелился рассуждать относительно боговоплощения: «что на Господа Иисуса Христа не смеют ангелы взирать, то каким же образом отдался он по воплощении сотворшим людям на поругание» (л. 2). Овчинников, правда, признался, «что сказал сие в ожидании ответа от священника, могущего послужить к вящему утверждению его в вере, в чем и принес раскаяние», но от наказания не ушел и был отослан на месяц в монастырь на сухоядение и покаяние⁵⁷.

Таким образом, судебные-следственные источники всего XVIII в., подтверждая заявления православных религиозных полемистов, свидетельствуют о существовании в различных общественных слоях России критических взглядов на роль церкви, на обрядность, почитание святых и особенно иконопочитание, что позволяет сравнивать (и порой связывать) это направление религиозного вольномыслия в

⁵⁵ Там же. Оп. 2. Д. 3055.

⁵⁶ Там же. Оп. 2. Д. 3324.

⁵⁷ Там же. Оп. 2. Д. 3559. Л. 2.

России с протестантизмом на Западе. Однако существенным продолжает оставаться вопрос о том, насколько русское религиозное вольнодумство питали идеи западных реформационных течений, как оно связано с изменениями в общественном сознании в России века Просвещения. А потому назрела необходимость выявить ключевые проблемы, волновавшие «еретиков» и их оппонентов, попытаться найти общее и особенное в разногласии свидетельств об «отступлениях» русских «нонконформистов».

ОСОБЕННОСТИ ВОЗЗРЕНИЙ РУССКИХ ВОЛЬНОДУМЦЕВ И ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ РЕФОРМАЦИОННЫХ УЧЕНИЙ

Исследователь, изучающий воззрения русских нонконформистов XVIII в., располагает довольно узкой источниковой базой: в подавляющем большинстве случаев это отрывочные сведения изветов о наиболее ярких или по тем или иным причинам запомнившихся доносителю «отступлениях» еретиков от православия, дополняемые замечаниями церковных и светских следователей и формулировками следственных «экстрактов» и «указов». Фактически единственным «собственноручным сочинением» вольнодумцев оказываются Тетради и Лист Дмитрия Тверитинова, но они содержат лишь выписки из Ветхого и Нового Завета, сгруппированные под краткими заголовками. Признания на следствиях единомышленников Настасьи Зимы и других «еретиков» еще более отрывочны и скудны. Лучше известно о воззрениях ранних духовборческих и молоканских лидеров (благодаря их признаниям на следствии), между тем их собственных сочинений до нас также почти не дошло.

Ценные свидетельства содержатся в религиозно-полюемической литературе XVIII в., однако задачей большинства православных полемистов являлось не изложение идей тех или иных «отступников», а доказательство необходимости упорной борьбы с «иконоборной лютерской ересью» в целом. Только сочинение Пафнутия (Петра Олисова) «Рожнец духовный» можно атрибутировать как «антитверитиновское», позволяющее уточнить круг воззрений прежде всего московского лекаря (свойственника автора «Рожнеца»).

Неполнота информации осложняет решение вопроса о степени самостоятельности идей русских вольнодумцев и о возможной зависимости их от западной протестантской пропаганды. Насколько можно судить по признаниям самих подсудимых, в наибольшей степени влияние идей западной Реформации испытал на себе Дмитрий Тверитинов. Даже после прекращения учебы в Немецкой слободе, где он не только «врачебные хитрости навьякающ», но и «души своей разслабу восприял»¹, Тверитинов продолжал обращаться туда за со-

¹ Стефан Яворский. Камень веры. М., 1728. С. 1 (второго счета).

ветом по сложным вопросам догматики. Симоновский архимандрит Петр Смилянич после диспута с Тверитиновым якобы услышал от него: «тому я не могу поверить, разве изволь мне написать на письме, и я покажу учителю Немецкой школы, для того, что он весьма об этом умеет противно отвечать»². Однако сам Тверитинов и наиболее осведомленные доносители не считали его «ересь» ни лютеранством, ни каким-либо иным устоявшимся течением протестантизма. Инок Пафнутий (Петр Олисов), бывший около 1700–1702 гг. в кружке Тверитинова, а затем посвятивший себя полемике с ним, отмечал лишь, что Тверитинов толковал Писание «на лютерскую сторону»³, а Леонтий Магницкий приводил свидетельства лютеранина шведа, бывшего на диспуте с Тверитиновым в мае 1711 г., который сказал о Тверитинове: «и нашему-де лютерскому мудрованию противен есть»⁴.

Настасья Зима и ее ближайший единомышленник Иван Назарьев настаивали на самостоятельности своего пути к «евангельской правде», причем Иван Назарьев утверждал, что, слушая в церкви Евангелие, пришел к критике церковного учения «из малолетства своим рассуждением»⁵. Тобольский «прошак» Михайла Антипьев утверждал, что научился толковать Псалтырь от казанца Ивана Ларионова и тогда понял, что иконы — «дело рук человеческих»⁶. Как уже отмечалось, истоки духоборческого и молоканского учений исследователи склонны находить как в западных реформационных течениях (от анабаптизма до квакерства и социнианства), так и в отечественных (от богомилства до ереси Тверитинова!), однако кроме полулегендарных «жидовина» и «прусского (?) унтер-офицера» реальных «учителей» удается обнаружить только среди русских однодворцев.

Тем не менее во взглядах многих русских вольнодумцев первой половины XVIII в. общим было стремление вслед за отечественными и западноевропейскими реформационными течениями XVI–XVII вв. критически осмыслить роль церкви, церковную традицию, православную обрядность.

В основе подобных воззрений лежит общее для всех реформационных систем «повышенно-личностное понимание общения челове-

² Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882 (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 38). С. 221. Похвалу Лютеру: «Мартин не растлил церкви, но возобновил и древние обычаи взыскал», — слышанную из уст Тверитинова, передает также златоустовский архимандрит Антоний (Там же. С. 224).

³ Там же. С. 222.

⁴ Там же. С. 239.

⁵ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. Л. 46–47 об.

⁶ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 24. 1748 г. Л. 7 об.

ка с Богом»⁷, то, что приводило к устранению в сознании верующего представлений о необходимости посредников в этом общении — церковной и священной иерархии. Участник собраний у Настасьи Зимы Алексей Филиппов так выразил эту мысль: «Нам отец духовный — Царь Небесный и он владыка, господь, учитель и наставник»⁸. Эти убеждения объясняют отказ верующих от внешних проявлений религиозных чувств и, как следствие, — призыв к «умной молитве». Извечки доносили о Тверитинове, что он поучал: «умом-де кланяться надобно всегда в небо», «Дух есть Бог и духом кланяться подобает»⁹. В расспросных речах Н. Зимы записано: «учит она молиться Богу духом и истиною»¹⁰. В начале 1700-х гг. с близким утверждением («не подобает кланяться телом и главою в землю», «но токмо умом в себе молиться») сталкивался в своей епархии и Димитрий Ростовский¹¹.

Важнейшей чертой реформационных воззрений был и отказ от признания авторитета церкви в толковании Священного Писания, критика освященного церковью Предания. Насколько позволяют судить источники, наиболее последовательно этого принципа придерживались Тверитинов, Зима, а также томский учитель драгуна Гаврилы Сурина. В своих Тетрадах Тверитинов собрал немало выдержек из Библии, объединив их общими заглавиями: «Яко овцы Христовы гласа своего Пастыря слушают и единому тому последующе», «О достоинстве Писания...»¹². Критическое отношение Тверитинова к Преданию отмечали и многие извечки (об этом говорится в 11 «сказках»-доношениях). Так, по словам Петра Смилянича, Тверитинов говорил своим оппонентам: «Вы твердость свою полагаете на вселенские соборы, а есть люди разумные, которые свою веру и заповеди содержат от самого Христа Спасителя, из Евангелия и Апостола, и вам же своими соборами нечего будет говорить противу их правде»¹³. Между тем Тверитинов, судя по его библиотеке, был неплохо знаком и со святоотеческой литературой (которую и он, и его последователи нередко называли «старческими

⁷ Аверинцев С. С. Протестантизм // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 399.

⁸ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. Л. 12–13.

⁹ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 229, 218.

¹⁰ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. Л. 11.

¹¹ Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоугодны. М., 1847. С. 161.

¹² Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 167.

¹³ Там же. С. 221.

бреднями»); он имел Книгу Василия Великого о постничестве, Книгу Григория Назианзина, Книгу Кормчую, Маргарит [Иоанна Златоуста. — *Е. С.*], Книгу Ефрема Сирина и аввы Дорофея (названия передаем так, как указал сам Тверитинов¹⁴). Наряду с собственным толкованием внимательно изученных текстов Библии Тверитинов пользовался каноническими толкованиями Иоанна Златоуста и Феофилакта Болгарского и имел рукописную копию лютеранского Катехизиса, изданного «в граде Стіокольне» (Стокгольме)¹⁵. Такие же, как у Тверитинова, толковые книги канонической традиции — Беседы евангельские, Евангелие благовестное повседневно (наряду с Новым Заветом), были взяты в доме Н. Зимы, которая тоже не ограничивалась чтением пространных толкований и была известна в Москве тем, что «в доме своем» Евангелие «читает и поучает»¹⁶. Толковал книги Священного Писания и тобольский житель Варфоломей Иванов. Хотя он сам на допросе признался только в том, что читал слушателям в монастыре Евангелие и «Первое учение отроком», его «ученик» драгун Гаврила Сурин разглагольствовал на базаре перед народом, что нужно «церковные книги сложения святых отец прижечь», что «кроме Евангелия и Псалтыри, и Апостола другим церковным книгам верить нечего, для того, что такие церковные книги минеи месячные и устав, и прологи сложили простые старцы самоволно, а не святые отцы и не Господь указал...»¹⁷. Почтительное отношение к Книгам Ветхого и Нового Завета сохранили в дальнейшем и молокане.

Постоянная апелляция к Писанию, столь ясно выраженная в выступлениях Тверитинова, Зимы, Сурина, отличает их взгляды и от некоторых современных им постреформационных течений (например, пиедизма), и от позднейшего духоборчества, сближая с «ортодоксальной реформацией» — лютеранством и кальвинизмом. Однако важной особенностью воззрений известных нам русских вольнодумцев XVIII в. было неприятие или безразличное отношение к основному тезису западной Реформации — учению об оправдании верой. Ни один из доносителей, включая весьма осведомленных, не ставил в вину Тверитинову и другим вольнодумцам утверждения о возможности «предопределения» и «достижения спасения» одной лишь верой без «добрых дел». В полемике русских вольнодумцев с право-

¹⁴ РГАДА. Ф. 248. Оп. 9. Кн. 513. Л. 600–600 об.

¹⁵ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 224.

¹⁶ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. Л. 15.

¹⁷ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 109.

славием вся острота критики оказалась сосредоточена на истолковании двух догматов церковного учения — догмата о Боге как освятителе и догмата о Боге как судии.

Православное учение о Боге как освятителе посвящено доказательству значения церкви, церковной иерархии, таинств, через которые, в соответствии с ортодоксальным богословием, верующим передается «благодать Святого Духа» и совершается «божественное освящение». Отрицая необходимость этого посредничества, Реформация с самого начала выступила против институтов церкви, противопоставив им общину верующих. Дмитрий Тверитинов, утверждая «Я сам... церковь»¹⁸, настаивая на праве каждого христианина «быти в чину иерейства»¹⁹ и отвергая как показную религиозность монашество и священство²⁰, выступал полностью в духе учения ранних реформаторов. Последователи Н. Зимы на допросах тоже отвечали, что в «рукотворную церковь» ходить не желают, разве что для слушания пения или чтения «слова Божия»²¹. Астраханец Артемий Иванов называл церковь «вертепом разбойников»²², а в 1745 г. в скиту на Каспии астраханские монахи и работные люди «церкви несправедливые и в них служителей церковных начали хулить и ругать неподобно»²³. В 1760-е гг. к «умной молитве» и «церкви Бога живого, нерукотворенной, которая на воздухе», призывали воронежские и тамбовские «духовные». И совершенно очевидно, что к 1790-м гг. слова о том, чтобы в церковь не ходили, ибо «всяк церковь в себе имеет», приписываемые в Вологодской губернии приказчику Степану Хохрякову²⁴, или заявления о нехождении в церковь архангельского башмачника Семена Патокина и в России не воспринимались как «новшество» и уже имели под собой довольно длительную идейную традицию. Эта традиция, продолжающаяся по меньшей мере с XVI в., проделала в XVIII в. путь от заявлений Тверитинова о том, чтобы «наставникам, проповедующим благовестие, не тем едином питатися, но и от труда своего, и не отягчати инех»²⁵, до духовоборческих призывов «любов в дом не пускать», «в храм рукотворный не

¹⁸ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 216

¹⁹ *Пафлутий (Олисов)*. Рожнец духовный. Гл. 34 (по списку ОР РГБ. Собр. Тихонова. № 517).

²⁰ Об этом упомянуто в 16 изветах, поданных на членов кружка Тверитинова.

²¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. Л. 14–16.

²² Там же. Ф. 7. Оп. 1. Д. 208. Л. 1.

²³ РГИА. Ф. 796. Оп. 27. Д. 125. Л. 58–59.

²⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2767. Л. 5 об.

²⁵ ГИМ. Собр. Синодальное. № 58. Л. 239.

ходить», а «исповедаться у священника, кого они изберут, такого, который посвящен от Бога и Слово приемлет из уст Божиих»²⁶.

Отвержение церкви повлекло за собой отказ от важнейших, с точки зрения церковной догматики, таинств, прежде всего евхаристии. Отказ признать превращение во время литургии хлеба и вина в Тело и Кровь Господню характерен для мировоззрения членов кружков Тверитинова, Зимы, для астраханца Артемия Иванова, для последователей некоего Трофима, о которых пишет Димитрий Ростовский²⁷, возможно, для коломенского крестьянина Филиппа Иванова Казакова²⁸ и, безусловно, для духоборцев и молокан. Следует отметить, что непризнание евхаристии таинством хотя и отличает взгляды русских вольнодумцев от лютеранства, но сближает с различными направлениями, близкими кальвинизму. В отношении к другим таинствам во взглядах российских нонконформистов XVIII в. заметны значительные расхождения: Тверитинов, судя по всему, принимал таинство крещения²⁹ и исповедовался в церкви, его сторонник «школьник» Иван Максимов высказывал сомнение в необходимости крестить детей, родившихся от крещеных родителей³⁰, Настасья Зима и архангельский ба皮鞋чик Семен Патокин не исповедовались (об их отношении к таинству крещения сведений нет), а астраханец Артемий Иванов исповедовался только «под видом», а все таинства «святоунитожил». Как известно, и духоборцы, и молокане также отказались от церковных таинств.

Реформационная критика догмата о божественном суде и о посмертном «мздовоздаянии» была направлена на учение о частном суде, о возможности до Страшного Суда отделить праведных от грешных. С неприятием догмата о частном суде разрушалась складывавшаяся веками в христианской догматике Востока и Запада система, согласно которой предстательство святых пред Богом о грехах молящихся является причиной особого почитания памяти святых, их мощей и изображений.

Последовательно реформационные идеи о божественном суде были выражены у Тверитинова, отказавшегося от поминовения умерших, почитания Богородицы и святых, связывавшего культ святых и икон с языческим многобожием. Московский вице-губернатор

²⁶ Рындыуский П. Г. Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Т. 2. С. 173.

²⁷ Димитрий Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. С. 173–174.

²⁸ РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 4979; Ф. 1183. Оп. 1. Д. 134. 1763 г.

²⁹ Тверитинов сам крестил детей Михайлы Андреева Косого.

³⁰ ГИМ. Собр. Синодальное. № 58. Л. 239.

Василий Семенович Ершов в своей «сказке» по делу Тверитинова отмечал, что единомышленники лекаря «сильнейшую заступницу нашу Пресвятую Богородицу и всех святых отшедших ко Христу о нас их ходатайство не точно отмещут, но и самих их утверждают нечувственны быти до дне суда общаго»³¹.

Из 27 разделов Тетрадей Дмитрия Тверитинова 9 разделов были посвящены критике культа святых, сам лекарь и члены его кружка часто высказывали свое мнение о почитании святых, и большинство доносителей по делу Тверитинова (27 человек!) отметили в показаниях случаи «хулы» вольнодумцев «на святых»³². Но так ли уверенно все отечественные неконформисты обосновывали критику почитания святых неприятием догмата о частном суде и утверждениями о том, что нельзя до дня Страшного Суда отличить грешных от праведных, включая святых? По-видимому, на практике и Тверитинов, и прочие вольнодумцы осмеивали не столько сложные догматические доказательства о частном суде, сколько традиции народных культов «святых заступников». Лекарь Тверитинов, вероятно, не раз имел случай потешаться над распространенным обычаем делать «привесы» к иконам. Комиссар Александр Савич Сергеев свидетельствовал о таком предложении лекаря его пациенту: «„Будет-де у вашей милости болят зубки, то-де купи серебряной зубок чудотворцу Антипию“». И размеясся, [Тверитинов. — Е. С.] повалился на постелю, где сидел»³³.

Особенно показательны случаи нападок на почитание Николы чудотворца. И характерно то, что распространение народного культа Николы³⁴ привело к смещению образа святого даже в сознании просвещенных вольнодумцев, называвших епископа Мир Ликийских «мужиком деревенским самым простым» (так именовали св. Николая члены кружка Тверитинова³⁵, Ф. Зеленый, М. Самарин и даже Феофан Прокопович³⁶). Впрочем, фискал Ивана Зуева обвиняли как раз в том, что он *бранил всех святых*, делая исключение только для Николы.

31 Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 23.

32 Смелянская Е. Б. Ересь Д. Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12. С. 34–52.

33 Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 250.

34 О значении и корнях культа Николы на Руси подробно написано, например: Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николы Мирликийского). М., 1982.

35 Там же. С. 230.

36 Маркел Родышевский обвинял Феофана Прокоповича в том, что тот «чудотворца Николу многожды бранил и называл русским богом» (Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868. С. 218).

Из других особо чтимых святых, подвергавшихся нападкам «еретиков», свидетели отмечали Илью-пророка³⁷, великомученика Георгия³⁸. В речах, приписывавшихся сенатору Михаилу Михайловичу Самарину, как уже отмечалось, непочтительные высказывания касались святых Варлаама Новгородского, Антония Римлянина и Иакова Боровичского.

Тамбовские духоборцы, как выяснилось на следствии 1768 г., тоже, отрицая почитание святых, особенно «выделяли» культ Николы («угодника Николу называл плутом»), а духоборец Кирей Мордвинов, находясь под караулом, уверял своих сокамерников, что мощи святых сделаны из кожи и надуты воздухом, а потому никаких чудес от них не бывает³⁹.

Объединяют взгляды большинства русских вольнодумцев первой половины XVIII в. и иконоборческие выступления. Опираясь на многовековую полемику об иконопочитании и оперируя ссылками на библейские заповеди «Не сотвори себе кумира» (Исход 20.4) и «Не сотворите себе образа рукотворенна» (Левит 26.1), члены кружков Тверитинова и Зимы, астраханец Артемий Иванов, тульский кузнец Леонтий Ложников, тобольский нищий Михайла Антипьев и прочие обрушивались на почитание икон, приравнивая иконы к языческим идолам и называя своих правоверных слушателей идолопоклонниками.

Вопрос об отношении к иконопочитанию к XVIII в. стал основным признаком принятия или отрицания «лютерской прелести». Трактатом об иконах открывает свой фундаментальный полемический труд «Камень веры» местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский, защите иконопочитания посвящены самые обширные части антипротестантских трудов Пафнутия (Олисова), И. Т. Посошкова, Георгия Кириллова, Симеона Моховикова и др. Не только полемическая литература, но даже «Первое учение отроком» Феофана Прокоповича неоднократно возвращаются к теме почитания икон. Между тем и в полемике о почитании икон (как и в вопросах культа святых) православные полемисты и их оппоненты — русские вольнодумцы XVIII в., казалось бы, говорили, не понимая друг друга. Первые доказывали: «Мы иконы святых почитаем не ради ве-

³⁷ Лекарь Корней Минин доносил: «Он же, Дмитрий [Тверитинов. — Е. С.], говорил: как-де того безумнее пророку Илию о дожде молится, а не Богу, а тот-де пророк в подаянии дождя и ни в чем силы не имеет» (Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 155).

³⁸ Выпады против почитания великомученика Георгия приписывались Федору Зеленому (РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 380. Л. 5–5 об.).

³⁹ См.: *Ишкова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 45.

щества их, ниже ради хитрописного художества, ...но сего ради, яко знамением суть воспоминательным святых вещей. А наипаче народу просту, книг не познавшему, велия польза есть смотрети на изображение... И понеже видение паче слуха уверяет»⁴⁰, иконы — «не суть идоли, понеже не к боготворению, но к воспоминанию дел Божиих делаются, и почитание их *правильное* не есть идолослужение»⁴¹. Вторые спорили: «Икона — суть вап и доска без силы чудотворения»⁴², «дело рук человеческих»⁴³, «мало не суть идолы»⁴⁴. Создается впечатление, что все нападки критиков иконопочитания были направлены не на догмат о почитании икон как таковой, а на народные представления об иконе; русские иконоборцы XVIII в. изощрялись в выпадах против *обожествления* икон, но *обожествление икон* не менее сурово порицалось и церковью.

Материалы следствий о поругании и «наказании» святых и святынь, приведенные выше (см. ч. 2), равно как и многочисленные фольклорные и этнографические источники, не оставляют сомнений в том, что глубокое различие между народным иконопочитанием и значением иконопочитания в «ученом», богословском понимании вызывало озабоченность церкви весь XVIII век (как и много позднее!)⁴⁵, а потому и реформационные идеи, попадая на русскую почву, так легко провоцировали народное иконоборство. И это иконоборство XVIII в. чаще всего отличало неумеренное огрубление спора о почитании икон, освобождение этого спора от сложного духовного смысла. Формы полемической борьбы, вероятно, соответствовали пониманию «иконоборцами» содержания предмета: Михайла Косой переворачивал иконы и от свечей у икон зажигал табак, лекарь Тверитинов издевательски советовал привешивать к иконам не только серебряные зубки и глазки, но и прочие отлитые в серебро члены че-

⁴⁰ Стефан Яворский. Камень веры. С. 16 (четвертого счета).

⁴¹ Феофан Прокопович. Первое учение отроком. М., 1790. Л. 14.

⁴² Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 245.

⁴³ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 96. 1735 г. Л. 3 об.

⁴⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 7. Д. 62. Л. 31.

⁴⁵ Об этом см., например: Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995; Тарасова О. Ю. Икона и благочестие. Очерки икононого дела в императорской России. М., 1995. С. VII–XV и др.; Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996; Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа М., 1998.

Ср. наблюдения об иконопочитании и «народной религии» в современной западной историографии: Séguin J. Images et «Religion populaire»: Reflection sur un Colloque // Archives de sciences sociales des religions. Juillet — septembre 1977. Т. 44/1 P. 25–43; Shevzov V. Miracle-Working Icons, Laity and Authority in the Russian Orthodox Church, 1861–1917 // The Russian Review. 1999. Vol. 58. P. 26–48.

ловеческие; Леонтий Ложников утверждал, что если иконы — дело рук человеческих, то «он и сам лучше их».

Между тем так ли отличалась грубостью формы полемика о почитании икон, мощей, креста в России от аналогичной в Европе? Исследователь английской Реформации Дж. Филипп превосходно показал, что в Англии XVI–XVII вв. иконоборство было столь же неистовым, сколь и иконопочитание, что запрещение и разрушение образов было такой же частью религии, как и их создание и почитание. Изменения, произошедшие в тюдоровско-стюартовской Англии, заключались в том, что человек стал обращаться к Богу без посредства созданного человеком образа, в интеллектуальном и эмоциональном ответе на литургию⁴⁶. В конечном итоге полемика вокруг иконопочитания и в России ко второй половине XVIII в. привела к новому эмоциональному толкованию общения человека с Богом, и быстрый рост движения «духовных христиан» (и молокан, и духоборцев) был очевидным тому подтверждением⁴⁷.

Безусловным новшеством в догматических спорах и в аргументации вольнодумцев XVIII в. становятся опора на доводы разума и чувства, желание подвести эмпирические основания под веру. В этом выразилась общая тенденция времени, заявившая о себе в различных направлениях философской мысли и в течениях постреформации Западной Европы уже в XVII в.

Полемизируя в самом начале XVIII в. с московскими вольнодумцами круга Тверитинова, монах Пафнутий (Олисов) более всего ставил им в укор, что они «чувствам своим внимающе паче, нежели словеси Господню и силе»⁴⁸. Пафнутий приписывает своим оппонентам такие речи по поводу таинства евхаристии: «Яко видеши огонь, не глаголем свойство воды в себе имети, також-де и воде свойство огня: потому ж-де и хлеба и вина свойства плоти и крове себе содержать»⁴⁹. Аналогичные высказывания Тверитинова приводит в «Записке» Леонтий Магницкий: «Мне Создатель... дал чувства: зрение, вкушение, осязание и прочая, которыми можно истину рассмотреть, а теми данными мне от Бога чувствами,... откуда у нас тело Христово — того не ведаю, так же и кровь, а по свидетельству данных мне чувств является красное вино...»⁵⁰. Основное внимание сенсуали-

⁴⁶ Phillips J. The Reformation of Images: Destruction of Art in England 1535–1660. Berkley; Los Angeles, 1973. P. 2.

⁴⁷ Ср.: Милюков П. Н. Очерки русской культуры. М., 1994. Т. 2. Ч. 1. С. 111.

⁴⁸ Пафнутий (Олисов). Рожнец духовный. Гл. 30.

⁴⁹ Там же. Гл. 31.

⁵⁰ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 50.

стической критики Тверитинова, членов его кружка, как, впрочем, видимо, и круга Н. Зимы было направлено на таинство евхаристии. Недаром Стефану Яворскому для защиты евхаристии в «Камне веры» приходится заменять доводы схоластической логики ссылками на Иоанна Златоуста, «яко верующему стяжание бывает бесполезно. А наипаче, яко непостижимыя тайны Божии испытovati — не лепо есть верующему и душевредно»⁵¹. Однако именно «стяжание» приводит к сомнению: «Какое может един Христос быть повсюду разделяем и раздробляем, и снедаем... во всем свете в один день и час?»⁵²; это же «стяжание» грозит вере в чудотворность икон, значимость чудес, нетленность мощей. Так, посадский человек Андрей Анофриев утверждал на следствии, что в еретический кружок Н. Зимы он пришел, разуверившись в православных догматах, после того как увидел, что «нетленные мощи» Иоанна Новгородского истлели; стольнику М. М. Самарину доносители приписывали весьма натуралистический рассказ о св. Иакове Боровичском, якобы пьяным утонувшем в реке⁵³.

Нельзя утверждать, что рационализм был в равной мере присущ воззрениям всех, кто обвинялся в России XVIII в. в вольнодумстве и «еретичестве». Но обвинения, выдвинутые против Тверитинова, в том, что он «во всех разговорах своих всегда противостоял разум святей церкви»⁵⁴, — весьма характерная черта времени, свидетельствующая, что в рамках религиозной оппозиции расширялось значение светского мышления и на место иррациональной догмы ставилось «мирское знание».

⁵¹ *Стефан Яворский*. Камень веры. С. 469–470 (четвертого счета).

⁵² По «сказке» Петра Смиляничя: Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 221.

⁵³ По доношению свидетелей (возможно, и лжесвидетелей!) сенатор М. М. Самарин так говорил о чудотворце Иакове Боровичском: «будто оный святой Иаков пьяной ехал через реку и утонул и как-де у него желудок лопнул, тогда выплыл наверх воды в заводе... а люди-де увидели то и взяли его почитать за святого» (РГИА. Ф. 796. Оп. 7. Д. 62. Л. 51–51 об.). В действительности гроб с телом Иакова был принесен на льдине в новгородской земле в г. Боровичи в 1544 г. и несколькими горожанам было видение, что в гробу лежало тело некоего Иакова. Е. Е. Голубинский приводит канонизацию Иакова Боровичского как пример канонизации без жития, только на основании исцелений, происходивших при мощах. Празднование Иакову Боровичскому было установлено в 1572 г., а в 1654 г. патриарх Никон поддержал культ Иакова, перенеся мощи в Иверский монастырь (*Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998 (репринт. изд. М., 1903.) С. 87, 114). Вероятно, именно отсутствие достоверных свидетельств о св. Иакове Боровичском дало основание для слухов, озвученных в деле Самарина.

⁵⁴ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 222.

Пути секуляризации сознания в России XVIII в. также имели черты сходства с движением философской и постреформационной мысли Европы XVII в. В работе, посвященной западноевропейской «Вторичной Реформации» XVII в., известный польский исследователь Л. Колаковский замечает: «Что поражает, так это чрезвычайное распространение в религиозности XVII в. желания подвести эмпирические основания под веру... Но следствием рационализации веры был атеизм, поэтому «разум без веры» и «христианство без разума» стали двумя членами альтернативы для тех, кто испытал влияние Спинозовского откровения»⁵⁵. Именно такой рационализм, граничащий с атеизмом, приписывал своему духовному сыну Павлу Жидовину черный поп Нифонт в 1701 г. Павел, по свидетельству живших с ним монахов, не только критиковал чудотворные святыни — мощи⁵⁶; он колебался относительно богодухновенности Писания («кто там был и кому про то знать!?» — «писали мужики») и ставил под сомнение не только догмат о «частном суде», но и саму сердцевину религиозного учения — догмат о воскресении и о загробной жизни, о зависимости «стихий мира» от воли Всевышнего. Напомним, что даже если Павел Жидовин и не произносил таких речей («еретичество» его, как известно, не было доказано), то возможность существования в России подобного вольномыслия подтверждали и другие современники — например, Дмитрий Ростовский и И. Т. Посошков. Вернемся к тому, что 1708 г. в «Зерцале очевидном» написал Посошков: «Нецьи... уже глаголют, и не токмо глаголют, но и стоят в том, яко несть на свете Бога, но сей свет сам о себе стоит; несть у него ни создателя, ни владельца, но мы-де сами собою и всем владеем; и кой-де человек умен, той умно и живет, а кой глуп, тот глупо и живет. И вси-де человецы пока живы, то их приобретение, а егда-де кто умрет, тут ему и конец весь, и ни царства небесного, ни муки вечныя, ни воскресения мертвых не скажут; но егда кто умер да сгнил, тут-де ему и конец весь; и всех христиан нарицают безумными»⁵⁷. Примечательно, что истоки атеизма Посошков находил в реформационном вольнодум-

⁵⁵ Kolakowski L. *Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle*. Paris, 1969. P. 213. Распространение мистицизма в XVII в. автор считает прямой реакцией на рационализм; впрочем, в России XVIII в. мистические течения также получают заметное развитие.

⁵⁶ Дьякон Гавриил сообщал, что слышал от Павла о мощах Лазаря Четверодневного такие слова: «Какие то мощи! Все обманывают греки, откуда-де Лазоревым мощам дойти!» (РГАДА. Ф. 371. Оп. 2. Д. 1037. Л. 104).

⁵⁷ *Посошков И. Т. Зерцало очевидное*. Ред. полная / Изд. А. Царевский. Казань, 1905. Вып. 2. С. 284.

стве: «потому, еже кто в люторство склонится, то тот уже и в безбожие внидет, и отечистом [атеистом? — Е. С.] будет»⁵⁸.

Подмеченная Посошковым связь между Реформацией и атеистической мыслью коренилась в силе критического заряда реформационных учений. «Реформаторы сильны в отрицании католической догмы, но беспомощны в создании собственных догм; их авторитет как людей, мыслителей, ученых, толкователей Библии достаточно велик, но он жалок как религиозно-харизматический авторитет», — замечает Д. Е. Фурман о лидерах Реформации XVI в.⁵⁹ В России XVIII в. (по крайней мере, до становления течения «духовных христиан») в воззрениях отечественных нонконформистов позитивные черты чаще всего либо вообще не были выражены, либо были очень слабы. Примечательны, например, сообщения извetchиков по делу Тверитинова о том, что к московскому лекарю единомышленники собирались «спорить», «учиться», но нет сведения о том, чтобы собирались *молиться*. Собрания у Н. Зимы также носили характер бесед и совместного осмысления Евангелия, хотя этому могли сопутствовать «молитвы Богу духом и истиною» и «поклоны промеж себе друг другу». И только духовборцы поставили в этом ряду *отрицания* позитивный противовес: кланяться надо не «доскам» и «щепе», а *человеку*; крест, на котором Господь распят, святости не имеет, *почитать надо слово Господне*, за которое он распят. У духовборцев и у молокан уже в XVIII в. сложились и «обряд богомоления», и корпус «псалмов», и основы учения⁶⁰.

Различается в кружках Тверитинова, Зимы и в дальнейшем у духовборцев отношение к проповедуемым ими учениям. Членам кружка Тверитинова (кроме Фомы Иванова) абсолютно чужда истовость борцов за «истинную веру»; они сразу отреклись от своих взглядов и после окончания следствия были готовы тут же вернуться в лоно церкви. Последователям Н. Зимы оказалась не чужда идея «постоять за правду», и они стойко сносили допросы и пытки. Наконец, стойкость в вере, готовность пострадать, но не отречься — характерная черта сложившейся конфессиональной общности — в полной мере была присуща духовборцам и молоканам.

⁵⁸ Там же. С. 285.

⁵⁹ Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983. С. 83.

⁶⁰ *Иникова С. А.* Тамбовские духовборцы в 60-е годы XVIII века. С. 51; Подробнее учение духовборцев XVIII в. изложено: *Inikova S. A.* Spiritual Origins and The Beginnings of Doukhobor History // The Doukhobor Centenary in Canada. Ottawa, 2000. P. 1–21.

Вполне вероятно, что информация о позитивных, созидательных идеях русских вольнодумцев XVIII в. менее полна, чем данные об их критических выступлениях. Это связано с характером дошедших до нас источников: доносители обычно обращали внимание лишь на противные православию выпады «еретиков». Но поскольку многие идеи вольнодумцев легли в основу религиозных систем сектантства конца XVIII–XIX в., позволим предположить, что позитивный заряд был в них значительнее, нежели дают возможность понять источники. Вместе с тем можно с полной уверенностью говорить, что критические идеи религиозного вольномыслия XVIII в. прокладывали путь для более широкого проникновения религиозного критицизма Просвещения.

Однако предпринятая попытка свести почерпнутые из следственных дел разнородные и зачастую весьма отрывочные суждения «иконоборцев», «лютеров и кальвинов», «раскольников» и прочих «церковных противников» XVIII в. в более или менее цельную систему взглядов требует ряда оговорок.

Трудно допустить, что все обвиняемые, включая тех, кто случайно обронил критическое замечание об иконопочитании или культе святых, придерживались близких протестантизму убеждений. Более вероятно, что в обстановке политических и культурных изменений, становления светского мировоззрения некоторые из обвиняемых в ереси могли лишь отдавать дань религиозному критицизму, а не реформационной идеологии как таковой. Как уже отмечалось, русские вольнодумцы XVIII в. не приняли полностью ни одного сложившегося в протестантизме течения, а ко второй половине XVIII в. создали свои оригинальные учения.

Можно усмотреть и весьма существенные различия во взглядах самих русских религиозных вольнодумцев, которые лишь условно позволяют объединять их в реформационное крыло отечественной религиозной мысли XVIII в.

Одним из существенных для истории ересей в России является вопрос о принятии идеи Троицы и двуединой богочеловеческой сущности Христа. Очевидно, что антитринитарные взгляды в довольно определенной форме высказывали в 1720-е гг. астраханец Артемий Иванов и сибирский драгун Гаврила Сурин; оба при этом ссылались на учителей: Артемий на астраханца Стефана Лукьянова Могучего, а Гаврила — на тобольского жителя Варфоломея Иванова (который, правда, ни в чем не признался). Рассуждения астраханца Артемия Иванова ставили под сомнение крестную смерть и страдание Спасителя (напомним, Артемий утверждал, что

вместо Христа на кресте был распят «пророк Евсевий»⁶¹, или в его же первоначальном варианте: «будто Христос сын Божий плотию не страдал, только-де страдало Слово Божие»). А заявления Гаврилы Сурина и вообще отрицали божественную сущность Христа: «что-де господин наш Исус Христос был на земле сын Божии, но не сущий Бог», «прост человек, а не Бог».

В екатерининское время антитринитарные рассуждения приписывались московскому купцу Степану Струговщикову, который якобы в 1771 г. «злословил самого Спасителя нашего Христа, говоря, что он ни Бог, ни Божий сын, но простой человек и обманщик, за что-де от жидов и распят, каковым-де должно и нам его признавать и в том-де мы весьма грешим, что Богом его признаваем, а при том и о пречистых таинствах в ругательство упоминал, что они никакой силы ко спасению и пользованию души не имеют, ибо-де, ежели б запасные дары телом Христовым обоженным были, то бы хранить их в дарохранительнице от поядения мышами нужды не было, и мыши бы не могли к ним прикоснуться. Еще же и о Святой Троице безбожнически толковал, что якобы из поклонения в трех лицах Богу заключается многобожие, а Бог-де толко есть один, притом доказывал, что-де христианская вера вошла в Россию и принята князем Владимиром только потому, что он, полюбя греческую царевну, восхотел на ней жениться, а не по другому какому уважению»⁶².

А в 1778 г. своими вольными речами о рождении Христа навлек на себя подозрения в антитринитаризме и был осужден за богохуление поручик Иван Филинов⁶³.

⁶¹ Такого пророка христианство не знает; Святыцы включают памяти мученика, священномученика, исповедника с именем Евсевий. Не вполне понятно, на основании каких апокрифов или собственных умозаключений Артемий пришел к своему утверждению.

⁶² РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2320. Л. 1–1 об. Примечательно, что при этом разговоре в доме купца Кондикова присутствовали живописец Иван Аргунов и грек Афанасий Дирис. Вызванный на допрос в Тайную канцелярию Степан Струговщиков сообщил, что грек возвел на него напраслину, что Струговщиков «подлинно в сердце своем на Христа Спасителя никакой хулы никогда не имел, но некогда, может быть, за историю из сочинения Волтера из книги „Раскрытой завесы христианства“ некоторые слова, как в допросе его он показал, и говорил, но точно теперь о тех словах и сказать не упомянет» (л. 12). Вызван был к следствию и известный переводчик Вольтера Ефим Разнотовский, дававший Струговщикову свои переводы антиклерикальных сочинений Вольтера, «угваривая его тем, что оные книги делают человека *просвещенным*». О Е. В. Разнотовском см. подробнее: Заборов П. Р. Русская литература и Вольтер. XVIII — первая треть XIX века. Л., 1978. С. 65; Штрайге М. М. Демократическая интеллигенция России в XVIII в. М., 1965. С. 221–223.

⁶³ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2530.

Антитринитаризм — явление не новое в русских еретических течениях. С наибольшей силой он проявился во взглядах новгородских и псковских еретиков XV–XVI вв., а затем в учении Феодосия Косого⁶⁴. Но сохранялась ли такая преемственность идей в XVIII в.? Вопрос, все еще обсуждающийся в историографии и не нашедший однозначного ответа.

Анализ воззрений старца Капитона дал основание В. С. Румянцевой заключить, что антитринитарные идеи не утрачивали своего значения в XVII в. Она полагает, что «главное обвинение было предъявлено Капитону в том, что он выступал с критикой триединого Бога»⁶⁵.

С меньшей степенью достоверности можно говорить об антитринитарных идеях в воззрениях «западников» круга Тверитинова, хотя В. И. Корецкий, Т. Л. Мазуркевич, В. М. Ничик и В. В. Мильков обнаружили такие идеи в «ереси» московского лекаря. Против подобного заключения свидетельствует, однако, то обстоятельство, что никто из доносителей в ходе процесса над Тверитиновым не поставил «арианства» или иной антитринитарной «крамолы» в вину московским вольнодумцам, хотя большинство доносителей нельзя обвинить в некомпетентности или благосклонности к «еретикам». В другом более или менее цельном учении — «ереси» Н. Зимы — догмат о Троице вовсе не подвергался сомнению. Духоборцы в XVIII в. также не отвергали догмат о Троице. Первые православные иерархи, вступившие в диспуты с духоборцами, замечали, что они «Бога в Троице Святой признают, но Символа веры и десятословия не приемлют»⁶⁶. Между тем толкование Троицы приобрело в духоборческом учении черты, неприемлемые для православия: Троица объясняется духо-

⁶⁴ *Зимин А. А.* Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России в XIV–XVI вв. // История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М., 1963. С. 91–119; *Паолов С. Н.* Критика Феодосием Косым догмата о Троице // Атенстические традиции русского народа. Л., 1982. С. 110–121; *Корецкий В. И.* Христологические споры в России (середина XVI в.) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1963. Вып. 2. С. 334–361; *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.

⁶⁵ *Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII в. М., 1986. С. 76.

⁶⁶ Из Секретного доношения белгородского епископа Феоктиста от 31 марта 1792 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 73. Д. 157. Л. 1а). О том же показывал в 1792 г. и екатеринский епископ Амвросий: «А один Господь нераздельныя Троицы, которой они поклоняются признавал в ней Отца и Сына и Святаго Духа, оказывать помощь и исцелять немощи может» (РГИА. Ф. 796. Оп. 73. Д. 328. Л. 4 об.); *Brüss G. L.* Religion, Identity and Empire: A Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great. Boulder, 1997. P. 163–165.

борцами в действиях человеческой души как память, разум и воля, как явления природы (свет, движение и покой), как пространственные отношения (высота, ширина и глубина). Таким образом, по заключению О. М. Новицкого, Троица для духоборцев «составляла только воображаемую троевидность божества, а не христианскую Св. Троицу»⁶⁷. При всем своеобразии толкования Троицы отсутствие в раннем духоборчестве антитринитарных идей, на наш взгляд, заставляет с особой осторожностью подходить к предположению о *социалистических* корнях этого течения отечественного нонконформизма.

Итак, при том, что «реформационная струя» в русском свободомыслии существовала по крайней мере с XVI в., до последней четверти XVIII в. она не превратилась в самостоятельное влиятельное течение. Это, думается, было обусловлено как внутренними социальными и политическими причинами, так и положением в обществе и государстве православной церкви, положением, отличным от позиций церкви католической. Преувеличенное внимание православия к внешней, обрядовой стороне религии привело к тому, что русская протестантская критика приобретала общественный резонанс лишь постольку, поскольку затрагивала вопросы обрядности: иконопочитание, почитание мощей, креста, культ святых заступников. Не случайно хула, возводимая на иконы и святых, более всего запомнилась окружающим и воспроизводилась доносителями с мелкими подробностями даже по прошествии длительного времени.

Религиозное вольнодумство реформационного толка в России XVIII в. оказывалось не столько *оппозицией Православному вероучению*, сколько *реакцией на народную религиозность*, на народное почитание христианских святынь, замесившее в средневековом массовом сознании культа языческих идолов и обереги.

Эпатаж наряду с холодным рационализмом, поношение святых и священных предметов (икон, креста), грубый смех как аргумент в споре о новой духовности — поведение вольнодумцев, казалось, мало отличалось от описанного ранее поведения простонародных богохульников, пьяных солдат, ругающих и топчущих святыни. Разница, однако, была: вольнодумцы грубостью «доказывали» свои воззрения, богохульники же лишь выказывали грубость своей веры. Судя по всему, грубость в демонстративном уничижении, и в ритуальном высмеивании святынь вовсе не отличала Россию от других христианских стран⁶⁸.

⁶⁷ Новицкий О. М. Духоборцы: их история и вероучение. Киев, 1882. С. 224.

⁶⁸ См.: Маршал Г. П. К вопросу об истории иконоборств в Средние века // Аннaлы на рубеже веков — антология. Пер. с франц. М., 2002. С. 105–107.

Таким образом, основной удар реформационной критики русских вольнодумцев XVIII в. оказался направленным не только на православную обрядность, но и собственно на народное православие. Как и народная традиция почитания святынь порой отличалась грубостью, приземленным и потребительским отношением к чтимому, так и критика народной веры со стороны отстаивающих «духовное христианство» вольнодумцев не отличалась строгостью и корректностью. Грубые проявления грубо и осмеивались. Для иной культуры религиозного спора время еще не пришло. В России XVIII в. (сколь быстро бы не «европеизировалась» ее «верхняя культура» со времени Петра I через всю эпоху Просвещения) православная церковь не создала подготовленного к полемической борьбе и назидательной проповеди высокообразованного приходского духовенства; проводившаяся под видом «искоренения обманств и суеверий» «охота на ведьм» также по своим масштабам не могла идти ни в какое сравнение с европейским постсредневековым опытом; несравнимо более слабым было в православной России XVII–XVIII вв. и влияние идей Реформации. А потому и господствующая православная церковь, и немногочисленные критики православия с позиций протестантизма не смогли преодолеть устойчивости народных религиозных представлений, и глубинные пласты традиционной народной культуры, «народное православие» сохранили более или менее выраженный «средневековый» и даже архаический субстрат.

Вместе с тем высказанные представителями реформационного крыла русского религиозного вольнодумства XVIII в. критические суждения, если и не находили повсеместной широкой поддержки, то везде встречали живую реакцию. Материалы, связанные с процессами о религиозном вольномыслии, позволяют, выявив эти разноречивые отклики, расширить представления о характере общественного резонанса, который вызвали реформационные идеи, и вскрыть позиции церкви и верховной власти в отношении к их искоренению.

В ОБЩЕСТВЕННОМ МНЕНИИ
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКЕ

Обосновывая необходимость преследования религиозного вольномыслия, православные полемисты начала XVIII в. провозглашали его явлением, захватившим значительную часть русского общества. О «мнозех» и даже «бесчисленных за новым Фегеллом Лютером и Ермогеном Кальвином развратившихся» говорит в проповедях митрополит Стефан Яворский¹; о «многих наветствующих» пишет в посланиях московский священник Георгий Кириллов²; автор Сборника Симеона Моховикова сообщает: «мнози возникоша ныне врази иконоборцы», «в народе российском меж христиан волнующие адскими пламенами»³.

Дошедшие до нас материалы лишь в малой степени позволяют проверить, насколько были справедливы эти риторические заявления защитников православия. Между тем представленные выше известия о реформационных исканиях всего нескольких десятков (не считая духоборцев и молокан) русских вольнодумцев XVIII в. заставляют задуматься, имели ли в действительности их критические выступления против православных догм серьезное общественное звучание и что значили их идеи для современников и потомков? Для ответа на эти вопросы мы обратимся не только к доводам религиозных полемистов, очевидно, сознательно нагнетавших чувство опасности, грозящей со стороны Реформации, но прежде всего — к разноречивым свидетельским показаниям, собранным во время процессов⁴, а также к документации властных учреждений, решавших

¹ *Стефан Яворский*. Проповеди. М., 1804. Т. 2. С. 40.

² РГБ. Собр. Ундольского. № 1190.

³ ОРКНР НБ МГУ. № 293. Л. 103, 97.

⁴ Наиболее информативными оказываются комплексы документов по делам Тверитинова и Н. Зимы. Из сохранившихся в деле Тверитинова 64 изветов 29 — от духовных лиц, 20 — от посадских, 14 — от представителей служилого сословия и аристократии, один — от четырнадцати учеников Славяно-греко-латинской академии. По делу Зимы содержатся показания десяти московских ремесленников и крепостных, а также донос дьякона. О прочих вольнодумцах-еретиках удалось собрать значительно меньше показаний: об иноке Павле Жидовине свидетельствовали четыре инока, о тобольском нищем Михайле Антипьеве дали показания пять тобольских горожан (посадские, ямщик и «цеховой»), по делу Гаврилы Су-

судьбы как отдельных вольнодумствующих «еретиков», так и всего направления российского реформационного нонконформизма. Представляется, что в совокупности эти материалы дают возможность уточнить и то, была ли реальной опасностью широкого распространения реформационных идей в России XVIII в. и что этой опасности могли противопоставить общество, церковь и власть.

Если обратить внимание на социальное лицо как самих «еретиков», так и адресатов их вольнодумных речений, то вывод о преувеличении опасности реформационного вольномыслия напрашивается сам собой. При всем различии кружков Тверитинова и Зимы, выступлений Г. Сурина и М. Антипьева очевидна их общая *ориентация на городскую посад*⁵, составлявший по сути небольшой процент населения империи⁶. Из посада вышли все известные члены кружка Тверитинова, к посаду тяготеют единомышленники Зимы, на посаде рассуждали об иконопочитании и толковали Писание Сурин, Антипьев, тульский иконоборец Ложников, архангельский житель Паточкин и др. Жители Москвы — Кадашевской, Мещанской, Кожевницкой, Красносельской слобод, Зарядья, Лефортова и Малых Лужников — уже в начале XVIII в. были немало наслышаны о вольнодумцах, знакомы с ними, обсуждали их высказывания. Среди извечников и свидетелей мы находим представителей различных слоев посада: лиц из купеческой верхушки, торговцев, садовника, ямщика, кузнеца, кабацкого целовальника, лекаря, портного, серебряных дел мастеров... Дача ими показаний об отступлениях от православия является дополнительным свидетельством того, что российский город в на-

рина, кажется, свидетельствовали «большое число посадских, драгун и крестьян Урала и Западной Сибири» (*Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII—XVIII вв. Свердловск, 1987. С. 109)*); но в остальных случаях (даже при расследовании дел о молоканах и духоборцах) показания свидетелей все-таки единичны.

5 В преимущественном распространении реформационных идей в городах нет ничего уникального (то же происходило в первое столетие Реформации и в Европе; см., например: *Whiting R. The Blind Devotion of the People. Cambridge; New York, etc., 1989*), но значение городов в социально-экономической жизни европейских стран, захваченных Реформацией, и в XVI в. было больше, чем в России XVIII в. Речь здесь вряд ли может идти о большей пассивности негородского населения. В тот же самый хронологический период Россия имела и иные примеры: старообрядческий протест удерживал живой интерес, сочувствие, преданность не только в городе и полугородских образованиях, но и в деревне.

6 Б. Н. Миронов приводит сведения о численности горожан, определяемых им как «городское сословие»: в 1719 г. — 297 тыс. человек, что составляло 3,9% населения; к 1795 г. доля «городского сословия» увеличилась всего лишь до 4,2% (*Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). СПб., 2000. Т. 1. С. 130*).

чале XVIII в. жил напряженной духовной жизнью, принимая активное участие не только в политической и социальной, но и в религиозной борьбе. Кажется, что идеи Тверитинова, Зимы, прочих «еретиков» ложились в посад на подготовленную почву, а их аргументация запоминалась на долгое время. Например, богословски не образованные торговые и посадские люди Никита Вихляев, Матвей Олисов, Дмитрий Лукьянов, Степан Васильев, проявив изрядную осведомленность в религиозных вопросах, сумели уловить и изложить в своих доношениях практически все аспекты антицерковных воззрений членов кружка Тверитинова⁷.

Ограничив возможное распространение реформационного вольномыслия российским городом XVIII в. (поскольку до распространения во второй половине века среди однодворцев и казаков Юга России духоборчества у нас нет сведений о деревенских «еретиках» подобного толка), попробуем восстановить, каким путем могла привиться в городах «лютерская прелесть» и что ей противодействовало.

Источники свидетельствуют, что приобщение к критическим воззрениям неконформистов могло происходить чаще всего во время непринужденных *бесед и споров*, а также на *ученых диспутах*, проводившихся в соответствии с заранее определенным порядком, наконец, посредством *учительства*. При этом любые разглагольствования о вере, с чего бы они ни начинались, обычно приходили к центральным вопросам российского реформационного вольнодумства — вопросам иконопочитания, почитания святых и святынь, обрядовой системы, тогда как «живые» для западного протестантизма вопросы, например оправдания верой или даже отказа от церковной иерархии, либо вовсе не обсуждались, либо отходили на второй план. Очевидно, что у основной массы слушателей в выступлениях «еретиков» живой интерес вызывала прежде всего критика внешних сторон религиозного культа и «суеверий» (толкуемых весьма широко).

Полемика о почитании икон в первой четверти XVIII в., кажется, настолько взбудоражила общественное мнение, что использовалась во внутрисемейных распрях. Так, в 1723 г. на симбирского посадского человека Алексея Беляева донесли жена, которую он бил смертным боем, и шурин, который был ему должен 10 рублей. Обвиняли в страшных ересях: что Беляев называл Иисуса Христа разбойником, Богородицу — «простой девкою, жившей с Иосифом», *иконы считал простыми досками и запрещал семье им поклоняться*. Беляев был

⁷ В формализованном виде информация извещений по делу Тверитинова приведена в таблице: Смелянская Е. Б. Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12. С. 47–52.

приговорен к смерти, но перед казнью даже на исповеди все отрицал. Беляев говорил, что боролся с женой и другими за то, что те «почитают иконы сами по себе»; он даже ссылался на богословскую литературу, «разъясняя», как почитать иконы: «икона не Бог и почитать надобно не яко Бога, но токмо образ Божий». Получив свидетельства приходского попа, что Беляев хороший прихожанин, Синод казнь приостановил, и вскоре обнаружилось, что донос на Беляева был ложным. Дело окончилось тем, что Беляева освободили, его жену обвинили в блуде, а шурина — в лжесвидетельстве⁸.

Беседы о вере велись более на торгу, в застольях, в казармах и острогах, чем в церковной ограде. В опасных разглагольствованиях принимали участие как представители духовной и светской элиты, так и люди «из низшей череды». Лекарь Тверитинов, например, любил провоцировать на острые разговоры своих пациентов, впрочем, ходил он и к торговцу овощного ряда поспорить о почитании мощей⁹, к купцу суконного ряда — о почитании икон¹⁰, в серебряном ряду «книгу читывал» и «говорил о вере противно» с сидельцем этого ряда Степаном Васильевым¹¹. Торговец Григорий Васильев подслушал «крамольный» разговор «школьника» Ивана Максимова с неизвестным возле своей лавки в иконном ряду¹². Десятилетием позже в Ялуторовском остроге драгун Гаврила Сурин будет проповедовать свои взгляды на торгу, а фискал Иван Зуев, кажется, в Гороховце у «посадского человека при собрании компании» затеет беседу о почитании святых. Другого фискала-еретика Михайлу Косого в 1730 г. тобольский митрополит Антоний (Стаховский), заподозрил в том, что само «прихождение его [в церковь. — Е. С.] многим на соблазн» (за это он и поспешил отправить Косого туда, «где и слушать противнаго церкви святей учения его будет некому»¹³). Однако через восемнадцать лет другой тобольский митрополит Антоний (Нарожницкий) вынужден был снова выслушивать показания об антицерковных разглагольствованиях в Тобольске: нищий Михайла Антищев рассуждал об образе Богородицы Ахтырской прямо на ступенях лавки, «в базаре» и «возлагал явственно хулу на Пречистую

⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 281.

⁹ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882 (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 38). С. 36, 242, 121–122.

¹⁰ ГИМ. Собр. Синодальное. № 58. Л. 248–248 об.

¹¹ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Д. 1124. Л. 19. Благодарим О. Г. Усенко, указавшего на это дело.

¹² Там же. Л. 243–243 об.

¹³ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 33.

Препоблагословенную Владычицу нашу Богородицу и присно Деву Марию, и произнес скверным своим языком такие мерзкие слова, что и слышать было ужасно»¹⁴. В 1778 г. диспуты о вере велись в екатеринбургской казарме, и в них участвовали поручик, капрал и солдаты¹⁵.

Как видно, спорить по вопросам религиозной догматики было привычно, подобные разговоры сами по себе не вызывали удивления: ученые прения, «диспуты о вере», разогретые никоновской реформой, стали со второй половины XVII в. «непременным элементом культуры», а в XVIII в. «состязательность» продолжала оставаться характерной чертой в культурной жизни эпохи¹⁶. Диспуты, описанные в документах по делу Тверитинова, — ярчайшее тому подтверждение.

Только за зиму 1713 г. Тверитинов участвовал в пяти диспутах, проводившихся в домах Л. Ф. Магницкого, графа И. А. Мусина-Пушкина, комиссара А. С. Сергеева, московского вице-губернатора В. С. Ершова, в Симоновом монастыре¹⁷. На диспуты собиралось человек пять-шесть образованных людей (Тверитинов защищал свои взгляды один, лишь однажды его сопровождал Михайла Косой). Споры шли многочасовые: писатель и историк дьяк Федор Поликарпов доносил следствию, что у главы Монастырского приказа сенатора графа И. А. Мусина-Пушкина «на первый раз» говорили час, второй — два часа¹⁸, а у Магницкого «спорили без умолку 11 с четвертью часов»¹⁹. Согласно доношениям, на диспутах пользовались авторитетом лица, связанные со Славяно-греко-латинской академией, знакомые с западной культурой. Так, в диспутах принимали участие префект Академии Гавриил Бужинский, выпускник Академии Федор Поликарпов-Орлов, чудовский монах справщик Феолог²⁰, Л. Ф. Маг-

¹⁴ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 24 (1748 г.). Л. 4.

¹⁵ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2530.

¹⁶ *Паченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 162–164.

¹⁷ О диспутах Тверитинова подробнее см.: *Богданов А. П.* Сцены петровского времени. Дмитрий Евдокимович Тверитинов, его друзья и враги // Бунтари и правдонскатели в русской православной церкви. М., 1991. С. 385–466.

¹⁸ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 240.

¹⁹ Там же. С. 7. О спорах у Магницкого см. также: *Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М., 1997. С. 84–89.

²⁰ Феолог был учеником братьев Лихудов, занимался переводами с греческого, его связывала тесная дружба с Дмитрием Ростовским (*Смирнов С. К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 75). Опись келейного скарба умершего в 1734 г. Феолога см.: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 148. 1734 г.

ницкий²¹, купец Иван Короткий²². Спорящие обращались за советом не только, как бывало раньше, к греческим монахам, но и, следуя велению времени, к «немецким» авторитетам: на диспуте 1711 г. у И. И. Короткого присутствовал «невольник швед, ученый человек, верою лютер, именуемый Брендер»²³. Заслуживают особого внимания и свидетельства некоторого ослабления сословной замкнутости: лекарь Тверитинов свободно говорил на религиозные темы в доме окольного князя Н. М. Жирового-Засекина, у стольника графа И. А. Мусина-Пушкина, и для диспутов с ним собирали лиц, пользовавшихся авторитетом в светских и церковных «верхах».

Традиция дискутировать о вере не прервалась и во второй половине XVIII в., что видно из описания бесед о вере купца Степана Струговщикова, грека Афанасия Дириса, живописца Ивана Аргунова в доме московского купца в 1771 г.²⁴ или диспутов унтерцехвартера Ивана Латурина с протопопом Павлом Базилевичем о «Гедеоновом сочинении» и наименовании Христа «каменем» в 1776 г.²⁵

Характерно, что наряду с далекими от риторических образцов грубоватыми спорами о сакральном диспуты о вере могли вестись и по всем «школьным» правилам, в том числе и от «чужого», «иноземческого», в данном случае «лютерского» лица. Недаром в разговоре с Тверитиновым купец Огородной слободы Афанасий Иванов сын Павлов спросил вольнодумца: «Истинно ли тако содержит и не покланяется иконам» или «*глаголет противность, хотя от того ведати истину*»²⁶. Доказательства от «лютерского лица» использовались Тверитиновым и при организации диспутов как распространенный и вполне благовидный предлог для изложения собственных идей: «идеже случится знатное лицо и еще в поправии ему, Дмитрию, неизвестное, и при таких некогда и, оговаривашеся якобы от

²¹ Доводы «за» и «против» возможного обучения Л. Ф. Магницкого в Славяно-греко-латинской академии приводит А. В. Лаврентьев, он же останавливается подробно на контактах Магницкого с учениками и сотрудниками академии. См.: *Лаврентьев А. В. Люди и вещи. С. 72–90.*

²² О меценатской деятельности «торгового человека Крашенинного ряда» И. И. Короткого, переводе его «иждивением» на русский язык сочинения Софрония Лихуды см.: *Лаврентьев А. В. Люди и вещи. С. 87.*

²³ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 239.

²⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2320.

²⁵ В пылу спора священник указал Латурина на икону Спасителя, сказав: «Вот-де камень», — на что Латурин ответил: «Тут камня нет, а стоит портрет!» Спор, как и во многих других случаях, окончился обвинением в непочитании икон: «Едакой беззаконник — образ Спасителя называет портретом!» (РГИА. Ф. 796. Оп. 60. Д. 360).

²⁶ ГИМ. Собр. Синодальное. № 58. Л. 248.

них лица, препирается, хотя перед них скрыты свое злонаравие»²⁷. Насколько часто использовали этот «школьный прием» прочие вольнодумцы, источники, к сожалению, не сообщают.

Между тем, возвращаясь к вопросу о том, насколько реальной была в XVIII в. опасность распространения реформационного вольномыслия, и не умаляя место религиозного диспута в отечественной барочной культуре, позволим предположить, что роль споров о вере в отвращении значительного числа их участников от православия не стоит преувеличивать. Чаще мы можем наблюдать обратное — спор о вере в век Просвещения становился для многих важным побудителем к усвоению катехизического богословия, иначе в беседах с «еретиками» защитники православия оказывались безоружными. Таким образом, диспуты о вере остались в России XVIII в. более культурным явлением, знаменем открывающегося интереса к идейным новациям, нежели свидетельством готовности к принятию новых религиозных ценностей и конфессиональной открытости.

Дела Н. Зимы, Г. Сурина, М. Антипьева и позднее духоборцев и молкан показали, что наряду с более характерным для города словесным «состязанием» и в городе, и в деревне продолжала сохранять свое значение традиционная для средневековой культуры форма *учительства*. По-видимому, через учительство, а не через споры и «дишпуты» шло постепенное движение к становлению новых конфессиональных групп. Так, Зима, более Тверитинова приблизившаяся к оформлению малого конфессионального сообщества, «поучает» всякого, пусть даже случайно попавшего в ее дом, и популярность ее кружка во многом объясняется широким тяготением «грамоте и писать неученых» к «книжному слову». Вот что говорили «в расспросе» не выказывавшие «церковной противности» дворовый портной Кузьма Дорофеев, кадашевец Иван Тихонов, крепостной портной Хамовной слободы Константин Алексеев, солдатский сын Яков Артемьев, красноселец Герасим Андреев и крепостной Федор Павлов: «послышал, что она читает в доме книги», «слушал у ней книжного поучения», «услышал, что за Москвою-рекою жонка читает книги Евангелия и Апостол», пришел «ненарошно, мимо идучи и услышав, что у ней чтут книги и что у ней люди слушают, а преж сего у ней не бывал», «он, Яков, приходил для того, что то их чтение хотел счислить, сходно ль против восточныя церкви, а такой противности церковной за ними не знал»²⁸.

Публичное чтение с толкованием ставили в вину богадельнику Василию Горбуну: «писал тетрадки богохульные и еретические и читал в

²⁷ Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 239.

²⁸ РГАДА. Ф. 371. Оп. 1. Ч. 1. Л. 925. Л. 19 об., 22 об.—24.

келли братии»²⁹. Неграмотный драгун Гаврила Сурин признался, что его «научал... от некаких книг» тобольский человек Варфоломей Иванов, и последний признавался, что *читал* в Троицком монастыре своим слушателям книги «Первое учение отроком» и Евангелие. Неграмотный Михайла Антипьев также учился «еретичеству» с голоса — казанец Иван Ларионов «толковал ему Псалтырь» (Антипьев, вероятно, не слишком много запомнил от своего наставника — свидетели приводили лишь несколько цитат из Псалтыри и Апостола, которыми тобольский «прошак» доказывал свои взгляды). Однако, как только видел Антипьев книгочех Григория Момотова «во время сидения в торгу лавке и при чтении книг» («чтуща божественныя книги»), то «всегда говаривал такие речи: „Идоли язык, серебро и золото, — дела рук человеческих“, — а иногда и такие речи: „Не входяи дверми во двор овчей, но прелазай. И нуде тот тать есть и разбойник“». Эти речи Момотов на следствии повторил без каких-либо определений, зато главный доносчик по делу Антипьева Козьма Леонтьев сын Черепанов прямо квалифицировал их как «богохульные», «злооятеливые», «на святыя иконы хулительныя»³⁰.

Учительство стало безусловной основой и для проповеди духовного христианства. Ссылаемые с 1769 г. «в военную службу» по различным гарнизонам первые объявившиеся духоборцы очень скоро находили благодарных слушателей и последователей (но что примечательно — только в южных губерниях). Так, близ Харькова в знаменитом в духоборческой истории селе Большие Приходы, судя по признанию однодворца Аврама Пенцова, сторонники духоборчества появились в начале 1780-х гг., после того как через их село провезли колодника-духоборца из Воронежа в Азов. Очевидно, краткосрочное пребывание, «советы и наставления» колодника упали на подготовленную почву, и когда в Больших Приходах появились новые проповедники — на этот раз из солдат³¹, — сразу несколько семей однодворцев отошли от православия.

²⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 13. Д. 28. Л. 3.

³⁰ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1. Д. 24. 1748 г. Л. 2–3.

³¹ Около 1788 г. в Больших Приходах квартировала воинская команда, и антицерковные идеи пришли от «двух ласково и дружески с ними [жителями. — *Е. С.*] обходившихся солдат, которые между прочаго обучали их вышепомянутым евангельским словам: „Ни от крове, ни от похоти плотския, но от Бога родишася, и Слово плоть бысть и вселися в ны“. И сверх того внушили им, что ничего рукотворенного и писанного принимать и свято почитать не должно, поелику Бог сказал в заповедях: „Не сотвори себе кумира“, — и что должно креститься, причащаться и молиться духом и соблюдать духовное житие, смирение, кротость и терпение, более же не помнит, чему их те солдаты учили и не знает, какого они полку и как их звать» (РГИА. Ф. 796. Оп. 73. Д. 157. Л. 16 об.).

Привезенные к епископу белгородскому Феокисту новообращенные повторяли однотипные, заученные, вероятно, с голоса утверждения, что «зовут их чадами Божиими» или «что имя ему — человек христианин, а Сын он Божий и отец его сам Господь Бог, а мать — Мария Магдалина, вера, надежда, любовь». Цитировали духоборцы одни и те же слова Евангелия³², и епископ Феокист «приметил, что они Бога в Троице Святой признают, но Символа веры и десятилетия не приемлют, сказывая, что они исповедают веру Божию Христову пророческую и апостольскую. Воплощения Христова человеческого ради спасения и благодатных действий Духа Святаго не понимают, и объяснения оных не приемлют же. Крестного знамения на себе не изображают и говорят, что они крестятся духом. В церковь святую не ходят, также святых икон и святого креста не почитают и не поклоняются оным, поелику они рукотворенные и нет в них ни Божества, ни святости. Церковных же молитв и таинств, как-то: крещения водою и духом, исповеди пред духовником, причастия под видом хлеба и вина и прочих, — не принимают, сказывая, что они принимают крещение и причащение духом от самого Бога. Союзы супружеский, родительский и гражданский толкуют развратно, и повиновение власти считают в даче только податей и рекрут»³³. Таким образом, наставления их *учителей*, кажется, были вполне усвоены, приобретя характер устойчивой, повторяемой всеми членами сообщества догмы.

Об успехе духоборческого учительства в казачьей среде в 1776 г. оповестил Синод воронежский епископ Тихон (Малинин). Владыка писал, что в феврале 1776 г. он получил известие от черкасского приходского священника о восьми еретиках и пятерых малолетних, которые «научились ересям, имея жительство по выкомандировании в город Азов, от сосланных туда из разных мест и из города Воронежа иконоборцов»³⁴. В ноябре того же 1776 г. оказалось, что ересь

³² Епископ Феокист доносил в Синод: «Когда я спросил, от кого они родились, ответствовали, что от самого Бога, доказывая то сими евангелиста Иоанна словами „ни от крове, ни от похоти плотския, ни от похоти мужеския, но от Бога родишася“ и объяснения моего, что рождение христианина есть двоякое плотское от родителей, и духовное от благодатных таинств церковных не приняли, поставляя в резон того ж евангелиста слова: „И Слово плоть бысть и вселися в ны“» (Там же. Л. 1а).

³³ Там же. Л. 1а–1б.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 57. Д. 423. Л. 1. Епископ Тихон уточняет: «Из слов сих отступников, которых я мог видеть, а наипаче Нижней Михайлевской станицы казака Якова Нестерова и одной женки, приметил, что семена своего злочестия приняли они, конечно, от тех развращенных, о которых производилось следствие в Воронеже в прошлых 768-го и 769-го годов, и в оном 769-м году решительная сентенция воспоследовала». Известно, что в 1769 г. в Азовскую крепость в службу были

пресечь не удалось, «многие к ней паки обратились..., и является таковых отступников от благочестия обоего пола с малыми детьми душ более ста» в станицах Нижней Михайлевской, Нижней Курмоярской и Филипповской.

После бесед с казаками, уклонившимися в «ересь», епископ Тихон представил такое изложение их взглядов: «Сами, как видно, читая Священную Библию, а наипаче Книги Ветхаго Завета, и все толкуя по своему мнению, заблуждение к заблуждению присовокупляют. О Боге говорят, что он в них пребывает, утверждаясь на сем: Бог есть слово, а слово в человеце, так и Бог в человеце. Воплощение Сына Божия умствуют странно. Книги Ветхаго и Новаго Завета называют Черта, а Писание-де Святое на сердце у человека. Символа Веры читают только первый член с прибавкою некоторых слов своих; Таинств христианских не приемлют, иконам святым не поклоняются, постов, молитвословий общих, крестнаго знамения и, словом, никаких обрядов церковных не приемлют. Все их богослужение состоит в пении некоторых псалмов Давидовых и стишков, ими самими сочиненных, и в поклонении друг другу. Каковое пение бывает в собрании их днем и ночью. Мораль их состоит, как видно, в том, чтобы людей их секты любить, и считается им братьями, в прочем, когда спрошены были от меня, хотят ли они быть в службе ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, то в Михайлевской станице все промолчали, а в Филипповской казак сказал, что не хочет, а хочет служить единому... [так в рукописи с отточием! — Е. С.] Богу. На вопрос, пойдут ли они, если будет повелено, против врагов Отечества, ответствовали, что у них много неприятелей»³⁵.

Синод, рассмотрев доношение, указал: епископу Тихону, «не вступая о том ни в какия следствия, по пастырской своей должности стараться, дабы та ересь не толко размножится не могла, но как возможно наискоряе, прекращена была», а в Сенат отправил ведение, чтобы светские команды воронежскому владыке помогали. Возможно, именно эти семьи казаков-«иконоборцев» в 1778 г. были сосланы на Север и там к 1798 г. оказались в столь плачевном положении, что их судьбой обеспокоилась даже Тайная экспедиция³⁶.

сосланы Иван Бульчев, Степан Кузнецов, М. Плотников, Иван Суздальцев, все они, кажется, продолжали проповедовать свое учение (*Ишикова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. // Вестник Тамбовского университета. Серия «Гуманитарные науки». Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 49), так что, очевидно, кого-то из них имеет в виду преосвященный Тихон.

³⁵ Там же. Л. 1–1 об.

³⁶ В деле речь идет о «плачевном состоянии» 10 человек (2 человека из которых во время долгой переписки с Петербургом умерли), лишь в 1798–1799 гг. их разре-

Крестьяне-духоборцы, представшие в 1802 г. перед митрополитом Евгением (Болховитиновым), утверждали, что они отпали от православия, ибо в церкви им недоставало слушания Писания, тогда-то *просветились они от своих учителей*: «мы-де, когда в церковь хаживали, то ничего не знали, а теперь просвещены и засеменялись духом Божиим». В свидетельстве 1805 г. уже о духоборческих поселениях на Молочных водах записано: «в собраниях они поучаются слову Божию друг от друга. Всякий может говорить, что знает к назиданию своих собраний»³⁷.

Безусловно, в своем *учительстве* духоборческие полемисты, представлявшие уже сложившиеся конфессиональные сообщества, превзошли вольнодумцев-одиночек предшествующего времени: к примеру, в 1791 г. духоборцы Мариупольского уезда предстали перед следствием за то, что «они проповедают свое учение на улицах и *толты народа* постоянно окружают их»³⁸. Но их успех имел и более широкое значение — услышанные от духоборцев заявления о том, что им недоставало слушания Писания в церкви, а по сути православного *учительства*, не могли не быть услышанными современниками митрополита Евгения, разрабатывавшими новые подходы к *православному просвещению*.

Определенным показателем перемен в общественном интересе к реформационным идеям является в начале века Просвещения и *востребованность религиозно-полемической литературы*. Наряду с писаниями Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского (XVI в.), Ивана Наседки (20-е гг. XVII в.), сохранявшимися в рукописной традиции, и печатными «Сборником о почитании икон» (М.: Печатный Двор, 1642), Сборником «Кириллова книг» (М.: Печатный Двор, 1644) и «Книгой о вере» (М.: Печатный Двор, 1648)³⁹, в XVIII в. появляется и находит массового читателя религиозно-полемическая публицистика, откликавшаяся на «новоявленное» реформационное вольнодумство.

Самым знаменитым антипротестантским сочинением XVIII в., безусловно, стал труд местоблюстителя патриаршего престола Стефана Яворского «Камень веры». Первоначально это сочинение, как

шли перевести в г. Колу (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3208). Примечательно, что сосланные на Север духоборцы, кажется, не находили там, в отличие от сосланных на Юг, почти никакого сочувствия у местного населения.

³⁷ Цит. по: *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России (Период феодализма). М., 1977. С. 254, 272.

³⁸ *Новицкий О. М.* Духоборцы: их история и вероучение. Киев, 1882. С. 52.

³⁹ Подробнее об этом см.: *Опаршта Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.

некогда «Просветитель» Иосифа Волоцкого или «Истины показание» Зиновия Отенского, замысливалось как ответ конкретным адресатам (тем, кто сочувствовал Тверитинову и его единомышленникам). Местоблюститель патриаршего престола, блестящий ритор и богослов митрополит Стефан начал обличать московских еретиков-«лютеров», произнося гневные проповеди сразу, как только было возбуждено следствие по делу Тверитинова. В 1713 г., когда Стефан Яворский создает «Камень веры», он упоминает во вводной части имена всех привлеченных к следствию единомышленников московского лекаря. Однако реализованная в «Камне веры» задача оказалась много шире и значительнее полемики с небольшим кружком московских вольнодумцев. Оказалось, что и после того, как Тверитинов был прощен и «разрешен» от проклятья, «Камень веры» продолжали читать и издавать. Книга Стефана Яворского, рассчитанная на богословски подготовленного читателя, состоит из 12 крупных трактатов⁴⁰, раскрывающих все существо различий между православием и протестантскими учениями; такая книга, вероятно, нужна была постольку, поскольку интерес к реформационному вольнодумству как части западной культуры в образованной среде не иссяк с прекращением громких процессов начала XVIII в. Книга начала распространение в рукописных копиях, и известно, что таких копий появилось много. В челобитной от 5 мая 1723 г. Тверитинов, прося Синод вычеркнуть из сочинения его имя, писал: «А таковых книг [имеется в виду „Камень веры“. — Е. С.] переписанных есть в Москве во всех приходах немалое число»⁴¹. То же подтверждал и Феофилакт Лопатинский: «„Камень веры“ вси от мала до велика зело любят, днем и нощию читают, ...и многие *господа* прежде печатного тиснения переписанную имяху и с великою пользою и сладостию, и похвалами автора чтяху»⁴².

Между тем в начале XVIII в. «Камнем веры» полемика с московскими вольнодумцами не была исчерпана, рядом с сочинением, заинтересовавшим *господ*, существовали произведения и более *про-*

⁴⁰ Труд местоблюстителя обнаруживает сильное влияние католической антипротестантской литературы; он сложен по построению и пропитан средневековой схоластикой, язык трактатов изобилует украинизмами. Подробнее об этом: *Морев Иоанн*, протоиерей. «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904. Гл. 3–5. См. также: *Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев, 1982. С. 147–155.

⁴¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 2. Д. 187. Л. 77.

⁴² Цит. по: *Морев И.* «Камень веры» митрополита Стефана Яворского... С. VI.

стие. Около 1702 г. (во всяком случае до 1710 г.)⁴³ создал свое сочинение «Рожнец духовный» монах Пафнутий (до пострижения в Переяславль-Залесский Николаевский монастырь — Петр Олисов, серебряник Московского посада). Около 1700 г. одним из первых он попал под влияние идей своего шурина Тверитинова, но довольно скоро «начал сомневаться и приял Библию на руки, и уединяся, и усмотрел ево, Дмитриевы, доводы весьма быти ложны»⁴⁴. Видимо, тогда Петр Олисов и составил свои выписки против Тетрадей Тверитинова — «учинил книжицу, которая названа Рожнец»⁴⁵. Значит, «Рожнец духовный» Пафнутия является не обличением вольнодумцев-еретиков, а спором с ними задолго до начала «грацкого суда»? «Рожнец духовный», сохранившийся в рукописной традиции, содержит 46 глав⁴⁶, написанных «от противного», т. е. каждой главе обычно предшествует утверждение противника (в данном случае скорее всего Тверитинова⁴⁷), а затем его развенчание православным оппонентом. Важно, однако, и то, что, как справедливо отметил исследовавший сочинение Ф. А. Терновский, «„Рожнец“ — не есть продукт школьной учености, он написан под влиянием живой устной

⁴³ Сопоставляя данные «Записки» Л. Ф. Магницкого и «сказок», мы можем сравнительно точно датировать сочинение Пафнутия. Из «сказки» Пафнутия ясно, что он, тогда еще Петр Олисов, познакомился с Дмитрием Тверитиновым около 1700 г. В 1702 г. Пафнутий постригается в монастырь. Леонтий Магницкий отметил, что Петр Олисов выписки против Тверитинова делал еще до пострижения, а книгу написал сразу же после пострижения, но до приезда в Москву в 1710 г. Итак, кажется, «Рожнец духовный» можно датировать временем между 1702 и 1710 гг., видимо, ближе к 1702 г. (Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 4, 222, 228).

⁴⁴ Там же. С. 4.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Пафнутий начинает сочинение с полемики о необходимости почитать Церковное Предание (главы 1–3), затем переходит к догматам о поклонении святым (главы 4–11), иконам (главы 12–17), посвящает главы 18–24 защите монашества, полемизирует с еретиками о постах (главы 26–27), понимании евхаристии (главы 30–32), о крещении (глава 33), о священстве (главы 34–35), снова возвращается к вопросам о святых (главы 38–39) и доводы в пользу поклонения кресту приводит в главах 41–45. Кроме того, отдельные главы «Рожнеца» толкуют вопросы веротерпимости, отношения к еретикам и некоторые другие темы; см., например, один из ранних списков: ОР РНБ. Собр. Титова. № 1359. «Рожнец духовный» сокращенно издан Ф. А. Терновским (*Терновский Ф. А. Рожнец духовный и Камень веры. Два полемических сочинения против еретиков в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 11. С. 198–218; № 12. С. 267–285*).

⁴⁷ Помимо свидетельств о том, что при написании «Рожнеца» Пафнутий сводил Библию с «ево, Дмитриевыми, доводами» (Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 4), текстологический анализ «Рожнеца» позволяет заключить, что между главами сочинения и текстом Тетрадей Тверитинова, а также «сказками» свидетелей имеется целый ряд близких или совпадающих мест.

борьбы Пафнутия с Д. Тверитиновым..., он представляет довольно точное воспроизведение устной беседы, так, например, решение одного возражения в „Рожнеце“ нередко вызывает новое возражение со стороны противника»⁴⁸. Сочинения Пафнутия, таким образом, явление, пограничное между устной и письменной полемикой его времени: точно передавая атмосферу религиозного диспута, автор «Рожнеца» вооружает защитника православия текстом, легко воспроизводимым в пылу спора, оружием, равноценным оружию «противной стороны» (он также опирается только на текст Писания, заведомо исключая возражения «еретиков» относительно «ненадежности» доводов отцов церкви). Нет сомнения, что это качество «Рожнеца духовного» не осталось незамеченным: никогда не публиковавшийся скромный труд Пафнутия весь XVIII век сохранялся в рукописной традиции⁴⁹.

Появились в начале XVIII в. и иные виды антипротестантских трудов, хотя и не распространявшихся в многочисленных копиях, как «Камень веры» или «Рожнец духовный», но тем не менее позволяющих судить о многообразии форм сопротивления реформационному вольномыслию.

В 1707–1708 гг. в Сборнике об Ипатии Гангрском в полемику с «богомерзкими еретиками» вступил еще один знакомец Тверитинова. Им был священник Георгий Кириллов⁵⁰, служивший в Ипатьевском храме близ Варварских ворот и затем в Успенском на Покровке. В это время близ Варварских ворот в доме вдовы дьяка Е. И. Украинцева Устиньи Осиповны⁵¹ жил Дмитрий Тверитинов; 29 июля 1714 г. в числе других Георгий Кириллов подал «сказку» на Тверитинова, проявив значительную осведомленность относительно взглядов московского лекаря. Сборник Георгия Кириллова значительно отлича-

⁴⁸ Терюшковский Ф. А. Рожнец духовный и Камень веры. № 11. С. 199.

⁴⁹ При беглом просмотре только в трех рукописных хранилищах (Отделы рукописей РГБ, ГИМ, РНБ) выявлено 13 списков этого сочинения: ОР ГИМ — Собр. Бартенева, № 91, Щукина, № 1082, Вахромеева, № 390; ОР РГБ — Собр. Костромское, № 318, Музейное, № 2482, 3013, Тихонравова, № 517, Ундольского, № 1126, 1190; ОР РНБ — Собр. Вяземского, № 118, Софийское, № 1235, СПб. Духовной академии, № 160, Титова, № 1359).

⁵⁰ Сборник Георгия Кириллова был обнаружен Н. С. Тихонравовым, но Тихонравов проанализировать его, видимо, не успел. Подробно исследовал Сборник В. И. Корещкий. *Корещкий В. И.* Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. С. 244–266.

⁵¹ Георгий Кириллов и его отец Кирилл Васильев служили в церкви Вознесения Господня и Ипатия чудотворца вблизи Варварских ворот и в церкви Успения на Покровке. Дом Е. И. Украинцева сохранился и находится в Хохловском переулке. Украинцевы были прихожанами Ипатьевского храма (?). Тверитинов жил в 1710-х гг. в приходах этих двух церквей.

ется и от «Камня веры», и от сочинения Пафнутия: он не содержит открытой полемики. В Сборник Георгия Кириллова включено 23 послания, посвященных поискам списков житий, мощей и икон Ипатия Гангрского (20 писем Георгия Кириллова к различным лицам в России и на Афоне и три ответных к нему), но полемический смысл Сборника становится очевидным, когда обращаешься к «сказке» его автора, поданной 29 июля 1714 г. по делу Тверитинова (по доношению Георгия Кириллова, Дмитрий Тверитинов приходил в его храм, но во время литургии не молился, «на иконы... зряще», а «просто стоял», «поклонение святым иконам отвергал», над привесами к иконам открыто насмеялся⁵²). Создавая свой Сборник, как это убедительно показал В. И. Корецкий, Георгий Кириллов преследовал не только цели организации культа св. Ипатия в своей церкви: «призыв к борьбе с „богомерзкими еретиками“ и к объединению с этой целью всех „ревнителей православия“ — таков основной идейный стержень посланий Георгия Кириллова, как, впрочем, ...и всего Сборника в целом»⁵³. Неизвестно, насколько успешно объединил «ревнителей» Георгий Кириллов, но очевидно, он был замечен как проповедник и прославился как борец с «иконоборцами» (напомню, что в 1717 г. именно этот священник призывался в Преображенский приказ поучать и наставлять Настасью Зиму и ее единомышленников).

Почти одновременно с Георгием Кирилловым в 1708 г. с резкими нападка на еретиков выступил купец-книжник и публицист Иван Тихонович Посошков, уделивший значительное место полемике с последователями «лютерской прелести» в уже неоднократно цитировавшейся в настоящей работе книге «Зерцало, сиречь изъявление очевидное и известное на суемудрия раскольнича». Не остались в стороне от антипротестантской полемики и главные враги господствующей церкви — старообрядцы.

В 1715–1716 гг. создается Сборник, включающий 32 произведения на темы подвижничества святых и чудес от икон, мощей, фресок, владельцем которого, а возможно, и составителем был «образованный купец, осторожный старообрядец, сторож кремлевского Благовещенского собора... Симеон Моховиков»⁵⁴. Среди статей сборника

⁵² Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 153–154.

⁵³ Корецкий В. И. Вольнодумец XVIII в. Дмитрий Тверитинов. С. 249.

⁵⁴ Поздеева И. В. Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г. П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 191. В подробном источниковедческом исследовании этого сборника И. В. Поздеева, датирующая сочинение 1715–1716 гг., доказала, что его антииконоборческая направленность явилась непосредственным откликом на процесс Д. Тверитинова.

особенно примечательно в контексте полемики с реформационным вольномыслием «Сказание известно вкратце... о святых чудотворных иконах», содержащее резкие выпады против «вразей иконоборцев», явившихся в Москве в 7222 г. (1713/1714 г.). Особенность старообрядческой⁵⁵ полемики с «лютерской прелестью» заключалась при этом в умышленном переносе направления спора с непризнания еретиками авторитета церкви, священства, таинств (тем, ставших для самих старообрядцев в отношении послениконовской церкви предметом актуальных дискуссий) на вопросы почитания икон⁵⁶, святых, поминовения умерших, поклонения кресту, несомненно «осьмокопечному»⁵⁷. Трудно угадать, знал ли автор «Сказания вкратце...» и составитель Сборника Моховикова единомышленников Тверитинова лично, участвовал ли в диспутах с ними. Очевидно одно: старообрядцы были осведомлены и о сути реформационных учений вообще, и о взглядах московских вольнодумцев в частности; они не желали оставаться в стороне от актуальной для современников полемики. Составитель Сборника Симеона Моховикова блестяще формулирует основания своих «консервативных» пристрастий, многократным повторением акцентируя внимание на корне всех зол — «новинах», на приверженности современников западной культуре («*латынской пестроте*» — л. 111). Но высокой ноты он достигает тогда, когда, не всегда следуя правилам риторики, обличает «иконоборцев — врагов креста Христова, восстающих, аки крокодилов морских, и колеблющих всю Россию»⁵⁸.

В целом же антииконоборческая и шире — антипротестантская полемическая литература начала XVIII в. свидетельствует, что устные споры, диспуты, учительство, сочетаясь с письменной традицией религиозной полемики, взаимодополняли друг друга. Антипротестантская полемика XVIII в., безусловно, возникла не на пустом месте: она умело использовала приемы киевского и московского бого-

⁵⁵ И. В. Поздеева предполагает, что автором «Сказания...» был сам С. Ф. Моховиков, известный также тем, что был составителем Чуда Максима Грека 1720 г. в Сборнике с житием и чудесами Максима Грека (РГБ. Собр. Ундольского. № 338). Проведенная нами сверка двух сборников (МГУ и РГБ) не подтвердила идентичности почерков, между тем, если автор-составитель Сборника из собрания МГУ и не С. Ф. Моховиков, то, видимо, это близкий ему человек, знаток кремлевских древностей, образованный полемист, умеренный старообрядец.

⁵⁶ «Ныне же zde явишася московстии иконоборцы, много бо поведаю им о чудесах... от икон... — не веруют, да будут анафематизатели» (ОРКиР НБ МГУ. № 293. Л. 117 об.).

⁵⁷ Там же. Л. 48–49 об.

⁵⁸ Там же. Л. 71.

словия XVI–XVII вв., прибегала, как и прежде, к западным образцам⁵⁹ (хотя до «Камня веры» в России и не появлялось столь обширных компиляций католических антиреформационных трактатов). Не определялось ли разнообразие полемических приемов, использованных в Петровскую эпоху, опасениями, что «ересь» московского лекаря Тверитинова способна захватить и «простецов» (им проще было понять стиль «Рожнеца духовного» Пафнутия или филиппики из Сборника Моховикова), и «ученых» (готовых к многословию «Камня веры»)? Как видно, к середине XVIII в. эти опасения потеряли свою остроту. Новая же ситуация — становление религиозного сектантства в эпоху, овеянную призывами к толерантности, — долго заставляла церковных иерархов предпочитать скрытые собеседования и наставления в рамках следственных процессов открытым спорам и обличениям. Между тем быстрое распространение различных форм религиозного сектантства взывало к новым подходам к полемике: традиционный тип религиозно-полемического сочинения стали теснить многочисленные «разглагольствания», наставления, собеседования, как со старообрядцами, так и с «духоборцами», однако их лучшие образцы принадлежат уже следующему XIX столетию.

История российского реформационного вольномыслия XVIII в. и борьбы с ним не могла не иметь наряду с религиозной и культурной также политическую составляющую. Во-первых, совершенно очевидно, что в век секуляризации и Просвещения религиозная полемика все еще не могла дистанцироваться от политической. Во-вторых, власти православной империи были далеко не безразличны как к направлениям религиозных поисков подданных, так и к имиджу державы в общественном мнении протестантского Запада.

Чем большей виделась опасность распространения «ересей», тем пристальнее наблюдали за расследованием религиозных преступлений монархи, не склонные перекладывать ответственность только на духовные инстанции. При этом чем ярче заявлял о себе религиозно-полемический образец, тем сложнее вплетался он в канву международных и внутривнутриполитических хитросплетений, обрушивая порой высочайший гнев и на головы защитников православия. Баланс между верой и практической политической пользой все столетие удерживался с известными усилиями.

⁵⁹ Например, Книга о Троице, опубликованная в Москве в составе «Кирилловой книги» и «Книги о вере», по существу является переводом сочинения польского иезуита Якуба Вуйки; об этом см.: *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. С. 110.

Ярким примером использования религиозно-полемического труда в политической борьбе служит история с публикациями «Камня веры» Стефана Яворского и опровержений, созданных в ответ на него.

Первое издание «Камня веры» вышло тиражом 1200 экземпляров в Московской типографии только после кончины Петра и Екатерины I, в октябре 1728 г. Книга быстро разошлась, несмотря на свою значительную стоимость в три рубля (вероятно, известие о широком хождении труда еще до публикации не было преувеличением). В 1729 г. последовало второе издание, а в 1730 г. «Камень веры» был переиздан, на этот раз в Киеве. «Камень веры» встретил отклик сразу, и до 1750-х гг. в возникшей полемике находили отражение уже не только заботы российской церкви охранить православие от ересей и вольномыслия 60, но и внутрицерковные столкновения, борьба западноевропейских протестантских и католических кругов за влияние в России. В 1729 г. в Лейпциге и Генуе появились издания трудов немецкого лютеранского богослова Иоанна Ф. Буддея, направленные против «Камня веры». Полемизируя со Стефаном Яворским по догматическим вопросам, Буддей упрекал покойного местоблестителя патриаршего престола в том, что он своей критикой протестантизма открывал доступ католическому влиянию на Русь и оказывался в оппозиции к политике Петра⁶¹. В 1731 г. в полемику с Буддеем вступил католик Рибера, но его труд был тотчас критически оценен Феофаном Прокоповичем и признан вредным и угрожающим укрепить позиции «латынства» в России. Откликом на «Камень веры» было и анонимное сочинение под названием «Молоток на Камень веры», написанное в 1731 г.⁶² Его автор — вероятно, лютеранин, долго живший в России, — отстаивая протестантизм, обрушивался на мероприятия и сочинения митрополита Стефана за их якобы «палежский» характер. В это же время в связи с усилением немецкого влияния в царствование Анны Иоанновны «Камень веры» сочли чересчур раздражающим протестантов, и указом 19 августа 1732 г. труд Стефана Яворского был изъят из продажи. С приходом Елизаветы Петровны полемика с протестантами вновь вызвала оживленный интерес. В 1741 г. «Камень веры» был разрешен снова и в

⁶⁰ О значении «Камня веры» для укрепления духа «костра и религиозной нетерпимости» см.: *Лотман Ю. М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 4 (XVIII — начало XIX в.). С. 637–656.

⁶¹ В литературе отмечалась некоторая близость воззрений Буддея и Феофана Прокоповича. Последнему даже приписывали авторство «Апологии» (Лейпциг, 1729). См. об этом: *Извеков Д. Г.* Из истории богословской полемической литературы XVIII столетия // Православное обозрение. 1871. № 8. С. 162.

⁶² Датировка Д. Г. Извекова (Там же. № 9. С. 267).

1749 г. переиздан⁶³, кроме того, в 1750-е гг. влиятельным ростовским владыкой Арсением Мацеевичем был написан ответ на «Молоток», названный «Пашквиль лютеранский...». Митрополит Арсений, столь известный своим аскетизмом, борьбой с «суевериями», в собственной епархии оказался в середине XVIII в. и последовательным в защите православия от вольномыслия и протестантских идей. Но, как известно, его проповеднический и полемический пыл не был оценен и уже в 1760-е гг. привел митрополита к трагическому концу.

Из расследований дел о реформационном вольномыслии наибольший политический резонанс, безусловно, приобрели процессы над кружком Тверитинова 1713–1717 гг. и над духоборцами 1768 г. — в обоих случаях решения духовных дел потребовали непосредственного монаршего вмешательства. Что же предприняли Петр I и через полстолетия Екатерина II, столкнувшись с протестантским неповиновением в вероисповедных вопросах?

Дело Тверитинова, как уже отмечалось, открыл *политический сыск в Преображенском приказе*, куда поступил донос на Ивана Максимова, только затем дело передали в руки митрополита Стефана Яворского. Далее делом вновь заинтересовалась власть светская, и оно стало предметом жарких консилиумов в Сенате. Тут-то для Петра I и сделалось очевидным, что от светских, впрочем как и от церковных, «верхов» единодушия по вопросу преследования религиозного вольномыслия ждать не приходилось: московские еретики в 1710-х годах встретили в Сенате как сильную поддержку, так и значительное противодействие. Но выражали ли споры в Сенате заинтересованность сподвижников Петра новыми религиозными идеями? В ходе шумного процесса по делу Тверитинова сложились две «партии»: сторонников Стефана Яворского, добивавшихся строгого осуждения «еретиков» (сюда входили имевшие поддержку сенаторов Ф. М. Апраксина и А. Д. Меншикова организаторы московских диспутов и доносители Л. Ф. Магницкий, Ф. П. Поликарпов, В. С. Ершов, А. С. Сергеев), и «партия» сенаторов, возглавлявшаяся Я. Ф. Долгоруким, которая проявляла к вольнодумцам благосклонность⁶⁴. Однако острота борьбы в Сенате по поводу дела московского лекаря была вызвана не столько идейными и религиозными спорами, сколь-

⁶³ По мнению Ю. М. Лотмана, это переиздание «явилось толчком, оформившим замысел „Оды, избранной из Иова“ М. В. Ломоносова» (*Лотман Ю. М. Об «Оде, избранной из Иова» Ломоносова. С. 649*).

⁶⁴ По свидетельству Л. Ф. Магницкого, Тверитинова поддерживали сенаторы Самарин и Я. Долгорукий, «а другие сенаторы, якоже Тихон Стрешнев, и Мусин, и прочие ему, князь Якову [Долгорукому. — Е. С.], zelo прехитрому и zelo гневливому господину во всем уступаху» (Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. С. 13).

ко политической конъюнктурой. Когда весной 1713 г. был взят в Преображенский приказ Иван Максимов, сам Тверитинов и фискал М. А. Косой, отправившись в Петербург, сообщили Якову Долгорукому, что «архиерей гонит их посторонним клеветным еретическим делом, а прямо гонит фискалов в противность ему, государю»⁶⁵. Яков Долгорукий, имевший уже столкновения с Яворским, видимо, пообещал поддержку преследуемым и на протяжении всего следствия вплоть до 1717 г. интригами и проволочками всячески добивался смягчения приговора⁶⁶.

В ходе следствия обострились и отношения митрополита Стефана с Сенатом и лично с Петром, и хотя тому было немало причин, дело Тверитинова сыграло в этом не последнюю роль.

Изывав «духовное дело» Тверитинова из ведения главы церкви, противодействуя решениям церковного собора, проклявшего «еретиков», изгнав Стефана Яворского с сенатских консилиумов по делу Тверитинова, Сенат дал местоблюстителю и главе духовного ведомства почувствовать подчиненное положение. Точно так, спустя год, в деле о еретичестве Стефана Прибыловича, которого взял под свою опеку митрополит Стефан, Сенат занял иную, чем местоблюститель, позицию, настаивая на более суровом приговоре⁶⁷. Все это свидетельствовало о том, что на сенатских консилиумах спорили более о власти и влиянии на царя, нежели о вере и «еретичестве».

Дело Тверитинова прояснило отношение императора к религиозному вольномыслию. Очевидно, что, в отличие от Сената, Петр увидел в деле Тверитинова нечто большее, нежели интриги светских и духовных политиков. Судя по отписке 1713 г. Ф. Ю. Ромодановскому, по многочисленным замечаниям «Записки» Леонтия Магницкого, наконец, по собственноручному указу Петра, царя постоянно осведомляли о следствии, хотя ни в одном из заседаний по делу Петр личного участия не принимал. Тон писем Стефана Яворского Петру позволяет думать, что в первой половине 1715 г. местоблюститель не находил в государе поддержки своему стремлению к искоренению «лютерской» «ереси»: Петр не разрешил публикацию «Камня веры», не позволил митрополиту отбыть из Петербурга, но в то же время Петр не разрешил местоблюстителю присутствовать и на очных ставках в Сенате по делу московского кружка.

⁶⁵ Там же. С. 13.

⁶⁶ Челобитные Тверитинова на имя Г. Долгорукого и ответные письма см.: РГАДА. Ф. 248. Оп. 9. Кн. 513. Л. 602–604.

⁶⁷ *Токарев Н. Я.* Дело о еретичестве Стефана Прибыловича (1717–1718) // ЧОИДР. М., 1888. Кн. 1. Ч. 1. С. 12.

На основании жалоб, содержащихся в письмах Стефана Яворского этого времени, Н. С. Тихонравов даже сделал вывод о «противоположности тенденций» Петра и митрополита Стефана в деле Тверитинова⁶⁸. Развивая выводы Тихонравова, В. М. Живов, рассматривает дело Тверитинова как борьбу «культурных позиций» (одной — ориентирующейся на протестантизм позиции Петра I и Феофана Прокоповича, другой — опирающейся на католическую традицию, отстаивающую независимость церкви и церковного суда, позиции Стефана Яворского, Феофилакта Лопатинского, Федора Поликарпова⁶⁹). На наш взгляд, с таким однозначным толкованием вряд ли можно согласиться. Во всяком случае, оценки, содержащиеся в ответных письмах царя местоблюстителю патриаршего престола, не дают основания для столь категоричного заключения. В январе 1715 г. Петр соглашался с Яворским в том, что «то дело... есть великой важности» и «по должности» должно быть «управлено» местоблюстителем⁷⁰, а 22 января 1716 г., требуя дело Тверитинова «скорейшим образом кончить вершить», царь указывал: «которые по этому делу принесут вины свои, тех разослать к *архиереям* в служение при их домах, чтобы они имели за ними *крепкий присмотр*, дабы они непоколебимы были в вере, а которые не принесут вин своих, и тех *казнить смертию*».

Таким образом, нет сомнения в том, что Петр I вовсе не желал попустительствовать религиозному свободомыслию и реформационным увлечениям своих православных подданных, не снимал он с церкви и обязанности словом и делом постоянно бороться с подобными «нестроениями». Здесь монарх был ничуть не менее настойчив, чем в искоренении «суеверий».

Однако, насколько можно судить по процессам о реформационном вольномыслии и «иконоборстве» последующего времени, церковь после дела Тверитинова также стала осторожнее, противилась широкой огласке, более не предпринимала активных шагов, не заручившись поддержкой власти светской. Арест единомышленников Настасьи Зимы в 1717 г. после доноса дьякона Андрея Иванова запоздал на три месяца. Стефан Яворский всячески старался передать сыск в ведение светских органов — в Преображенский приказ, и обвиняемых тотчас отпускали на поруки после того, как добивались

⁶⁸ Тихонравов Н. С. Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский // Тихонравов Н. С. Сочинения. М., 1898. Т. 2. С. 157.

⁶⁹ Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. С. 140–141.

⁷⁰ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1968. Т. 1. Стб. VI.

отречения от антицерковных убеждений. Аналогично в деле о «еретичестве» сенатора М. М. Самарина — следствие вполне удовлетворилось его письменным признанием о «непротивлении» церкви и прекратило сыск. Для послепетровского времени, вплоть до конца 1760-х гг., когда стало набирать силу духоборческое движение, также отсутствуют сведения об организации значительных процессов и тщательном сыске вольнодумцев: описанные выше следственные дела не могут идти ни в какое сравнение с массовыми репрессиями, организовывавшимися против старообрядцев или сообществ хлыстов. Вполне вероятно, что одной из причин подобной «пассивности» в сыске отечественных «лютеров и кальвинов» было усиление влияния духовенства «партии» Феофана Прокоповича, настроенного более терпимо к протестантизму и использовавшего реформационную традицию в борьбе с народными «суевериями». Не стоит упускать и другое обстоятельство: розыски по делам первой четверти XVIII в. продемонстрировали, что при всем интересе русского общества к критическим выступлениям против почитания икон, святых, церковных институтов идеи реформационного вольнодумства не стали платформой для более или менее широкого религиозного движения, а потому опасность Реформации на российской почве, казавшаяся в 1713 г. вполне реальной, в более позднее время уже не вызывала серьезной тревоги.

Тревога могла появиться только тогда, когда, обнадеженные толерантными заявлениями Екатерины II, в начале 1768 г. объявили о своем существовании тамбовские духоборцы (шестеро ходоков прибыли в Петербург с жалобой на местные власти, которые чинили им притеснения и содержали их единоверцев под караулом). Но в этот момент дело, вероятно, не показалось императрице устрашающим. Показательно, что, как и в случае с Тверитиновым, в решение дела оказались втянутыми самые близкие к трону люди, прежде всего статс-секретарь И. П. Елагин, очевидно сочувствовавший просителям⁷¹. Во всяком случае, до ноября 1768 г. к Екатерине на стол не попали документы, серьезно обличающие духоборцев. Напротив, императрицу ознакомили с заключением епископа Гавриила (Петрова) о том, что «духоборцы не враги православной церкви». Потому-то им дозволялось самим выбирать себе приходских священников, а «прихожанам самовольно их утеснять» возбранялось⁷². Только осенью 1768 г.,

⁷¹ С. А. Иникова доказывает, что сочувствие Елагина и его действия в пользу тамбовских духоборцев объяснялись принадлежностью И. П. Елагина к масонам (*Иникова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. С. 44*).

⁷² Там же. С. 45.

когда духоборцы попробовали повторно заявить о притеснениях, дело вышло из-под контроля И. П. Елагина (им заинтересовались генерал-прокурор А. А. Вяземский и архимандрит Платон Левшин, указавшие на то, что сектанты являются послушниками государства и церкви, а посему достойны наказания). Екатерина II попробовала искоренить новоявленных «еретиков» — их отправили в военную службу в различные гарнизоны⁷³. Последствия, как известно, оказались неожиданными — «духовное христианство» быстро распространилось, в том числе и благодаря пропаганде этих ссыльных. В 1770-е гг. власть вновь попыталась проявить толерантность. Так, в 1773 г. Синод опубликовал указ «О требовании оказавшихся в заблуждениях от благочестия людей в духовные суды не иначе, как чрез светския команды и при депутатах, со осмотрением и осторожностью и как со оными по истребованию поступать, и о прочем»; указ обязывал доставлять духоборцев в суд только через светские команды, не чиня телесного наказания и угроз... Но к 1790-м гг. стало очевидно, что не в пример петровскому времени в екатерининское реформационное вольномыслие зашло слишком далеко: оно быстро росло по количеству приверженцев и демонстрировало открытую оппозиционность власти. И хотя в это время не раздавалось заявлений о «бесчисленных за новым Фегеллом Лютером и Ермогеном Кальвином развратившихся», не только духовная, но и светская власть встали перед необходимостью поиска новых способов для преодоления *реальной* религиозной оппозиции во многих губерниях Юга России. Вместе с тем до александровского решения о высылке духоборцев и молокан на Молочные воды в 1802 г. иных, нежели традиционно репрессивные, действенных методов подавления реформационного инакомыслия так и не обнаружилось⁷⁴.

Итак, ложась на отечественную почву, идеи западного протестантизма в России XVIII в. имели и своих приверженцев, и свое заметное звучание. Эти идеи сначала провоцировали выступления против народных проявлений «суеверного» почитания святых и святынь, затем, как это, например, случилось с астраханскими монахами в 1745–1746 гг., толкали к объединению «верных» и созданию ими своих общин (в которых пока тоже прежде всего «хулили и ругали» «церкви святыя»). В 1760-е гг., в эпоху известного ослабления преследований за веру, поиск «новой духовности» уже не ограничивал-

⁷³ Там же. С. 48.

⁷⁴ О попытках властей конца XVIII в. противодействовать духоборчеству подробнее см.: *Новицкий О. М.* Духоборцы: их история и вероучение. С. 41–55.

ся только религиозной критикой, он стал приводить к разработке вероучения и институализации новых конфессиональных групп.

Значение реформационного вольнодумства XVIII в. объясняется для отечественной истории не столько массовостью его приверженцев, хотя по сравнению с предшествующим временем в век Просвещения его идеи встретили и большее сочувствие, и большее число последователей. Напряженная идейная борьба, религиозная полемика, захватившие русское общество в период серьезных социальных и культурных потрясений второй половины XVII — первой половины XVIII в., свидетельствовали об определенной трансформации общественного сознания: осмыслить содержание христианской догматики, в том числе в духе отказа от внешней обрядности в пользу поиска «духа и истины», очевидно, пыталось значительно больше православных, нежели можно судить по известиям об открытом противостоянии церкви. «Пытания на тортищах о вере» (Иосиф Волоцкий) заражали религиозным критицизмом нередко и тех, кто ранее «в церковь хаживали», но «ничего не знали»⁷⁵. Если таких не удовлетворяло *церковное просвещение*, они начинали искать *правды* у тех, кто *просвещал вне церкви*. Нельзя не учитывать, что усилия, которые на протяжении всего XVIII столетия церковь с большим или меньшим успехом направляла на просвещение клира и паствы⁷⁶, были вынужденным ответом и на «мудрствования» отечественных нонконформистов.

Очевидно и то, что при незначительности числа российских «иконоборцев»-«еретиков» верховная власть (и церковная, и светская) не была склонна в угоду *западничеству* проявлять толерантность к своим подданным, увлекшимся Реформацией: западных иноверных, как и прежде, терпели и приглашали, своих карали и истязали телесно и духовно. В этом от эпохи Петра до времени Павла мало что изменилось.

⁷⁵ Заявление духовных христиан. Цит. по: *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. С. 254.

⁷⁶ См. например: *Потоцкий П.* Заботы русских пастырей церкви о развитии просвещения и проповедничества среди белого духовенства в эпоху имп. Екатерины II-й. Казань, 1909; *Прилежаев Е. М.* Духовная школа и семинаристы в истории русской науки и образования // Христианское чтение. 1879. № 7–8. С. 161–187; *Виштер Е.* Феофан Прокопович и начало русского просвещения // XVIII век. Л., 1966. Сб. 7: Роль и значение литературы XVIII в. в истории русской культуры. С. 43–46; *Nichols R.* Orthodoxy and Russia's Enlightenment, 1762–1825 // Russian Orthodoxy under the Old Regime. Minneapolis, 1978. P. 67–89; *Freeze G. L.* The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavica Finlandensia. Helsinki, 1990. № 7. P. 101–136.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В 1703–1704 гг. И. Т. Посошков, доказывая митрополиту Стефану Яворскому необходимость духовного просвещения, писал: «Я мню, что и на Москве разве сотой человек знает, что есть православная христианская вера или кто Бог, или что есть воля его, или как ему молиться, и как молитва приносить, и как воля его творить, или как Пресвятую Богородицу почитать, и как ангелов и угодников Божиих чтить, и как их в помощь себе призывать, или о ходатайстве молить, или как святых иконы почитать. А в поселянех ей, и тысячного человека не обрящешь»¹.

В конце XVIII в., крупнейшие богословы митрополиты Платон (Левшин) и Гавриил (Петров) продолжали сетовать на то, что многие «пастыри духовные» все еще «Законом Божиим просвещенной мысли» не имеют, как «последние простолодины», мало что разумеют, «а из сего что простекает? Невежество, растление нравов, соблазны, ереси и расколы»².

Материалы следствий над волхвователями, богоотступниками, богохульниками подтверждают не только горькие сетования просветителей, но говорят о том, что народная религиозность выражала себя нередко вне рамок, отведенных ей официальной церковью. Это *инаковерие* и получило в XVIII в. название «*суеверия*». Между тем за многовековую историю христианизации «народное православие» (при всей вариативности его проявлений на индивидуальном уровне), включив в себя различные по генезису верования, сцементировало, казалось бы, разнородные пласты и создало достаточно устойчивое образование, ядром которого была вера во Христа.

Приведенные в книге материалы показывают, что до конца XVIII в. борьба с «суевериями» и инакомыслием приобретала разнообразные формы. Риторика в духе Просвещения о «ничтожности суеверов» и «суеверий» сочеталась с усилением внимания к начальному религиозному образованию³, а также с проверенными временем традиционными формами религиозной полемики и словесного бичевания.

¹ Посошков И. Т. Письма И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. Сообщ. В. И. Срезневский // Известия ОРЯС. 1899. Т. 4. Вып. 3–4. С. 1416.

² Гавриил (Петров), Платон (Левшин). Собрание разных слов и поучений на все воскресные и праздничные дни. М., 1780. Т. 1. Л. 2 об.

³ Marker G. Faith and Secularity in Eighteenth-Century Russian Literacy, 1700–1775 // Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Angeles; London, 1994. Vol. 2: Russian Culture in Modern Times / Ed. by R. P. Hughes and I. Paperno. P. 3–24.

Но ведущей формой борьбы с религиозным вольномыслием и «малоумным суеверием» (по крайней мере до начала царствования Екатерины) все-таки оставались репрессии.

Исследователь располагает ныне сотнями⁴ дошедших до нас следственных дел о религиозных «преступлениях» и инакомыслии в России XVIII в., по сути, массовым источником, отражающим сложное многообразие индивидуальных представлений, особенности религиозности социальных групп, жителей различных территорий империи. Источниковедческая задача работы заключалась в том, чтобы, аккумулировав информацию, почерпнутую из многочисленных расспросных и «пытошных» речей, «сказок»-доносов и резолюций, выявить общее и особенное в религиозности православных россиян XVIII в., понять, как в начале Нового времени в России религиозные верования формировали стереотипы поведения в общественной и частной сферах, как входили в структуру ментальных установок индивида.

Выводы, к которым приводит изучение «духовных дел» XVIII в., позволяют говорить не об отдельных случаях антицерковных высказываний, а о существовании заметного отличия народной религиозности от официальной православно-догматической системы. Суть различий отчасти заключается в слабом знании и понимании основной массой верующих сложных догматических построений и в наличии в «народном православии» сильных архаических пластов. Но речь может также идти о ряде особенностей, которые на протяжении всех эпох отличали любую «народную религию» от «религии официальной».

Важной чертой «народной религиозности» оказывается несистематизированность, отсутствие органичной целостности религиозных представлений. Своеобразное переплетение магических, языческих верований и христианства, часто противоречивое по своей сути, является устойчивым, затрагивает основополагающие для средневекового сознания представления о добре и зле, о могуществе Бога и Сатаны, о соотношении земного и потустороннего. С наибольшей ясностью о сложности и противоречивости народных религиозных представлений свидетельствуют материалы по народному иконопочитанию и культукам святых заступников; те же противоречия заметны в народной демонологии, в отношении к магическому — и как к запретному, и как к традиционно апробированному предшествующими поколениями, необходимому во всех сферах жизнедеятельности.

Объяснение многих парадоксов народного религиозного сознания кроется, по-видимому, в преобладании эмоционального воспри-

⁴ А если учитывать дела о старообрядчестве и материалы розысков Духовных комиссий о хлыстах, то и тысячами дел, как в Центре, так и на местах.

ятия над логическим, с одной стороны, и в прагматизме, потребительском отношении к божеству, с другой. Большинство дел о богоотступничестве и кощунстве возбуждалось в связи с попытками найти свою выгоду от обращения к потусторонним силам или наказать не оправдавшую надежд святыню (случаи битья икон, брани святых, креста). Аналогично — магия сохраняла свое самостоятельное значение в народном сознании как путь достижения желаемого *тут же*, через выполнение несложного ритуального действия-*требования*, дополняющего или заменяющего христианскую молитву-*прошение*.

Наконец, важнейшей чертой народной религиозности в XVIII в. оставалось осмысление абстрактных богословских идей Бога, добра, зла в конкретно-чувственных образах, что нередко приводило к снижению сакрального до груботелесного, кощунственного, «смехового».

Анализ собранных материалов более чем 500 следственных дел 1700–1801 гг. показал, что особенности народной религиозности были в той или иной степени присущи сознанию представителей всех социальных слоев России — от низов до вершины социальной пирамиды. Специально следует отметить, что в числе судимых за пользование заговорами и гадательными приемами, обвинявшихся в кощунственном осмеянии, значительный процент составляли духовные лица, как из числа приходского клира, так и монашествующие («непросвещенные пастыри», о которых сокрушались Посошков, митрополиты Гавриил, Платон и др.). Они оказывались часто не только не способными к проведению официальной политики «борьбы с суевериями», но более склонными разделять «прегрешения» и увлечения своей паствы.

Исследованные в работе на материалах века Просвещения черты религиозности, тесно связаны с предшествующей, средневековой традицией. Вместе с тем в источниках не могли не найти отражения изменения менталитета и религиозных верований, связанные с утверждением мирского знания и светской культуры. Легче всего такие изменения прослеживаются в отношении просвещенной элиты к «суевериям»: многие древние магические и мантические обряды и поверья начинают осмеиваться, дотоле «отреченные» гадательные книжки превращаются в общественном мнении из «греховных» в развлекательные и с 1760-х гг. начинают выходить возрастающими тиражами. В оправдательных заявлениях незадачливых «волшебников» появляется новый мотив — они оправдывают свои деяния «детством», а веру в магическое как достойную лишь «детского рассудка».

Важнейшие элементы «народного православия» — культы святых, икон, мощей — подверглись острым нападкам и в выступлениях религиозных вольнодумцев. Анализ их идей, а также той реакции, которую речи «новоявленных лютеров и кальвинов» вызвали в Рос-

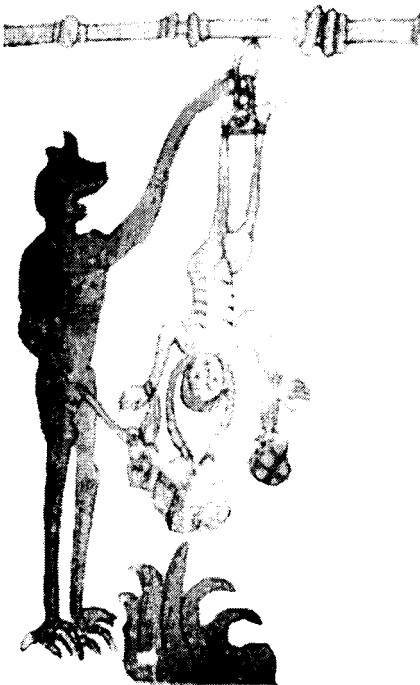
сии, позволяет уточнить не только особенности зарождения религиозного сектантства, но и специфику духовной среды, дававшей почву для религиозного неконформизма. Многие в истории распространения идей протестантизма в России XVIII в. дает почву для сопоставления с историей массового движения, которое охватило христианский Запад в XVI–XVII вв. и получило названия Реформации и Контрреформации. И на Западе, и в России в центре внимания в полемике сторонников и противников идей протестантизма оказались вопросы «суеверия». Пусть нередко даже современниками в понятие «суеверия» вкладывались различные представления, но, по мнению большинства исследователей народного католицизма постреформационной эпохи, именно Реформация и Контрреформация сумели добиться значительных успехов в аккультурации масс и «искоренении многих суеверий»⁵.

В России XVIII в. (сколь бы быстро ни «европеизировалась» ее «верхняя культура» со времени Петра I) реформационные идеи не нашли столь широкого отклика, как в Европе, а православная церковь (в отличие от пост-Тридентской католической) так и не создала подготовленного к полемической борьбе и назидательной проповеди высокообразованного приходского духовенства. Проводившееся в России под лозунгом «искоренения обманств и суеверий» преследование магических практик также не могло идти по своим масштабам ни в какое сравнение с европейским постсредневековым опытом «охоты на ведьм».

А потому и господствующая православная церковь, и немногочисленные критики православия с позиций протестантизма не смогли преодолеть устойчивости народных религиозных представлений. Глубинные пласты традиционной народной культуры и «народное православие» сохранили (вплоть до начала XXI в.) более или менее выраженный «средневековый» и даже архаический субстрат.

⁵ О роли эпохи «охоты на ведьм» в искоренении «народной культуры» и специфических черт «народного католицизма» см.: Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. Реферативный сборник. М., 1982. Вып. 1 С. 80–151; Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 358–374; Muchembled R. Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV–XVIII siècles). Essai. [Paris,] 1978. P. 287–340.

ПРИЛОЖЕНИЯ



**ПЕРЕЧЕНЬ ИСПОЛЬЗОВАННЫХ АРХИВНЫХ ДЕЛ 1700–1801 гг.
О ВОЛШЕБСТВЕ, БОГОХУЛЬСТВЕ,
КОЩУНСТВЕ, ЕРЕСЯХ И «СУЕВЕРИИ»¹**

Российский государственный архив древних актов

**Преображенский приказ, Тайная канцелярия,
Тайная экспедиция — ф. 7**

- Оп. 1. Д. 82. 1720 г. Об архимандрите суздальского Кузьминского монастыря Симоне, осужденном за наклонность к блуду, «волшебные письма», «гадательные тетради» и в связи с делом о Евдокии Лопухиной (документы этого дела см. также в РГИА: Ф. 796. Оп. 1. Д. 266; Оп. 6. Д. 30).
- Оп. 1. Д. 93. 1721 г. О князе Ефиме Мещерском, женках Алене Ефимовой, Пелагее и других, обвинявшихся в расколе, христовщине и ересях (документы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 387).
- Оп. 1. Д. 102. 1721 г. О ссыльном в Гурьев работнике Иване Орешникове, хулившем Бога, Богоматерь и ругавшем матерно царя.
- Оп. 1. Д. 108. 1721 г. О беглом рекруте крестьянине Василии Тарабунине, объявившем за собою под стражей «слово и дело» о здоровье государя и о черных еретических книгах.
- Оп. 1. Д. 128. 1722 г. По доносу дьякона Ивана Иванова на его тестя попа села Пушкина Афанасия, что поп — «волхов и чародей».
- Оп. 1. Д. 132. 1722 г. О беглом солдате колоднике Якове Филипповиче Коновалове, обвинявшемся в том, что он верует только огню, солнцу и луне, хулит Христа, угодников, всех христиан называет идолопоклонниками и проч.
- Оп. 1. Д. 208. 1725 г. О еретиках, явившихся в Астрахани (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 232).
- Оп. 1. Д. 234. 1727 г. О капитане Иване Тросницком, помянувшем черта при чтении указа.
- Оп. 1. Д. 349. 1733 г. О петербургском плотнике Автономе Иванове, сосланном в Сибирь за лечение заговорами.
- Оп. 1. Д. 373. 1734 г. Об отставном матросе Василии Седом, говорившем, что имеет «волшебный корень» для привораживания к себе девушек.

¹ Включает краткое перечисление архивных дел из центральных, а затем — региональных архивов; внутри каждого архива — список построен по восходящим номерам фондов; например, в РГАДА от фонда 7 (Тайная канцелярия) до фонда 1183 (Московская Синодальная контора). Внутри фондов — по восходящим номерам описей и внутри описей — соответственно по восходящим номерам дел. Дата дела обычно означает начало дела в данном фондообразователе; если материалы одного дела обнаружены в разных архивохранилищах, информация об этом помещается лишь однажды. Названия дел приводятся в нашем варианте.

- Оп. 1. Д. 393. 1734 г. Об архангельских (?) крестьянах Иване Быкове и Трофиме Матове, осужденных за имение «волшебного» приворотного письма.
- Оп. 1. Д. 403. 1734 г. О наказании малороссийского полковника Ивана Борозны, имевшего при себе «волшебную» сухую кость, полученную якобы от глуховской ворожеи Марины.
- Оп. 1. Д. 411. 1732 г. О крепостном вологодского помещика Осипа Степанова Гавриле Шамине, судимом за разбой, держание при себе «волшебной книжки» и сказывание «слова и дела».
- Оп. 1. Д. 432. 1735 г. Об отставном секунд-майоре Афанасии Протасьеве и его жене Анисье, осужденных за толки об императрице, и о крестьянине Коломенского уезда деревни Каменское Зоте Грезине, лечившем посредством заговаривания.
- Оп. 1. Д. 442. 1735 г. О служившем в Москве при Адмиралтейской конторе матросе Семене Головине, судимом за «непристойные речи» и использование детского последа, чтобы «обтерпеться при пытке».
- Оп. 1. Д. 494. 1736 г. О солдате Кексгольмского гарнизонного полка Филиппе Мандыхине, осужденном за богохульные слова.
- Оп. 1. Д. 515. 1736 г. О сатирах Василия Кирилловича Тредиаковского, которые епископ Платон (Малиновский) счел «атеистическими».
- Оп. 1. Д. 546. 1737 г. О дворовом человеке князя Федора Савиновича Горчакова Михаиле Ардинавском, доносившем на своего господина, что тот верит волшебникам и чародеям.
- Оп. 1. Д. 553. 1737 г. О дворовой Арине Ивановой, показавшей, что она была «испорчена дьявольским наваждением» (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 18. Д. 397).
- Оп. 1. Д. 558. 1737 г. О солдате Кексгольмского полка Карпе Полуянове, произнесшем богохульство.
- Оп. 1. Д. 561. 1737 г. Об олонцеком старообрядце Сергее Михайлове и других, судимых за принадлежность к расколу, «волшебство» и проч.
- Оп. 1. Д. 567. 1737 г. О петербургском лекарском ученике Иване Молодавкине и архангельском крестьянине Матвее Овчинникове, судимых за имение тетрадок с «волшебными» заговорами.
- Оп. 1. Д. 570. 1737 г. О новгородском дворянине Андрее Аничкове, обвиненном в жестоком обращении с женой, в блуде и «волшебстве».
- Оп. 1. Д. 622. 1738 г. О симбирском дворянине Дмитриии Смолкове, осужденном, в том числе за имение у себя гадательных рукописей.
- Оп. 1. Д. 635. 1738 г. О солдатской жене Марфе Федоровой, судимой по подозрению в «волшебстве».
- Оп. 1. Д. 637. 1738 г. О бывшем екатеринбургском протопопе Иване Федосьеве, судимом за кощунство и другие преступления.
- Оп. 1. Д. 720. 1740 г. О наказании солдата Преображенского полка Петра Шестакова за имение при себе «волшебного» письма.
- Оп. 1. Д. 769. 1741–1742 гг. По доносу солдатской жены Матрены Корниловой на лекаря Новгородского архиерейского дома Ивана Иванова Цедеркова, «люторской веры», за хуление икон.

- Оп. 1. Д. 789. 1741 г. О сержанте Иване Рыкунове, имевшем при себе «волшебную» тетрадь.
- Оп. 1. Д. 951. 1744 г. О прапорщике Кронштадтского гарнизона Василии Иванове, «крещенном из персов», судимом за хуление православной веры.
- Оп. 1. Д. 980. 1744 г. О произнесении непристойных слов колодниками Василием Маркеловым, заикой Саввой Кокориным и др. (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 576).
- Оп. 1. Д. 982. 1745 г. О дворовых людях Василии Дмитриеве, Ульяне Афанасевой и Тите Заведееве, судимых за волшебство для умилоствления помещика камер-юнкера Никиты Возжинского.
- Оп. 1. Д. 1004. 1745 г. О дьяконе владимирского Успенского девичьего монастыря Федоре Андрееве, судимом за имение волшебного заговора (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1745 г. Д. 494).
- Оп. 1. Д. 1011. 1747 г. О богоотступнике смоленском мещанине Василии Толкачеве (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1748 г. Д. 133).
- Оп. 1. Д. 1012. 1745 г. О дворовом человеке помещика Языкова Евдокиме Калмыкове-Карамшине, при котором были найдены «волшебные» заговоры и таблица.
- Оп. 1. Д. 1057. 1747 г. Об управителе севских вотчин графини Гесенгамбургской Алексее Кеглере, на которого донесли монахи Столбовского монастыря, обвиняя в о том, что он принял просфору «с яростию».
- Оп. 1. Д. 1063. 1746 г. О пойманном в Москве дворовом человеке Федоре Алексееве, доносившем на своего господина князя Александра Долгорукого, что тот занимается «волшебством» (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Д. 1553).
- Оп. 1. Д. 1074. 1746 г. О крепостном Александро-Невского монастыря Семене Минове, лечившем посредством заговоров.
- Оп. 1. Д. 1081. 1746 г. По доносу беглой крепостной на княгиню Марью Бандерекову, якобы обращавшуюся к мельнику за «стихами для привороту и отвороту», «чтобы во дворец ввалитца».
- Оп. 1. Д. 1104. 1746 г. О солдате Михаиле Щукине, осужденном за произнесение слов: «Бог-де нас не милует, что смерти не дает, и государи до нас немилостивы, что нам от службы отставки никакой нет».
- Оп. 1. Д. 1144. 1747 г. О беглом дворовом человеке Василии Семакове, показавшем, что помещик его полковник Иван Бешенцев обращается к «волшебникам».
- Оп. 1. Д. 1159. 1747 г. О прапорщике Иване Чапнине, судимом за богохульство.
- Оп. 1. Д. 1202. 1748 г. Об арестанте Семене Холодове, в пьяном виде рассказывавшем о кощунстве.
- Оп. 1. Д. 1226. 1748 г. О колоднике Афанасии Балышеве, донесшем на колодника Андреяна Чукурова, что тот говорил о написанном на картоне образе Спасителя: «Сие образ диаволов».
- Оп. 1. Д. 1260. 1748 г. О елатомском купце Аверкии Иванове, имевшем при себе волшебную тетрадь (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1748 г. Д. 391).

- Оп. 1. Д. 1262. 1748 г. О доносе на бургомистра города Устюжны Железопольской Феодора Ананьина сына Козлова, который, колотя устюженского посадского Ивана Жапреева за неотданный долг, в матерной брани помянул Бога (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 29. Д. 232).
- Оп. 1. Д. 1298. 1749 г. О вдове действительного статского советника Прасковье Ергольской, обвиненной в «волшебстве».
- Оп. 1. Д. 1359. 1750 г. О причетнике города Устюжны Железопольской Петре Якимове, обвиненном в «волшебстве».
- Оп. 1. Д. 1368. 1750 г. О купце Федоре Четчуеве, судимом за непристойные слова о «Херувимской песни», слышанной им на литургии в московском Воскресенском монастыре.
- Оп. 1. Д. 1376. 1750 г. О драгуне Власе Козлове, судимом за богохульство и кошунство (рассказал сказку о Христе, Николе чудотворце и крестьянине).
- Оп. 1. Д. 1445. 1751 г. Об арестанте Пахоме Головине, ложно доносившем по первому пункту «слова и дела» и богохульствовавшим.
- Оп. 1. Д. 1446. 1751 г. О ссыльном Федосее Сергееве, говорившем непристойные слова об образе Михаила Архангела (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 160).
- Оп. 1. Д. 1456. 1751 г. О поручике Тамбовского гарнизонного полка Осипе Ратманове, сужденном за богохульство.
- Оп. 1. Д. 1508. 1752 г. О ростовском «святоше» Иване Полетае, сужденном за прорцание, советы от болезней и проч.
- Оп. 1. Д. 1509. 1752 г. О солдате Иване Аникееве, судимом за открытие на исповеди мыслей «против религии» и императрицы Елизаветы Петровны.
- Оп. 1. Д. 1548. 1752 г. О петербургском домовладельце купце Иване Пичугине, судимом за толки о том, что мать графа Разумовского волшебница.
- Оп. 1. Д. 1572. 1752 г. О разговоре, в котором мать графа Разумовского назвала колдуньей (в Петербурге в Главном крикс-комиссариате),.
- Оп. 1. Д. 1575. 1752 г. Об астраханском колоднике солдате Иване Гордееве, якобы называвшем мать графов Разумовских колдуньей.
- Оп. 1. Д. 1599. 1753 г. О карельском крестьянине Канделине, говорившем непристойно о «вере христианской».
- Оп. 1. Д. 1612. 1754 г. Об устюжском крестьянине Иване Иконникове, сочинявшем таблицы с именем императора Иоанна Антоновича, и о причетнике устюжской Нерднинской пустыни Иване Михайлове сыне Попове, имевшем «суеверные» тетради с текстами заговоров.
- Оп. 1. Д. 1648. 1755 г. О вольных разговорах придворного певчего малороссиянина Евстафия Сухомлинова о Боге, государе и святых мощах.
- Оп. 1. Д. 1659. 1755 г. О солдате Алексее Квасове, осужденном за матерную брань с упоминанием апостолов Петра и Павла.
- Оп. 1. Д. 1673. 1755 г. О солдате Ефиме Голубкове, обвиненном в богохульстве.
- Оп. 1. Д. 1702. 1755 г. О солдатах Преображенского полка Иване Нелидове и Михайле Развозове, обвиненных в богохульстве.

- Оп. 1. Д. 1709. 1756 г. Об арестанте Михайле Коршунове, говорившем, что не боится ни Бога, ни государыни.
- Оп. 1. Д. 1712. 1756 г. О писаре Астраханского пехотного полка Анисиме Ловягине, который произнес: «Много богов ныне, и бьют, кои в мундирах ходят».
- Оп. 1. Д. 1714. 1756 г. Два доношения о безуспешных розысках в Киеве безымянной женщины, обвиненной в колдовстве и пророчествах.
- Оп. 1. Д. 1726. 1756–1760 г. О тяглеце московской Ямской слободы Василии Каржавине, судимом по доносу бежавшего в Англию Петра Дементьева (умер в 1756 г.) за атеизм, критические суждения о догматах веры и об императрице.
- Оп. 1. Д. 1754. 1756 г. О пошехонцах священнике Макарии Иванове, его брате Стахее, пономаре Иване Козмине и попе Иване Осипове, обвиненных в «волшебстве» и хранении текстов заговоров (материалы этого дела см. также: ГАЯО. Ф. 197. Оп. 1. Д. 1753; РГИА. Ф. 796. Оп. 34. Д. 528, Д. 541).
- Оп. 1. Д. 1759. 1756 г. О крестьянине Петре Прокофьеве, судимом за сказанные в пьяном виде богохульные слова.
- Оп. 1. Д. 1820. 1757 г. О каторжнике Нерчинских рудников Иване Королеве, говорившем, что он не боится ни Бога, ни государыни.
- Оп. 1. Д. 1833. 1758 г. По доношению дворовых людей на поручика Петра Молчина в том, что 18 июля 1757 г. в Петербурге он колот икону Сергия Радонежского и рвал написанные на холсте образа Трех святителей.
- Оп. 1. Д. 1834. 1758 г. О солдатской женке Агафье Григорьевой, обвиненной в «богохульственной» матерной брани.
- Оп. 1. Д. 1850. 1758 г. О солдате Кроншлотского гарнизонного полка Алексее Бегунове, говорившем, что он ни Бога, ни Государыни не боится (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1758 г. Д. 89).
- Оп. 1. Д. 1852. 1758 г. О камергеру Петре Салтыкове, осужденном за намерение привлечь к себе милость императриц при помощи «волшебства», за попытки уморить жену через колдовство и отраву, а также за мужеложество с крепостными и проч.
- Оп. 1. Д. 1880. 1759 г. О крепостном певчем оперного дома в Летнем саду Семене Соколове, обвиненном в «волшебстве».
- Оп. 1. Д. 1894. 1759 г. О беглом солдате Каменногорского (?) полка Абросиме Никулине, который во время побоев матерно ругал Богородицу и Христа.
- Оп. 1. Д. 1900. 1759 г. Об арестанте Михайле Алтуфьеве, сужденном по доносу арестанта Ивана Недоносова за произнесение о Боге матерных слов.
- Оп. 1. Д. 1917. 1759 г. О солдате Кроншлотского гарнизонного полка Семене Попове, отрекшемся от Бога и отдавшем душу дьяволу.
- Оп. 1. Д. 1923. 1759 г. О суздальском купце Иване Шмакове, судимом за «волшебство» и богохульство.
- Оп. 1. Д. 1931. 1760 г. О произнесении крестьянкой Ржевского уезда Анной Афанасьевой в разговоре с солдатом богохульной поговорки.

- Оп. 1. Д. 1933. 1760 г. По доносу на симбирского воеводу князя Гаврилу Назарова, в том числе о богохульстве и «волшебстве».
- Оп. 1. Д. 1936. 1760 г. Об олонцеком купце Сидоре Королькове, якобы написавшем богоотметное письмо.
- Оп. 1. Д. 1958. 1759 г. О рекруте Петре Гаврилове, объявившем, что он научился в Ельце у мельника «волшебству» и может посредством «волшебства» взять в плен прусского короля.
- Оп. 1. Д. 1965. 1760 г. О московской солдатке Пелагее Черной, подозревавшейся в «волшебстве» и получении фальшивого паспорта.
- Оп. 1. Д. 1970. 1760 г. О купце Никите Солонине, объявившем о себе, что он непристойно обращался с портретом императрицы Елизаветы и отдал душу дьяволу.
- Оп. 1. Д. 1980. 1760 г. О дьяконе сызранской Троицкой церкви Василии Васильеве и пономаре Клементии Михайлове, которые во время ектении, дойдя до чтения императорского титула, «производили между собою смехотворное кощунство», о чем на них донесли их прихожане.
- Оп. 1. Д. 2003. 1761 г. О капитане Ревельского гарнизона Дерптского полка Федоре Галлере, обвиненном в богохульстве.
- Оп. 2. Д. 2159. 1764 г. О солдате Семеновского полка Якове Маетникове, произносившем непристойные слова о Богородице и императрице Екатерине.
- Оп. 2. Д. 2179. 1765 г. О крестьянине Федоре Емельянове, говорившем в Москве на Семеновской заставе, что крест троеперстный «дал сам чорт».
- Оп. 2. Д. 2192. 1765 г. О подканцеляристе Семене Судакове и о крестьянине Федоре Семенове, обвиненных в богохульстве и ложном доносе.
- Оп. 2. Д. 2239. 1767 г. По доносу отставного вахмистра Устина Журавлева на надворного советника Андрея Шалигу Суфчинского, в числе прочего о «черных еретических книгах».
- Оп. 2. Д. 2287. 1768 г. Дело о тамбовских раскольниках (духоборцах), отступивших от православной веры.
- Оп. 2. Д. 2320. 1771 г. По доношению грека Афанасия Дириса о еретических разговорах в доме московского купца Степана Струговщикова.
- Оп. 2. Д. 2380. 1774 г. О петербургском колонновожатом сыне воронежского однодворца Иване Соколове, имевшем заговор «ко власти».
- Оп. 2. Д. 2401. 1775 г. Об однодворце Чугуевского уезда Ефиме Пирожкове, богохульствовавшем по причине обращения в раскол.
- Оп. 2. Д. 2530. 1778 г. О поручике Иване Филинове, уличенном в богохулении на обихате в солдатской прихожей палате екатеринбургской роты.
- Оп. 2. Д. 2618. 1783 г. О сыне глуховского атамана Петре Борщевском, в пьяном виде говорившем богохульные речи и матерные слова об императрице.
- Оп. 2. Д. 2727. 1788 г. О еврее Гирше Нотовиче, судимом за богохуление.
- Оп. 2. Д. 2767. 1790 г. По доносу священника церкви железодельного завода в Вологодской губернии Алексея Алексеева на якобы богохульствовавшего приказчика завода вятского уроженца Степана Хохрякова.

- Оп. 2. Д. 2879. 1796 г. О недоказанном доносе сибирского (деревни Злобино близ Березова) крестьянина Федора Злобина на крестьянина Григория Шолохова в произнесении хуления на Бога и императрицу.
- Оп. 2. Д. 2986. 1797 г. О вологодском (Грязовецкого уезда Вознесенской церкви) дьяконе Осипе Иванове, лишенном сана и сосланном в Сибирь за дерзкие и богохульные слова.
- Оп. 2. Д. 3020. 1797 г. О вытегорском мещанине-старообрядце Семене Аникееве, ругавшем «никонианскую» церковь.
- Оп. 2. Д. 3033. 1797 г. По доносу благочинного в Бердичеве на маршала Антона Грохольского, обвиняемого в «дерзости противу иконы».
- Оп. 2. Д. 3055. 1797 г. Об архангельском мещанине Семене Патокине, сосланном в Соловецкий монастырь за упорство в «иконоборческой ереси».
- Оп. 2. Д. 3063. 1797 г. О ложном доносе на купца-старообрядца Матвея Тихонова, обвинявшегося в богохулении.
- Оп. 2. Д. 3130. 1798 г. О наказании преступника Кирилла Глазунова, говорившего, что император Павел рожден от Антихриста.
- Оп. 2. Д. 3147. 1798 г. О священнике Иване Антонове, говорившем о «князе бевсовском» по поводу печатных форм о новорожденном великом князе Михаиле Павловиче и за то наказанном кнутом и сосланном в Нерчинск в работу.
- Оп. 2. Д. 3208. 1798 г. О донских казаках, сосланных за «иконоборческую ересь» в город Колу Архангельской губернии.
- Оп. 2. Д. 3238. 1798 г. О московском богаделенном Василии Головине, сосланном за «сумасбродные речи» в Спасо-Ефимьев монастырь.
- Оп. 2. Д. 3324. 1799 г. О купце Никите Иванове, сосланном за богохуление в солдаты.
- Оп. 2. Д. 3362. 1799 г. О поручике Егоре Кемпене, разглашавшем предсказание ворожей императору Павлу.
- Оп. 2. Д. 3473. 1800 г. Об отставном сотнике Гаврииле Быкадорове, судимом за богохульство и «поругание» иконы.
- Оп. 2. Д. 3479. 1800 г. О признанном сумасшедшим крестьянине Герасиме Михайлове, говорившем, что император — Антихрист.
- Оп. 2. Д. 3519. 1800 г. О толках между нижегородскими чернораменскими старообрядцами, будто император Павел есть указанный в их книгах «Царь Развей».
- Оп. 2. Д. 3558. 1800 г. О двух московских купцах Анисиме Прокофьеве сыне Сургушникове и некоем Холщевникове, которые «почитают единобожие, но ни церковь, ни святость не приемлют».
- Оп. 2. Д. 3559. 1800 г. О воронежском однодворце Прохоре Овчинникове, рассуждавшем о Спасителе (если «на Господа Иисуса Христа не смеют ангели взирать, то каким же образом отдался он по воплощении сотворшим людям на поругание»).
- Оп. 2. Д. 3636. 1801 г. О благочинном Каргопольского уезда священнике Гурьеве, в пьяном виде «поучавшем народ не веровать в Бога» и произнесшем богохульные слова.

Оп. 2. Д. 3659. 1801 г. О крестьянине Валдайского уезда Евтихии Петрове, произнесшем непристойные слова о церкви.

Кабинет Петра I — ф. 9

Материалы, письма и бумаги, связанные с решением дела Дмитрия Тверитинова и публикацией «Камня веры» Стефана Яворского: Отд. I. Оп. 2. Ч. III. Кн. 51. Л. 109–111 об. 1717 г.; Отд. I. Оп. 2. Ч. III. Кн. 58. Л. 602 об. 1713 г.; Отд. II. Оп. 3. Кн. 20. Л. 380–387 об. 13 окт. 1714 г. Отд. II. Оп. 3. Кн. 21. Л. 136–137, 140–140 об., 145–149. Март–декабрь 1714 г.; Отд. II. Оп. 3. Ч. II. Кн. 21. Л. 143–143 об. 1715 г.; Отд. II. Оп. 3. Ч. II. Кн. 23. Л. 808–813. 1715 г.; Отд. III. Ч. II. Кн. 24. Л. 385, 386 об.–389, 391 об.–396, 410–410 об. 1713 г., 1715 г.

Кабинет Екатерины — ф. 10

Оп. 1. Д. 506. Л. 270–303. Февраль–ноябрь 1768 г. «Дело тамбовских однодворцев» — духоборцев, подавших через Ивана Перфильевича Елагина прошение Екатерине II.

Духовное ведомство — ф. 18

Оп. 1. Д. 247. 1769 г. О духоборцах в Тамбовской и Воронежской губерниях.

Раскольничьи дела — ф. 163

Д. 2. 1651. Об «иконоборце» Федоре Шиловцеве.

Сенат — ф. 248

Оп. 2. Кн. 51. Л. 99–103 об. 13 января — 3 февраля 1718 г. О высылке дел, включая дело Дмитрия Тверитинова, в канцелярию Ивана Ильича Дмитриева-Мамонова.

Оп. 5. Кн. 272. Ч. 2. Л. 940–959. 1718 г. О составлении «заговорных писем» служившим у Меншикова Семеном Дьяковым.

Оп. 9. Кн. 513. Л. 600–604. 17 июня 1714 г. Распоряжения относительно имущества Д. Тверитинова.

Оп. 9. Кн. 513. Л. 815–816. 18 августа 1714 г. Доношение князя Григория Федоровича Долгорукого о том, что Тверитинова держат под стражей и распоряжение Сената.

Оп. 14. Кн. 767. Д. 50. Л. 670–681 об. 1722–1723 гг. Переписка Синода и Сената по поводу присылки в Синод дела Тверитинова.

Оп. 14. Кн. 777. Л. 428–432 об. 1730 г. Дело о еретичестве ссыльного Михаила Андреева сына Козого.

Оп. 121. Д. 28. 1715–1716 г. По обвинению крестьян Воротынского уезда в поисках «разрыв-травы» для отыскания кладов (копии материалов см.: Ф. 248 (Сенат). Вязка 1/266. Д. 8).

Преображенский приказ — ф. 371

- Оп. 1. Ч. 1. Д. 5. 1701 г. По доносу крепостного Ильи Ермасова с обвинениями князя Игнатия Волконского в «волшебстве» и «порче» государя.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 82. 1703 г. О жене москвича-кадашевца Ивана Митрофанова Устинье Ивановой, упомянувшей о том, что ее зять Дмитрий Менов хочет государя «извести».
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 645. 1711 г. О попе Наровчатовского городища села Шувар Лукьяне Кондратьеве, обвиненном в непристойной жизни и в угрозах, что убежит к изменнику Игнату Некрасову.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 905. 1717 г. По извету колодника Сазыкина на костромского крестьянина Андрея Жировского о том, что он кощунствовал над таинством евхаристии и называл государя Антихристом.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 925. 1717 г. О «еретичестве» Настасьи Зимы, Ивана Назарьева и др.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 946. 1718 г. О распространении слуха, что киевский губернатор князь Д. М. Салтыков верит «гаданиям бабы».
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 978. 1718 г. О саранском подьячем Федоре Соколове и об отсылке из Преображенского приказа попа села Никольского Воронежской губернии Петра Иванова с найденными у него «гадательными письмишками» (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 9. Д. 115; Д. 168; РГАДА. Ф. 248. Д. 1347. Л. 699–745. 1718 г.).
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1104. 1719 г. О наказании астраханского подьячего Григория Кочергина за переписывание «заговорного письма» у крепостного Ивана Бабушкина.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1124. 1720 г. О торговце московского серебряного ряда Василии Федорове, по прозвищу Волк, называвшем Петра Антихристом и ссылавшемся на учение Дмитрия Тверитинова.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1272. 1721 г. О тульском крепостном Минке Буслаеве, сказавшемся виновным в «волшебстве и привороте» своих помещиков Таракановых, а также о тульском подьячем Павле Петрове, написавшем заговор «ко власти» и обращавшемся к ворожеям.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1394. 1721 г. О доносе попа подмосковного села Веденского на дочь дьячка Авдотью Трофимову, что она якобы объявила за собой «слово и дело», и на ее отца дьячка Трофима, якобы занимающегося чернокнижием.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1409. 1721 г. По «слову и делу» с обвинениями дьяка Василия Васильева в колдовстве и чернокнижии.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1666. 1723 г. О приговоренном к смерти за татьбу Леонтии Елизарове, кричавшем, когда его вели на казнь, «слово и дело» о «волшебстве» крестьянина деревни Ступино Дмитровского уезда Григория Малахова.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1925. 1723 г. По «слову и делу» с обвинениями попа Шацкого уезда Тимофея Панфилова в том, что поп и попадья заставляли собирать по ночам землю с могил.

- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1931. 1724 г. О «волшебной тетрадке», найденной у пустозерца Степана Недосекова.
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 1950. 1724 г. О крепостном Федоре Федотове (Охотникове), слугителе подмосковной вотчины князей Одоевских, судимом за написание «волшебного письма».
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 2652. 1725 г. По «слову и делу», объявленному колодником угличской тюрьмы Степаном Тигиным, в числе прочего с обвинениями рекрута Павла Перфильева в поисках «замочной травы».
- Оп. 1. Ч. 1. Д. 2674. 1725 г. По доносу служительницы сумского полковника И. А. Кондратьева девки Дарьи Филипповой о том, что жена полковника пользуется услугами двух баб-ворожеек, в том числе и для влияния на царя.
- Оп. 1. Ч. 2. Д. 4470. 1702 г. По обвинению московским подьячим Петром Исаковым его дворовой Ефимьи Михайловой и ее сестры Устиньи в том, что они «испортили» дворовую Матрену и пытались «опонить» хозяйку, жену Петра Исакова.
- Оп. 1. Ч. 3. Д. 14309. 1708 г. О наказании московского рыбака Максима Афанасьева за «ворожбу».
- Оп. 1. Ч. 3. Д. 14744. 1700 г. Расспросные речи дворовых князей Трубецких Ивана Козлова и его жены Катерины с обвинениями князя Юрия Трубецкого и его жены в колдовстве.
- Оп. 1. Ч. 3. Д. 14762. 1702 г. Выписки из допросов по обвинению ротмистра Преображенского полка Андрея Новокщенова, самовольно отлучавшегося, в том числе и для поиска колдунов.
- Оп. 2. Д. 760. 1699 г. О колдовстве московского дворника знахаря Евтифея Маркова.
- Оп. 2. Д. 766 (оно же: Оп. 4. Д. 105). 1700 г. О старце Григории, в пьяном виде ругавшем Спасителя и Богоматерь.
- Оп. 2. Д. 827. 1698–1700 г. О колдовстве в Москве женки Дуньки Якушкиной и княгини Авдотьи Федоровны Вольнской.
- Оп. 2. Д. 891. 1700 г. О «тетрадке», принадлежавшей жене московского садовника Нефедьева сумасшедшей Федорке.
- Оп. 2. Д. 912. 1701 г. Записка, обличающая «неистовствующуюся прелесть» священного чину людей и мирян и предлагающая установление пеней со священников, причетников и мирян, «своего в том артикула не хранящих».
- Оп. 2. Д. 1035. 1689–1701 г. О «воровских» письмах (заговорах), обнаруженных в Москве у костромича распопа Гришки Елисеева.
- Оп. 2. Д. 1037. 1701 г. По извету города Козлова Троицкого монастыря старца Нифонта на архимандрита того же монастыря Корнилия и на старца Павла, «родом жидовина», в различных преступлениях.
- Оп. 2. Д. 1107. 1701 г. О стольнике Никите Борисовиче Пушкине, якобы покупавшем и сушившем «шпанских мух», чтобы государя «окормить».
- Оп. 2. Д. 1117. 1702 г. О «волшебстве» и блудодействе старца звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря Дионисия Грека и др.

- Оп. 2. Д. 1157. 1705 г. Столбец с именованным списком судимых в Преображенском приказе, где среди прочих упомянуты более 15 человек обоего пола, судимых за «волшебство» и «знатые с бесами».
- Оп. 2. Д. 1206. 1719 г. «Статейный список» из дела по извету беглого рекрута Леона Федорова о колдовстве курских помещиков Антона и Ивана Мозалевских.

Сыскной приказ — ф. 372, оп. 1

- Д. 222; Д. 248. 1736 г. О найденных у подьячих Можайского уезда Сергея Кропухина и Якима Протопопова «заговорных письмах» (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1735 г. Д. 349).
- Д. 293. 1737 г. О московской дворовой генерал-лейтенанта Михаила Яковлевича Волкова Устины Григорьевой Клобковой, имевшей «заговорные коренья».
- Д. 296. 1737 г. Отпуск с дела, производившегося в Сыском приказе, о бывшем при таможенных и кабацких сборах бургомистре города Путивля Андрее Калашникове, о краже денежной казны и о «волшебных словах».
- Д. 304. 1737 г. О крепостном поляке Иване Павликове, кричавшем в беспамятстве «слово и дело» и якобы подкупавшем некую женку, чтоб помещика «испортивать».
- Д. 329. 1738 г. О слугителе московского имения князей Шереметевых Иване Дьякове, переписавшем заговор «от ружья».
- Д. 427. 1738 г. О найденном в Переславль-Залесском уезде «заговорном корешке», посредством которого дворовый Кузьма Обрывалов хотел «присушить» и соблазнить дворовую Хевронью.
- Д. 452. 1738 г. О найденных в подмосковной примонастырской вотчине Троице-Сергиева монастыря у женок захребетницы вдовы Татьяны Тимофеевой и разночинцевой жене Акулине Яковлевой кореньях и вишневых косточках.
- Д. 504. 1738 г. О беглом крепостном каширского имения камергера Павла Балк-Полевого Даниле Варлаамове Протасенке, обвиненном в «чародействе».
- Д. 511. 1738 г. По доношению архитектуры гезеля Григория Васильева сына Неболеина о «порче» его родителей дворовой Аксиной Афанасьевой.
- Д. 534. 1738 г. О «волшебстве» в Пензенском уезде драгунской женки Настасьи Трифоновой, якобы «испортившей» солдатскую женку.
- Д. 535. 1738 г. О тобольском казаке Семене Слинкине, судимом за списывание заговора, «чтоб заряженная пушка и ружье не стреляло».
- Д. 644. 1740 г. О «заговорном письме», оброненном церковным дьячком Максимом Дьяконовым в селе Панино (дедиловской вотчины князей Голицыных) на дворе у крестьянина Василия Герасимова.
- Д. 684. 1742 г. По челобитью помещиков Оболенского уезда Поливановых с обвинением в том, что их «портят» их крепостные девка Агафья и женка Прасковья.
- Д. 702. 1742 г. По доношению поручика Нестерова об обнаруженном у его дворовых «приворотном корне».

- Д. 911. 1743 г. О присланных из Московской полицмейстерской канцелярии женках Аграфене Ивановой и Софье Карповой, якобы обливших «сонной водой» Авдотью, жену служителя крутицкого архиерея Саввы Тимофеева.
- Д. 934. 1743 г. О московском купце третьей гильдии Иване Федорове сыне Брыкине и обвиненном им в «волшебстве» московском лекаре Илье Григорьеве Грачеве.
- Д. 945. 1743 г. О беглой дворовой звенигородского имения провиантмейстера Семена Степанова Аграфене Игнатьевой, приговоренной к смерти через отсечение головы за смертоубийство и «порчу» помещицы.
- Д. 1328. 1745 г. О беглой дворовой нижегородского имения графов Чернышевых Аграфене Федоровой, обвиняемой «в показательстве в разных местах денежных поклаж».
- Д. 1426. 1746 г. По челобитью подпоручика Николая Отяева, при котором приведен земский дьячок его вяземской вотчины сельца Некрасова крестьянский сын Егор Тимофеев для следствия «о волшебстве».
- Д. 1805. 1747 г. О дворовых графов Мусиных-Пушкиных Прокофьи Максимова и Ларионе Петрове, обвинявшихся в том, что «они людей портили неведомо какими зельями».
- Д. 1855. 1748 г. По челобитью вдовы княгини Прасковьи Ивановны Егуновой-Черкасской о крепостных Илье Казакове и Фекле Осиповой, пытавшихся сделать милостивым приказчика при помощи «волшебной травы».
- Д. 1937. 1748 г. О купце третьей гильдии московской Напрудской слободы Сергее Исаеве в связи с найденными у него травами и кореньями, купленными якобы в семенном ряду от «нутреной лихорадки».
- Д. 2018. 1748 г. По показаниям московского дворцового страпчего Андрея Витова, о (мнимых?) рассказах его детей, будто бы их мать в доме ворожит и удушила младенца.
- Д. 2089. 1749 г. По доношению регистратора Коллегии иностранных дел Петра Сафьянникова об «окормлении» его жены и о волшебстве дворовой Анны Дмитриевой.
- Д. 2249. 1751 г. О маркитанте старообрядце Павле Сахарове, который «дерзнул к Святым Тайнам приступить, нажрався вина и рыбы, и святой евхаристии много чинил явное поругание».
- Д. 2422. 1750 г. По указу Канцелярии тайных розыскных дел о расследовании дела карачевского куцца Льва Масленникова, у которого в доме нашли «волшебное письмо».
- Д. 2490. 1751 г. О поручике Иване Шишкине, учинившем по безумию беспорядок в Благовещенском соборе Московского Кремля (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 9. 1751 г. Д. 77).
- Д. 2668. 1752 г. О записном старообрядце Григории Сафонове и о найденном при нем «письме о травах», «каменьях» и о проч.
- Д. 2731. 1752 г. По челобитью сенатского секретаря Степана Семеновича Алексеева, при котором была приведена его дворовая Ирина Иванова, обвинявшаяся в «волшебстве» («порче» хозяев сушеной лягушкой).

- Д. 2775. 1752 г. О жене солдата Сибирского пехотного полка Ефима Рюмина Улите Леонтьевой по поводу обнаруженных при ней «незнаемо каких корешков» и кусочков ярого воска.
- Д. 2930. 1753 г. О московских крепостных Григории Фадееве и Савелии Бушуеве, обвиненных в «порче волшебством» жены камердинера Его Высочества Елены Константиновны Королко-Карнович.
- Д. 3086. 1754 г. О пономаре Алексинского уезда Иване Архипове, донесшем, что собака попа, войдя в церковь, стащила с престола крест, Евангелие и съела запасные Дары.
- Д. 3091. 1754 г. О крепостном Якове Телнове, в пьяном виде непристойно говорившем об иконе (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 35. Д. 23).
- Д. 3164. 1754 г. О дворовых людях грузинского царевича Георгия, его камердинере Петре Калмыкове, а также о мельнике Марке Холодове, обвинявшихся в числе прочего в «волшебстве».
- Д. 3439. 1755 г. По челобитью поручика Игнатия Поливанова о его крепостной дворовой женке Акулине Нефедовой, обвиненной в «волшебстве».
- Д. 3497. 1756 г. По челобитью гостинного внука Петра Филатьева о допросе его дворовой девки Марины Еремеевой, положившей господам в кофе «наговорную» соль.
- Д. 3515. 1756 г. По челобитью капрала Семеновского полка Михайлы Васильевича Дудорова о «волшебстве» его крепостных Анны и Катерины Яковлевых (сельцо Семенково Дмитровского уезда).
- Д. 3612. 1756 г. По словесному репорту караульного о колоднике Тимофее Букине, сказывавшем богохульство.
- Д. 3825. 1757 г. По челобитью поручика Ивана Гаврилова Решоткина о волшебстве с «исушеной лягушкой» его дворовой Ульяны Яковлевой.
- Д. 3940. 1758 г. По челобитью подпоручика Семеновского полка графа Федора Алексеевича Апраксина, обнаружившего у дворовой Ульяны Сергеевой «некакия три корня».
- Д. 3948. 1758 г. О колоднике Федоре Зайцеве, допустившем непристойное богохульство в разговоре о нательном кресте.
- Д. 4031. 1759 г. Об отставном капрале богаделенном Иване Кумахине, который во время припадков падучей болезни матерно ругал Христа, Богородицу и кричал «слово и дело».
- Д. 4808. 1762 г. По челобитью лейб-гвардии капитан-поручика Петра Пашкова о «незнаемо каких» корешках, найденных у крестьянина села Васильевского (Веневский уезд) Григория Шилина.
- Д. 4836. 1762 г. О дворовом человеке графов Остерманов Павле Васильеве, арестованном с подозрительным «лекарством».
- Д. 4979. 1762–1763 г. О крестьянине села Сандырей (вотчины Шереметевых в Коломенском уезде) Филиппе Иванове Казакове, обвиненном в назывании причастия «просто просфорой» и «вином, которое пьют» (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1763 г. Д. 134).
- Д. 5201. 1740 г. По доношению из приказной избы дворцовой Хатунской волюсти о «волшебстве» крестьянина деревни Сьяновой Семена Карпова.

- Д. 5259. 1741 г. По доношению княгини А. И. Одоевской о «приличенствующем к ереси волшебном письме» ее московского дворового Василия Автамонова.
- Д. 5337. 1750 г. По челобитью коллежского асессора Федора Тыртова, подзревающего в «волшебстве» Матрену Тыртову, сбежавшую жену его родного брата Тимофея.
- Д. 5426, Д. 6274. 1752 г. По доношению секунд-майора Алексея Ивановича Ступишина о «волшебстве» крепостных крестьянок его вотчины деревни Алексеевки (Курский уезд) Феклы Родионовой, Лукеры Никифоровой и Анны Платоновой.
- Д. 5690. 1761 г. По челобитью полковника Леонтия Аврамовича Друкортова о «волшебстве» в его московском доме, учиненном дворовой Федосьей Наумовой, якобы наученной вдовой Татьяной Ильиной.
- Д. 5858. 1738–1740 г. Об обнаружении «заговорного письма» у крепостного служителя графов Головкиных Льва Крылова.
- Д. 5927. 1740 г. Об обвинении в «волшебстве» крепостной крестьянки вдовы Авдотьи Клементьевой Ковровой (село Алферово, вотчина обер-гофмейстера Олсуфьева).
- Д. 5928. 1740 г. О «приворотных письмах», найденных у лакея князя Ивана Алексеевича Голицына Федора Струнина.

Московская синодальная контора — ф. 1183, оп. 1

- 1733 г. Д. 34. О любовном заговоре, найденном у подьячего Троице-Сергиева монастыря Семена Мисюрева.
- 1733 г. Д. 286. О доносе рекрута Григория Попова на ярославских посадских Василия Яковлева, Евдокима Евдокимова и вологжанина Петра Степанова, якобы имевших «заговорные еретические письма».
- 1733 г. Д. 414. О «непотребном волшебном письме», найденном у Авдотьи Борисовой, крестьянки деревни Маргуши (вотчины Марфы Яковлевой Бутурлиной).
1734. Д. 148. Опись келейного скарба справщика Синодальной типографии монаха Чудова монастыря Феолога.
- 1734 г. Д. 192. Об иеромонахе костромского Ипатьевского монастыря Федоре Чернышеве, переделавшем пасхальный ирмос «Светися, светися».
- 1734 г. Д. 327. По доносу ключаря Архангельского собора Московского Кремля Петра Алексеева о некоторых «продерзостях» священника того же собора Алексея Соколова.
- 1735 г. Д. 53. О псаломщике Троице-Сергиева монастыря монахе Корнилии, в драке изрубившем дверь, на которой была картина с распятием.
- 1735 г. Д. 96. О тульском кузнеце Леонтии Ложникове, обвиняемом в назывании икон «идолами».
- 1735 г. Д. 214. О дьяконе Андрее Федорове, переписавшем в тетрадку «Сон и молитву Богородице».
- 1735 г. Д. 229. О «противностях» крестьян Ростовской епархии, связанных с подделкой подписей и нежеланием подчиниться указам; содержит упо-

- минание о «волшебной тетрадке», обнаруженной в доме земского подьячего Сергея Данилова (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 2. 1736 г. Д. 118)
- 1736 г. Д. 18. О «богомерзком письме» с заговорами, которое отдал казначею углицкого Никольского монастыря Аарону крестьянский сын Василий Ошмарин (Колченог).
- 1736 г. Д. 465. О златоустовском иеромонахе Корнилии, сорвавшем серебряный оклад с образа Богородицы и продавшем его в изломанном виде.
- 1737 г. Д. 329. О крестьянине села Юдина Переяславль-Залесского уезда Петре Иванове, на которого донес поп Василий Иванов, обвиняя в богохульстве.
- 1738 г. Д. 42. О крепостном крестьянине села Внукова (Рязанской епархии вотчины капитана Петра Ермолаева) Якове Васильеве, обвинившем священника того же села Павла в колдовстве.
- 1738 г. Д. 125. Переписка о присылке архимандрита Святогорского монастыря Иллариона Григоровича к следствию для дачи показаний о «волшебстве» капитана Михайлова и о проч.
- 1739 г. Д. 140. О хуле архимандритом Златоустова монастыря Лаврентием школ и проч.
- 1739 г. Д. 539. По доношению Духовной дикастерии о козловском попе Емельяне Семенове, у которого обнаружили «приличные к волшебству» написанную его рукой тетрадку и жеребейки.
- 1740 г. Д. 323. О крестьянине Якиме Давыдове, признавшемся, что выколол у иконы очи.
- 1743 г. Д. 297. О московском дворецом Никифоре Григорьеве, объявившем «слово и дело», что знает о богохульниках и раскольниках.
- 1743 г. Д. 370. По доношению из Вознесенского девичьего монастыря, при котором представлен земский дьячок села Купелец Верейского уезда Григорий Андреев, обвиненный в хранении «черных книг».
- 1745 г. Д. 494. О «раскольниках» (хлыстах) во Владимире и Москве, у которых при обыске были найдены многочисленные списки заговоров и апокрифов (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1004; Ф. 302. Оп. 1. Д. 37, Д. 38. 1745 г.).
- 1746 г. Д. 249. Решение Синода о передаче дела «о волшебстве» и колодников — перемышльского солдата Антона Химина и отставного матроса Федора Родионова сына Закхеева — для надежного рассмотрения крутицкому архиепископу Платону (Малиновскому), так как город Перемышль принадлежит к Крутицкой епархии.
- 1746 г. Д. 353. О дворецом человеке безумном Никите Константинове, обвинившем жену в богохульстве, а попа села Липова (Рязанской епархии) Якова Авдеева в том, что тот в церкви бил иконы.
- 1746 г. Д. 436. О волшебстве вятского крестьянина Агафона Усова (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 26. Д. 363).
- 1747 г. Д. 202. «Копия з дела» по доношению Тайной конторы, при котором прислан заплечный мастер города Кузнецка Петр Шестунич, обвинявшийся в произнесении «продерзких слов» о кресте.

- 1748 г. Д. 301. По доношению суздальского архиерейского служителя Василия Макарова о том, что крестьяне деревни Матegiной (Суздальского уезда) Пантелеймон и Евдоким Григорьевы «чинят волшебство и отпускают свадьбы, и портят людей».
- 1748 г. Д. 306. О купце третьей гильдии Якове Иванове, найденном пьяным в слободе Волокуше при Троице-Сергиевой лавре с «некоторыми волшебными признаками» (с неизвестным корешком в пожитках).
- 1748 г. Д. 450. О костромском посадском человеке Иване Черноголенине, обвиненном в богохульстве и еретичестве.
- 1748 г. Д. 455. По требованию Московской следственной комиссии о раскольниках о присылке «состоявшегося о волшебниках указа копии» и справка о том, что такого указа не имеется.
- 1748 г. Д. 497. О солдате Лукьяне Фролове, произнесшем кощунственные речи о Николе Чудотворце.
- 1751 г. Д. 55. По показанию вора и убийцы крестьянина Ивана Терентьева сына Хондрина (Кривого), с пытки сообщившего, что у поповича Василия Иванова (сына попа Введенской церкви Ярославского уезда Ивана Семенова) «имелись некакие волшебные книги о всяких злых делах».
- 1752 г. Д. 63. О солдате Куринского пехотного полка Степане Лошакове, обвинявшемся в «богохульной брани».
- 1752 г. Д. 88. По обвинению колодником, бывшим солдатом Иваном Памаранжевым капрала Григория Шарапова в богохульстве.
- 1752 г. Д. 185. О психически ненормальном вотчинном управителе Никите Иванове, в пьяном виде разбившем посуду и образ Спаса.
- 1752 г. Д. 267. Переписка по делу 1747 г. об однодворцах села Лукина Поляна Потапе Шакине и Иоанике Китаеве, обвинявшихся «в расколе и богохульстве».
- 1752 г. Д. 369. О наказании плетьюми иеродьяконов казанского Федоровского монастыря Иеронима и Александра за разглашение «непристойных слов».
- 1752 г. Д. 370. О рассмотрении дела о «волшебстве» крепостной женки Аграфены Даниловой в Крутицкой епархии.
- 1756 г. Д. 172. По доношению «Тайной конторы» о «непристойных словах» с упоминанием причастия, произнесенных солдатом Василием Яковлевым.
- 1756 г. Д. 609. По обвинению в богохульстве колодников беглого солдата Филиппа Маркова и бывшего драгуна Алексея Вытчикова.
- 1756 г. Д. 689. Из Переяславской духовной консистории по обвинению в богохульстве отставного солдата Ивана Потапова.
- 1757 г. Д. 472. Об ученике шелковой фабрики Дмитрия Жукова Стефане Фролове, который «употребил некоторую непристойную богохульную речь».
- 1757 г. Д. 746. О безумном каптенармусе Московского драгунского полка Петре Сибилеве, заявлявшем о колдовстве и «еретических делах», производимых в его драгунском полку полковником Богданом Приклонским и прочими.
- 1759 г. Д. 160. О собирании имеющихся в Синодальной конторе дел о богохульстве в одно место.

- 1760 г. Д. 146. О находящемся при Московском генеральном гошпитале казенном работнике Михайле Щотникове, произнесшем «непристойные слова» о святом Димитрии Ростовском.
- 1762 г. Д. 162. О «непристойных» разговорах о святителе Димитрии Ростовском, якобы бывших между батырщиками Московской Синодальной типографии.
- 1763 г. Д. 33. О церковнике Коломенской епархии Василии Петрове, который в 1748 г. во время отпевания, будучи пьян, уронил икону.
- 1763 г. Д. 151. О передаче попа Петра Внифатьева и дьячка Льва Никонова (из села Супонева, вотчины Свенского монастыря) в Московскую консисторию по их делу, «касающемуся к богохулению».
- 1764 г. Д. 147. О крепостном крестьянине Серпуховского уезда деревни Худяковки Петре Яковлеве, обвинявшемся в «волшебстве» и в лечении с «наговорами на воду».
- 1768 г. Д. 8. По обвинению московского протодьякона Никиты Дагаева в том, что он во время отправления литургии в присутствии императрицы пел и читал Апостол «неискусно».
- 1773 г. Д. 32. По доношению Главного магистрата о скопинском купце Савве Маркине и пронском купце Леоне Попове, обвиненных в «чародействе».

Российский государственный исторический архив

Синод — ф. 796

- Оп. 1. Д. 86. 1720 г. Послание неизвестного о монтановской ереси.
- Оп. 1. Д. 522. 1721 г. По доношению первого иеромонаха флота Маркела Родышевского в том числе о дозволении ему отбирать у морских и сухопутных офицеров и солдат, как на острове Котлин, так и в прибрежных местах, «суеверные книжицы, творящие тщету христианскому спасению».
- Оп. 2. Д. 187. 1713 г. О ереси Дмитрия Тверитинова (материалы этого дела см. также: ГИМ. Собр. Синодальное. № 58; частично см. выше в фондах 9, 248 РГАДА).
- Оп. 4. Д. 18. 1723 г. По доношению Санкт-Петербургской духовной консистории, при котором прислан для предания публичному церковному покаянию отставной солдат Иван Красков, взятый под стражу с «подозрительными письмами», травами и жеребейками.
- Оп. 4. Д. 149. 1723 г. По доношению из Приказа инквизиторских дел о взятом в Коломне лжеюродивом Василии Семенове сыне Воитинове и о прочем.
- Оп. 4. Д. 495. 1723 г. Из Приказа инквизиторских дел с обвинением златоустовского архимандрита Антония в «суеверии».
- Оп. 4. Д. 517. 1723 г. По доношению псковского архиепископа Феофана (Прокоповича) о дьячке ревельской Никольской церкви Федоре Епифаньеве, у которого были найдены «приворотные приличные к волхованию» письма.

- Оп. 4. Д. 796. 1723 г. По запросу командира Астраханского пехотного полка о мере наказания для солдата Ивана Лосева, обвиненного в краже двух икон, снятии с них окладов и сожжении икон в бане.
- Оп. 5. Д. 281. 1723 г. По ведению Правительствующего Сената о симбирском посадском человеке Алексее Беляеве, ложно обвиненном в богохульстве и иконоборстве.
- Оп. 6. Д. 211. 1725 г. О рассмотрении «заговорных, волшебных и раскольнических писем», трав и кореньев, найденных у содержащегося под арестом бывшего новгородского ландрихтера Ивана Ивановича Мякинина (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 282. Оп. 1. Д. 3061; Ф. 285. Оп. 1. Ч. 6. Кн. 1915/5961. № 41).
- Оп. 6. Д. 268. 1725 г. О произнесении оговорившимся поручиком Кондратием Елагиным слов, «касающихся к славе Божией».
- Оп. 6. Д. 294. 1725 г. О произнесении «непристойных богохульных слов» фискалом Иваном Зуевым.
- Оп. 6. Д. 380. 1725 г. По обвинению синодальным подканцеляристом Петром Буйнаковым секретаря Александра Даниловича Меншикова Федора Зеленого в хулении святых угодников.
- Оп. 7. Д. 62. 1726 г. По обвинению комиссаром Петром Крекшиным и капитаном Максимом Аничковым стольника Михаила Михайловича Самарина в «церковных противностях».
- Оп. 8. Д. 374. 1727 г. О тульском купеческом человеке Никифоре Старикове, переписавшем «заговорное письмо».
- Оп. 8. Д. 379. 1727 г. О «волшебстве» содержавшихся в Ярославском магистрате Балахонского уезда дворцовой Заусольской волости села Никольского погоста бобыля Никифора Растегаева и ярославцев Афонасия Шерстенникова и Петра Попова.
- Оп. 9. Д. 273. 1728 г. Прошение Василия Никитича Татищева о разводе с обвинениями его жены Анны Васильевны Татищевой в колдовстве.
- Оп. 9. Д. 453. 1728 г. О попе села Малая Порозние Суздальского уезда Иване Иванове, обвинявшемся в том, что имел у себя в воротнике и в шапке коренья «от ускопной болезни».
- Оп. 9. Д. 644. 1728 г. По доношению вологодского архиерея о «повенчании» попом села Дягилева Алексеем Ивановым двух браков в близком родстве и о найденных у того попа «еретических письмах».
- Оп. 10. Д. 229. 1729 г. По прошению устюжанина купца Михаила Новосельцева о монахе Иоасафе Кокорине, у которого хранился список «Службы кабаку».
- Оп. 10. Д. 342. 1729 г. О заговорном «письмишке», найденном в доме суздальского архиерейского служителя Михаила Петрова.
- Оп. 10. Д. 423. 1729 г. О рязанских крестьянах села Копанова, бывших дьячками, Алексее Шипилове и Василии Григорьеве, обвинявшихся в подделке бумаг и «держании волшебных писем».
- Оп. 10. Д. 501. 1729 г. О дьяконе вотчины Чудова монастыря села Запонорья (Московского уезда) Василии Иванове, у которого в доме были найдены «письма, касающиеся к заговору».

- Оп. 10. Д. 525. 1729 г. Документы Преображенского приказа и Синода о признанном сумасшедшим бывшем попе церкви Николая Чудотворца (в Чердынском уезде) Филиппе Яковкине, обвинявшемся в «армянском перстосложении» и подчистках в богослужебных книгах.
- Оп. 11. Д. 33. 1730 г. Дело о «еретичестве» ссыльного бывшего фискала Михайлы Андреева сына Косого.
- Оп. 11. Д. 434. 1730 г. О дьяконе московского Черниговского собора Стефане Козмине, полковом писаре Семене Цитрове и московском виноторговце Максиме Невреве, обвинявшихся в хранении и переписывании тетрадки с богоотступническими заговорами.
- Оп. 11. Д. 471. 1730 г. О каширском крепостном крестьянине Иване Столяре, обвиняемом в богохульстве.
- Оп. 12. Д. 36. 1731 г. О иеромонахе Кирилло-Белозерского монастыря Петре, объявившем «государево слово и дело», но показавшем только о богохульстве солдата Филиппа Сизими́на (материалы этого дела см. также: ГАВО (Вологда) Ф. 496. Оп. 1. Д. 928. 1731 г.)
- Оп. 12. Д. 132. 1731 г. По доношению Канцелярии тайных розыскных дел о суде над московским гезелем архитектуры Алексеем Евлашевым за его «непотребное своеручное письмо»-заговор.
- Оп. 12. Д. 163. 1731 г. О показаниях жены бригадира Дмитрия Порецкого Ирины, крикнувшей «слово и дело» и обвинявшей мужа в побоях, а также в том, что он «испорчен» крепостными.
- Оп. 13. Д. 28. О богадельнике Федоровской богадельни Василии Горбуне, писавшем «богохульные и еретические» тетради.
- Оп. 13. Д. 107. 1732 г. О заговорных письмах, написанных сыном ладожского крестьянина малолетним Иваном Дашковым.
- Оп. 13. Д. 263. 1732 г. О сыске и о присылке в Синод бежавшего из Крипецкого монастыря иеродьякона Давида (расстриги Иоакима), в Порхове беседовавшего о богохульстве.
- Оп. 13. Д. 334; Д. 74. 1732 г. О «волшебных тетрадках», найденных в доме распопа Петра Осипова, написанных рукой его сына Фомы.
- Оп. 14. Д. 78. 1733 г. О «богохульнике» Борисе Шишкине, якобы в драке разбившем распятие.
- Оп. 14. Д. 101. 1733 г. О появившейся в Москве «ереси, похожей на учение квакеров».
- Оп. 14. Д. 281. 1733 г. О протопопе города Риги Николае Ростовецком, уличенном в «суеверии».
- Оп. 14. Д. 435. 1733 г. О богохульстве и волшебстве крестьянки новгородской дер. Сырково Марьи Семеновой (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 24. Д. 335; Оп. 16. Д. 320; Оп. 17. Д. 428).
- Оп. 15. Д. 5. 1734 г. О разных проступках монаха Саровской пустыни Георгия Зварыкина (материалы этого дела см. также: ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1395; РГАДА. Ф. 7 Оп. 1. Д. 370).
- Оп. 15. Д. 36. 1734 г. О тульском посадском человеке Петре Бирюкове, учившем буйство в церкви во время литургии.

- Оп. 15. Д. 144. 1734 г. О белозерском помещике Дмитрие Дешине, якобы объявившем попу Василию Григорьеву на исповеди «зело тяжкие согрешения о богохулении», и о лишении попа Василия Григорьева священства и ссылке в вечную работу за ложный донос на Дешина и за разглашение тайны исповеди.
- Оп. 16. Д. 272. 1735 г. По доношению суздальского епископа Гавриила (Русского) о «непристойных словах» протопопа Григория и попа Василия, произнесенных в соборной церкви Юрьева Польского во время богослужения.
- Оп. 17. Д. 17. 1736 г. О непорядочных поступках архимандрита курского Знаменского монастыря Митрофана Шеинкова и о жалобах крестьян села Смородинового.
- Оп. 17. Д. 171. 1736 г. О священнике воронежской Спасской церкви Льве, у которого в доме при обыске изъяли заговор от судей и приворотное «еретическое письмо на имя жонки Катерины Огудаловой».
- Оп. 17. Д. 428. 1736 г. По доношению киевского архиепископа Рафаила (Зборовского) о записавшемся бесу слугителе лубенского полковника Петра Апостола Илье Човпиле.
- Оп. 18. Д. 202. 1737 г. О подканцеляристе Канцелярии строений Василии Густышеве, обвинявшемся в непристойных словах об иконах.
- Оп. 18. Д. 397. 1737 г. О дворовой Арине Ивановой, показавшей, что она была «испорчена дьявольским навождением».
- Оп. 19. Д. 93. 1738 г. О сыске дьякона села Вырца Тверского уезда Петра Андреева, у которого были найдены при обыске «некоторые непотребные, к волшебству приличные письма».
- Оп. 19. Д. 323. 1738 г. По донесению сибирского митрополита Антония (Стаховского) о двух женках, «учинивших попрание Святых Таин» на литургии.
- Оп. 19. Д. 501. 1738 г. По донесению переяславского епископа Арсения (Берло) о лишении священства попа Арсения Доброниского, обвиняемого в нанесении побоев и в том, что при обыске у него нашли заговор.
- Оп. 20. Д. 382. 1739 г. О купецком человеке города Карачева Степане Найденове, обвинявшемся в «поругании» святой воды (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 25. Д. 125).
- Оп. 21. Д. 35. 1740 г. О найденной в Архангелогородской губернии у крестьянина Андрея Ульянова просфоры, о которой тот показал, что просфора была принесена из Соловецкого монастыря и он употреблял ее для приращения младенцев.
- Оп. 21. Д. 328. 1740 г. О содержащемся в Казанской губернской канцелярии богохульнике и богоотступнике симбирском посадском человеке Якове Ярове.
- Оп. 21. Д. 353. 1740 г. О солдате заводских рот Красноярских заводов Антипе Барабанове, обвинявшемся в поругании креста.
- Оп. 23. Д. 567. 1742 г. О кощунстве отставного гусара Григория Рубанова.
- Оп. 23. Д. 757. 1742 г. О гренадере Терентии Дружинине, расколовшем икону.
- Оп. 23. Д. 932. 1742 г. О «волшебстве» орловской помещицы Марьи Ступишиной.
- Оп. 23. Д. 1115. 1742 г. О богоотступничестве матроса Никифора Куницына.

- Оп. 24. Д. 335. 1743 г. По доношению устюжского епископа Гавриила (Русского) о появлении в доме крестьянки вдовы Ирины Коневой нечистого духа.
- Оп. 25. Д. 17. 1744 г. По доносу капитана Трофима Слепцова о богопротивных поступках поручика Федора Бельского, якобы в городе Темникове крестившего совенка в три погружения.
- Оп. 25. Д. 132. 1744 г. О непристойной «приговорке», сказанной во время богослужения попом Галицкого уезда Железоборовского монастыря Федором Васильевым.
- Оп. 25. Д. 149. 1744 г. О найденной у артиллериста Михаила Воцешникова «волшебной тетрадке».
- Оп. 25. Д. 302. 1744 г. О непристойных словах архимандрита Руфа относительно служения в викториальные дни.
- Оп. 25. Д. 665. 1744 г. О «волшебстве» и пророчествах коломенского посадского человека Епифана Пивоварова.
- Оп. 27. Д. 51. 1746 г. О «волшебных письмах», найденных у крестьян Двинского уезда Василия Кустова, Афанасия Буланова, Якова Третьякова, Ивана Калзанова, Аникея Герасимова при обыске в Петербурге.
- Оп. 27. Д. 57. 1746 г. О канонире Нарвского гарнизона Никите Удалом, расколовшем икону Николы Чудотворца.
- Оп. 27. Д. 125. 1746 г. О розыске бежавших из Астрахани из Спасского и Ивановского монастырей иеромонаха Ипполита, монахов Геласия, Илария, Малахия с двумя работными людьми и казаком (документы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. 1746 г. Д. 267).
- Оп. 27. Д. 180. 1746 г. О произнесении «непристойных слов» женой служащего Юговских пермских заводов Анисьей Савиной дочерью Дмитриевой.
- Оп. 27. Д. 228. 1746 г. По доношению Орловской провинциальной канцелярии об убийстве священником Кромского уезда села Спасского Дмитрием Ивановым служителя орловского купца и о «суеврии» попадания Акулины, носившей в тюрьму своему мужу Дмитрию Иванову в склянице воду, «обливанную с святцевых ушек».
- Оп. 27. Д. 238. 1746 г. О «суеврии» белозерского заплочного мастера Василия Таширова, клавшего крест под пятку (материалы этого дела см. также: ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Д. 1587).
- Оп. 27. Д. 294. 1746 г. О списке «Сна Богородицы», обнаруженном в Петербурге у крестьянина Родиона Захарова.
- Оп. 28. Д. 4. 1747 г. О «непотребных письмишках»-заговорах, обнаруженных у фузелера артиллерийской команды Ивана Макаренкова.
- Оп. 28. Д. 58. 1747 г. О найденных у рейтара лейб-гвардии Конного полка Федора Аничкова «волшебных письмах».
- Оп. 28. Д. 71. 1747 г. По доношению вдовствующей грузинского царевича Симеона княгини Анны о напечатании на грузинском диалекте книги «Камень веры».
- Оп. 28. Д. 117. 1747 г. По доношению Тайной канцелярии, при котором прислан писарь Шляхетского корпуса Максим Иванов, поносивший «в пьяной горячке» образ Богородицы.

- Оп. 28. Д. 150. 1746–1747 г. О саранском посадском человеке Андрее Курбатове, уличенном в произнесении непристойных слов о Троице (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 7. 1746 г. Д. 256).
- Оп. 28. Д. 222. 1747 г. О крестьянине Екатеринбургского ведомства Красноярской слободы Тимофее Хорохове, в пьяном виде бранившем крест.
- Оп. 28. Д. 254. 1747 г. По доношению ученика переплетного дела при Синодальной канцелярии Андрея Воробьева о полученной на Морском рынке от неизвестного купца рукописи, содержащей «противные» и «сомнительные» высказывания о сотворении мира, Адаме и Антихристе.
- Оп. 29. Д. 266. 1749 г. О произнесении копиистом Сылвенского уральского завода Александром Семеновым непристойных слов о Животворящем Кресте.
- Оп. 30. Д. 136. 1749 г. О солдате Киевского пехотного полка Михайле Михайлове Лебедеве, уличенном в краже, богохульстве и богоотступничестве.
- Оп. 30. Д. 242. 1749 г. По доношению Канцелярии тайных розыскных дел, при котором присланы посадские города Скопина Алексей Котельников и Семен Титов для надлежащего исследования по делу о поругании образа Спасителя.
- Оп. 30. Д. 335. 1749 г. По доношению из Московской губернской канцелярии, при котором присланы Каширского уезда Соколовой пустыни монахи Иов и Коломенского уезда села Городищи пономарь Петр Алексеев с «волшебными тетратками».
- Оп. 30. Д. 356. 1749 г. По обвинению священника села Ретежей Кромского уезда Федора Федорова в поругании Спасителя образа.
- Оп. 30. Д. 370. 1749 г. О произнесении ямщиком московской Ямской слободы Ермолаем Голубятниковым богохульных слов.
- Оп. 30. Д. 389. 1749 г. О «волшебной записке», обнаруженной семинаристом Троице-Сергиевой лавры Семеном Карповым.
- Оп. 30. Д. 432. 1749 г. По доношению Тайной канцелярии о богохульных словах, произнесенных рекрутом Иваном Алексеевым.
- Оп. 31. Д. 24. 1750 г. О «волшебстве» и богоотступничестве жены посадского человека города Дмитрова Домны Егоровой Рыбниковой, совершенных якобы «по прельщению и научению» жены конюха Василисы Прохоровой.
- Оп. 31. Д. 35. 1750 г. Доношение ростовского митрополита Арсения Мацевича, в том числе о «приличном к волшебству» письме, найденном в Ростовской епархии.
- Оп. 31. Д. 49. 1750 г. О богохульстве иркутского посадского человека Иллариона Полутова.
- Оп. 31. Д. 103. 1750 г. По доносу на содержателя свинцовых заводов Ивана Дергобужинова, который в письме дал Великому посту «непристойное наименование».
- Оп. 32. Д. 3. 1751 г. Доношения епархиальных архиереев о состоянии дел в епархиях.
- Оп. 32. Д. 38. 1751 г. О «волшебном письме», якобы написанном монахом Ананией Галкиным и найденном подьячим новгородского Хутынского монастыря Прохором Лихомановым.

- Оп. 32. Д. 160. 1751 г. О ссыльном Федосее Сергееве, говорившем непристойные слова об образе Михаила Архангела.
- Оп. 32. Д. 213. 1751 г. О богохульнике и богоотступнике петербургском фурьере Петре Крылове и «волшебнике» крестьянине Андрее Пердуне (материалы этого дела см. также: РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Ч. 9. 1751 г. Д. 175).
- Оп. 32. Д. 220. 1751 г. О «поругании Христовых Тайн», произошедшем из-за побоев серпуховского священника Сергея Стефанова князем Иваном Вяземским.
- Оп. 32. Д. 240. 1751 г. По доношению Канцелярии тайных розыскных дел о солдате Спиридоне Дондулине, бросавшем иконы и топтавшем их ногами.
- Оп. 32. Д. 254. 1751 г. О блудном житии попа села Каменного Сокольского уезда Семена Васильева и о сочинении им «волшебного письма».
- Оп. 33. Д. 48. 1752 г. По доношению Тайной канцелярии, при котором прислан иеродьякон новгородского Антониева монастыря Варлаам «с заговорным в противность святей церкви» письмом.
- Оп. 33. Д. 245. 1752 г. Доношение тобольского митрополита Сильвестра (Гловацкого) о богохульнике казаке Кузьме Саночкине.
- Оп. 34. Д. 144. 1753 г. По доношению Шацкой провинциальной канцелярии, при котором присланы поп села Абашева Никита Алексеев, кричавший ложно «слово и дело» о богохульстве протопопа города Куренска Ильи Ефимова и священников Ивана Федорова и Василия Семенова.
- Оп. 34. Д. 361. 1753 г. По доносу с обвинениями в богохульстве прапорщицы Феклы Алексеевой.
- Оп. 34. Д. 387. 1753 г. О богохульстве крестьян братьев Силы и Ивана Петелиных.
- Оп. 34. Д. 423. 1753 г. По доношению Берг-коллегии о найденных у украинца Сидора Вдовина двух «книжках» с заговорами.
- Оп. 35. Д. 117. 1754 г. По доношению малороссиянина жителя Конотопа Ивана Гловачевского о «волшебстве» протопопа путивльского Николаевского собора Иоанна Виноградского и его жены Пелагеи Федоровой.
- Оп. 35. Д. 209. 1754 г. Ложное заявление новгородского священника Максима Тимофеева на священника Ляцкого погоста Никифора Никитина, якобы в драке оскорбившего Святые Тайны.
- Оп. 35. Д. 528. 1754 г. По доношению суздальского епископа Порфирия (Крайского) об умножении в городе Суздале «колдовства» и «волшебства».
- Оп. 36. Д. 86. 1755 г. По доношению московского купца Ильи Петрова о возврате ему забранных во дворец книг «Камень веры».
- Оп. 36. Д. 168. 1755 г. О «волшебном письме», обнаруженном у вязниковского купца Якова Кокина.
- Оп. 36. Д. 463. 1755 г. Об отправке в Нерчинск на каторгу плотника Сылвинского завода Никона Лобанова, в пьяном виде произносившего богохульные слова.
- Оп. 37. Д. 243. 1756 г. О Санкт-Петербургском купце Василии Мурахице и крестьянине Семене Козмине, у которых обнаружили заговоры.

- Оп. 37. Д. 350. 1756 г. О богохульстве подканцеляриста Екатеринбургской ревизии Ивана Солонина, бергаура Кольвано-Воскресенского горного начальства Евстафия Варфоломеева сына Витязева и колодника Макара Воробьева.
- Оп. 37. Д. 388. 1756 г. О богохульстве сургутского воеводы Алексея Жохова.
- Оп. 37. Д. 433. 1756 г. Доношение митрополита ростовского и угличского Арсения (Мацеевича) о том, что раскольников надо именовать «жидо-верами».
- Оп. 38. Д. 237. 1757 г. О «богопротивных и к волшебству подозрительных письмах», найденных у государственных крестьян Выгозерской волости Артемия Рогаткина и Саввы Норкина.
- Оп. 38. Д. 446. 1757 г. О произнесении богохульных речей мастеровым Петровских Сестрорецких заводов Венедиктом Крохинским.
- Оп. 39. Д. 211. 1758 г. О прапорщике Василии Будаеве и драгуне Вальцове, обвиненных в поругании Святых Даров.
- Оп. 39. Д. 347. 1758 г. О копиисте Камер-конторы в Санкт-Петербурге Андрее Яковлеве, обвиненном в богохульстве.
- Оп. 40. Д. 114. 1759 г. О «богопротивных поступках» и богоотступничестве капрала Ингерманландского драгунского полка Николая Серебрякова.
- Оп. 42. Д. 56. 1761 г. По доношению ростовского митрополита Арсения (Мацеевича) о произнесении ругательных слов в церкви крестьянином Андреем Герасимовым, который ратовал за двуперстие и топтал икону святителя Дмитрия Ростовского.
- Оп. 43. Д. 474. 1762 г. Доношение обер-аудитора Льва Шишкова о «богопротивной ереси» подпоручика полицейской службы Никифора Батюшкова, назвавшего собаку христианским именем.
- Оп. 46. Д. 358. 1765 г. О тетрадах с заговорами, обнаруженных в Воронежской епархии на реке Хопер у попа Алексея Яковлева и дьякона Власа Федотова.
- Оп. 47. Д. 398. 1765 г. Донесения епархиальных архиереев о «суевериях» и «расколах» за вторую половину 1765 г.
- Оп. 48. Д. 116. 1767 г. О жене служителя Генерального сухопутного госпиталя Ермолая Бабурина Прасковье Яковлевой, гадавшей о пропавшем и украденном.
- Оп. 48. Д. 356. 1767 г. О вологодском священнике Гавриле Гаврилове, подозреваемом в «волховании».
- Оп. 48. Д. 393. 1767 г. О крепостных Ивана Алексеевича Борыкова служителя Стефане Григорьеве и его брате Андрее Григорьеве, обвиненных в ереси священником села Борщевы Каширского уезда.
- Оп. 48. Д. 471. 1767 г. О произнесении пьяным священником коломенского Успенского девичьего монастыря Иваном Мефодьевым слов «Бог — вор!».
- Оп. 49. Д. 120. 1768 г. О гернгутерской секте в Санкт-Петербургской епархии.
- Оп. 49. Д. 355. 1768 г. О «чародеях», оказавшихся в Устюжской епархии.

- Оп. 51. Д. 169. 1770 г. О «приговорном письме», оказавшемся у экономического крестьянина Василия Рыбакова, служившего «писчиком» в Новгородском экономическом правлении.
- Оп. 51. Д. 290. 1770 г. Об истребовании от костромского епископа Симона (Лагова) сведений о том, по каким обстоятельствам содержится в Любимском духовном правлении признавшаяся в «напускании» «беснования и кликоты» крестьянка деревни Татарской Пелагея Никитина.
- Оп. 51. Д. 322. 1770 г. По доношению коломенского епископа Феодосия (Михайловского) об оказавшемся в приходе Богословской церкви города Коломны мальчике, который «чинит выговор птичьими и собачьими глосами».
- Оп. 51. Д. 402. 1770 г. О лишении сана дьякона церкви села Сергеевского Епифанского уезда Дионисия Федорова за «волшебство» и за «богопротивные поступки».
- Оп. 53. Д. 280. 1772 г. О саратовском священнике Тимофее Тимофееве, который читал молитвы над одержимыми для исцеления от нечистого духа.
- Оп. 53. Д. 283. 1772 г. О «поругании церкви» архангельским горожанином Ильей Барановым.
- Оп. 56. Д. 407. 1775 г. По доношению тобольского епископа Варлаама (Петрова) о двух женщинах, нечаянно выплонувших Святые Дары.
- Оп. 57. Д. 423. 1776 г. По доношению воронежского епископа Тихона (Малинина) о «ереси», возникшей в Воронежской епархии.
- Оп. 60. Д. 360. 1779 г. Об определении епитимьи Ивану Латурину за «оплевание» иконы в доме протопопа Славянской епархии Павла Базилевича.
- Оп. 62. Д. 137. 1781 г. По доношению архангельского епископа Вениамина (Краснопевкова-Румовского) с приложенным сообщением из архангельского совестного суда об определении наказания крестьянину Пинегской округи Никифору Карелину за колдовство.
- Оп. 62. Д. 259. 1781 г. По доношению вятского епископа Лаврентия (Барановича) с экстрактом о наложении епитимьи молотовому мастеру Ижевского казенного железодельного завода Григорию Безбородову за то, что он сказал: «Я-де и самого Бога блуживал».
- Оп. 63. Д. 28. 1782 г. О дьяконе села Сергеевского Епифановского уезда Андрее Дионисееве, обвинявшемся в «волшебстве», и о коломенских семинаристах Николае Золотарева и Илье Перепелкине, обвинявшихся в переписывании «склонных к волшебству» заговоров.
- Оп. 63. Д. 36. 1782 г. По донесению воронежского епископа Тихона (Малинина) о лишении дьяконства сумасшедшего дьякона Филакта Тимофеева «за ругательные слова на Христа Спасителя и Пресвятую Богородицу».
- Оп. 63. Д. 155. 1782 г. О нижегородском крестьянине Матвее Кириллове, который говорил про образ святителя Дмитрия Ростовского: «На ней, на картине, написан Митюшка, которому они никогда не верят и не поклоняются».
- Оп. 64. Д. 37. 1783 г. О наложении церковной епитимьи на солдата Кронштадтского 2-го батальона Семена Иванова за поругание иконы Богоматери.

- Оп. 65. Д. 98. 1784 г. Об определении церковной епитимьи архангельскому крестьянину Петру Трапезнику за переписывание приворотного заговора.
- Оп. 65. Д. 255. 1784 г. Об определении церковной епитимьи за богохуление крестьянину деревни Ергач (Кунгурской округи) Прокопию Симонову.
- Оп. 66. Д. 295. 1785 г. О богохульстве священника Нижнеломовского уезда Кузьмы Дмитриева.
- Оп. 69. Д. 89. 1788 г. О наложении церковной епитимьи на смоленского дворового человека Егора Корнеева сына Гусева за написание им двух «суеверных писем» с заговорами.
- Оп. 72. Д. 15. 1791 г. По донесению тамбовского и пензенского епископа Феофила (Раева) об оказавшейся в Тамбовской епархии «малаканской» ереси.
- Оп. 73. Д. 113. 1792 г. Об определении церковной епитимьи крепостному крестьянину села Климонтова Ярославского наместничества Ивану Старацкову за колдовство.
- Оп. 73. Д. 157. 1792 г. По рапорту белгородского и курского епископа Феоктиста (Мочульского) о присланных для увещевания из Харьковского наместничества трех однодворцах села Большие Приходы, отступивших от православия.
- Оп. 73. Д. 328. 1792 г. По секретному донесению екатеринославского архиепископа Амвросия (Серебренникова) об оказавшихся в Екатеринославском наместничестве духоборцах (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 797. Оп. 1. Д. 1162.).
- Оп. 74. Д. 565. 1793 г. О ссылке казака Ивана Мещерякова на каторгу за богохульство.
- Оп. 75. Д. 68. 1794 г. По доношению киевского митрополита Самуила (Миславского) о наложении шестилетней епитимьи на «помещичью подданную» Ксению Шаповаленкову за колдовство.
- Оп. 75. Д. 492. 1794 г. По доношению екатеринославского митрополита Гавриила (Бодони-Банулеско) о наложении шестилетней епитимьи на жену новомиргородского купца Прасковью Монашенку и тамошнюю поселянку Ульяну Кишлякову за их «ворожбу».
- Оп. 77. Д. 32. 1796 г. Об освидетельствовании дворянской дочери Софьи Сидоровой, в которую якобы вселился «злой дух».
- Оп. 81. Д. 620. 1801 г. Доношения епархиальных архиереев о «суевериях» в их епархиях.

Государственный архив Вологодской области (ГАВО)

Вологодская духовная консистория — ф. 496

- Оп. 1. Д. 82. 1704 г. Ставленная грамота сотскому Вологодского уезда крестьянину Ивану Федорову.

- Оп. 1. Д. 848. 1727 г. По указу вологодского епископа Афанасия (Кондоиди) о ссылке в Каменный монастырь провинциального инквизитора иеромонаха Переверина за «ругательства святым иконам» и взятки.
- Оп. 1. Д. 926. 1731 г. По обвинению священника Вологодского уезда Предтеченской церкви Григория Федорова в хранении «заговорных писем».
- Оп. 1. Д. 1395. 1741 г. Следствие по задержанию крестьянина Матвея Степанова Казаринова с «волшебными письмами».

Государственный архив Вологодской области (ГАВО) — Великоустюжский филиал

Великоустюжская духовная консистория — ф. 363

- Д. 207. 1735 г. Доношение заказчика Черевковской волости Успенской церкви священника Иакова на попа той же церкви «Никитку» «во учинении им, попом, непорядочных продерзостей».
- Д. 684. 1752 г. Рапорты десятоначальников о «суевериях» в Великоустюжской епархии за 1752 г.
- Д. 846. 1756 г. Рапорты десятоначальников о «суевериях» в Великоустюжской епархии за 1756 г.
- Д. 890. 1759 г. Рапорты десятоначальников о «суевериях» в Великоустюжской епархии за 1759 г.

Государственный архив Курской области (ГАКО)

Белгородская духовная консистория — ф. 20

- Оп. 1. Д. 6. 1750 г. Ведомость учета документов о раскольниках, поступивших с 14 января 1750 по 15 июня 1751 г.
- Оп. 1. Д. 33. 1770–1771 г. Доношение о наличии «суеверных и раскольничьих дел» в епархиях Белгородской и Курской в 1770–1771 гг.

Государственный архив Новгородской области (ГАНО)

Новгородская духовная консистория — ф. 480

- Оп. 1. Д. 102. 1723 г. По донесению инквизитора Шелонской пятины Карачаницкого погоста о священнике Матвее Яковлеве по обвинению его в «бесчинствах» и «озорстве».
- Оп. 1. Д. 170. 1727 г. О доносе протопопа новгородского Знаменского собора Никифора Алексеева на вдового священника Знаменского собора Ивана Федорова с обвинениями в пьянстве, разврате, еретичестве и «волшебных делах».
- Оп. 1. Д. 336. 1735 г. О доносе канцеляриста Якова Просолова на его жену Прасковью, обвиненную в «волшебстве».

Оп. 1. Д. 437. 1739 г. По обвинению устюженского посадского человека Тимофея Попенихина в произнесении богохульных слов.

Оп. 1. Д. 1352. 1765 г. Следственное дело дьячка Дмитриевского Устюженского погоста Бежецкой пятины Е. Петрова по обвинению в «чародействе».

Государственный архив Свердловской области (ГАСО)

Екатеринбургская и Тобольская духовные консистории — ф. 6

Оп. 2. Д. 398. 1753–1754 г. По обвинению рудокопа Полевского завода Рудакова в составлении «волшебной книжки».

Государственный архив Тверской области (ГАТВО)

Тверская духовная консистория — ф. 160

Оп. 1. Т. 77. Д. 28052. 1732 г. О сыске бежавшего в Москве из-под стражи иконоборца Михаила Ананьина.

Государственный архив Тюменской области Тобольский филиал (ТФ ГАТО)

Тобольская духовная консистория — ф. 156

Оп. 1. Д. 1. 1723 г. О богохульстве и еретичестве ялutorовского драгуна Гаврилы Сурина и мастерового Варфоломея Иванова.

Оп. 1. Д. 24. 1748 г. О «богохульнике» и «иконоборце» бывшем нижегородском крестьянине Михайле Антипьеве.

Государственный архив Ярославской области (ГАЯО)

Ярославский совестный суд — ф. 181

Оп. 2. Д. 5. 1791 г. По обвинению экономического крестьянина деревни Балдино Калязниковской округи Белянкина в колдовстве и обмане.

Оп. 2. Д. 7. 1792 г. Дело о крестьянине деревни Малые Харакужки Мышкинского уезда, обвиняемом в неоднократном объявлении себя Христом во время церковной службы.

Ростовская духовная консистория — ф. 197 (оп. 1, т. 1)

Д. 1072. 1748–1749 г. Рапорты духовных правлений о количестве «суеверий» по приходам.

Д. 1098. 1748 г. О ссылке в Троице-Сергиеву лавру серебряных дел мастера Афанасия Дмитриева за хуление православной церкви и высшего духовенства.

- Д. 1544. 1752–1753 г. Рапорты духовных правлений о «суевериях» в приходах Ростовской епархии (см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 34. Д. 6).
- Д. 1750. 1753 г. О священнике села Едомского Ярославского уезда Григории Якимове, у которого был обнаружен заговор (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 34. Д. 6. Л. 62 об.; Оп. 35. Д. 111).
- Д. 2063. 1755 г. По доношению дьячка Пошехонского уезда села Погорелова Петра Степанова о «склонном к волшебству письме», найденном в доме священника Василия Алексеева (материалы этого дела см. также: РГИА. Ф. 796. Оп. 37. Д. 68).
- Д. 2220. 1756 г. По обвинению монаха Николо-Улейминского монастыря в Угличе Филарета в «ворожбе».
- Д. 2404. 1757 г. Об обнаружении «суеверных» тетрадей и писем у дьячка Ярославского уезда Якова Трофимова.
- Д. 3973; Д. 4018. 1765 г. По обвинению в колдовстве крестьянки деревни Тишина Ярославского уезда Екатерины Ивановой.
- Д. 4017. 1765 г. О брате настоятеля Дорофеевской пустыни Угличского уезда малороссиянине Петре Семенове Ладинском, ругавшем новгородского митрополита Димитрия (Сеченова) и называвшем его «богохульником».
- Д. 6315. 1776 г. О приворотном заговоре, написанном дьячком села Выше-славского Ярославского уезда Федором Стефановым для дьячка церкви Николы Надеина в Ярославле Петра Александрова, и о проч.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Архивные и рукописные фонды

Российский государственный архив древних актов (РГАДА)

Ф. 7. Преображенский приказ, Тайная канцелярия,
Тайная экспедиция

Ф. 9. Кабинет Петра и его продолжение.

Ф. 10. Кабинет Екатерины II

Ф. 18. Духовное ведомство

Ф. 27. Приказ тайных дел

Ф. 146. Розыскные дела

Ф. 153. Духовные российские дела

Ф. 163. Раскольничьи дела

Ф. 165. Секретные дела

Ф. 210. Приказ розыскных дел

Ф. 248. Сенат

Ф. 250. Тайная экспедиция Сената

Ф. 288. Раскольничья контора

Ф. 301. Первая комиссия о раскольниках

Ф. 302. Вторая комиссия о раскольниках

Ф. 349. Московская контора Тайных розыскных дел

Ф. 371. Преображенский приказ

Ф. 372. Сыскальной приказ

Ф. 1183. Московская Синодальная контора

Ф. 1431. Дела местных судебных учреждений
о старообрядцах и сектантах

Российский государственный исторический архив

Ф. 796. Синод

Государственный архив Астраханской области

Фонд Астраханской духовной консистории

Государственный архив Вологодской области

Ф. 496. Вологодская духовная консистория

Ф. 363. Великоустюжская духовная консистория

Государственный архив Новгородской области

Ф. 480. Новгородская духовная консистория

Государственный архив республики Татарстан

Ф. 4. Казанская духовная консистория

Государственный архив Кировской области

Ф. Вятская духовная консистория

Государственный архив Курской области

Ф. 20. Курская духовная консистория

- Государственный архив Свердловской области*
Ф. 6. Екатеринбургская духовная консистория;
Тобольская духовная консистория
- Государственный архив Тверской области*
Ф. 160. Тверская духовная консистория
Ф. 470. Новоторжское духовное правление
- Государственный архив Тюменской области. Тобольский филиал*
Ф. 156. Тобольская духовная консистория
- Государственный архив Ярославской области*
Ф. 181. Ярославский совестный суд
Ф. 197. Ростовская духовная консистория
- Отдел рукописей Государственного Исторического музея*
- Отдел рукописей Российской государственной библиотеки*
- Отдел рукописей Российской национальной библиотеки*
- Отдел рукописей Библиотеки Академии наук*
- Древлехранилище имени В. И. Малышева Института русской литературы
(Пушкинский Дом) РАН*
- Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ*
- Отдел рукописей и редких книг Научной библиотеки Казанского
госуниверситета*

Опубликованные источники и литература

- «А се грехи злые, смертные»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.). М., 1999.
- Аблесимов А. О. Мельник-колдун, обманщик и сват. Комическая опера // Русская драматургия XVIII в. М., 1986. С. 245–273.
- Абрамзон Т. Е. Суеверные представления и их осмысление в русской литературе второй половины XVIII в.: Дис... канд. филол. наук. СПб., 1998.
- Аверинцев С. С. Протестантизм // Философская энциклопедия. М., 1967. Т. 4. С. 397–400.
- Агапкина Т. А., Топорков А. Л. К реконструкции праславянских заговоров // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 67–76.
- Агапкина Т. А., Топорков А. Л. Материалы по славянскому язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 224–235.
- Агеева Р. А. Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста (на восточнославянском материале) // Аспекты общей и частной лингвистической теории текста. М., 1982. С. 132–159.

- Адоньева С. Б.* Сказочный текст и традиционная культура. СПб., 2000.
- Адрианова В. П.* К истории текста «Аристотелевых врат» // Русский филологический вестник. Варшава, 1911. Т. 66. (№ 3, 4). С. 1–14.
- Адрианова-Перетц В. П.* Древнерусская литература и фольклор. Л., 1974.
- Александров А. И.* Физиолог. Казань, 1893.
- Александров В. А.* Обычное право крепостной деревни России XVIII – начала XIX в. М., 1984.
- Алексеев М. П.* К сказаниям о пане Твердовском в русской литературе // *Literatura. Komparatywistyka. Folklor. Warszawa*, 1968. С. 870–888.
- Алексеев М. П.* Славяно-романо-германские параллели. 2. К сказаниям о пане Твердовском в русской литературе // *Славянские литературные связи. Л.*, 1968. С. 186–194.
- Алексеев Н. П.* Methodика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской области) // *Вопросы научного атеизма. М.*, 1967. Вып. 3. С. 131–150.
- Алексеев П. А.* Церковный словарь, или истолкование речений славенских... 3-е изд. СПб., 1794. Ч. 1, 2.
- Алексеева Н. В.* Покаяние в православной традиции русских крестьян XVIII–XIX вв. (по материалам Европейского Севера России): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Вологда, 1998.
- Алефиренко П. К.* Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30–50-е годы XVIII в. М., 1958.
- Алмазов А. И.* Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности). Одесса, 1901.
- Алмазов А. И.* Врачевательные молитвы (К материалам и исследованиям по истории рукописного русского Требника) // *Летопись занятий Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1900. Т. 8. С. 367–514.*
- Алмазов А. И.* К истории молитв на разные случаи (Заметки и памятники) // *Летопись занятий Историко-филологического общества при императорском Новороссийском университете. Одесса, 1896. Т. 6: Византия. Отд. III. С. 380–432.*
- Алмазов А. И.* Тайная исповедь в православной Восточной церкви. Опыт внешней истории. Исследование преимущественно по рукописям. Одесса, 1894. Т. 1–3.
- Амфитеатров А.* Русский поп XVII в.: Этюды. Белград, 1930.
- Аникин В. П.* Художественное творчество в жанрах несказочной прозы // *Русский фольклор. 1972. Т. 13. С. 6–19.*
- Анисимов Е. В.* Время петровских реформ. Л., 1989.
- Анисимов Е. В.* Государственные преобразования и самодержавие Петра Великого в первой четверти XVIII века. СПб., 1997.

- Анисимов Е. В.* Дыба и кнут: Политический сыск и русское общество в XVIII в. М., 1999.
- Анисимов Е. В.* Россия без Петра. 1725–1740. СПб., 1994.
- Аничков Е. В.* Из прошлого калик переходящих // Живая старина. 1913. Вып. 1/2. С. 185–200.
- Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь. СПб., 1914.
- Антонович В. Б.* Колдовство. Документы. Процессы. Исследование. Киев, 1877.
- Апокрифы Древней Руси: Тексты и исследования. М., 1997.
- Анцим Т. Н.* К вопросу о происхождении Повести о Францеле Венециане // Сибирская археография и источниковедение. Новосибирск, 1979. С. 68–77.
- Анцим Т. Н.* Об особенностях структуры русских повестей с любовной тематикой (первая половина XVIII в.) // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 114–122.
- Анцим Т. Н.* Повесть о Францеле Венециане в рукописной традиции XVIII в. // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 189–210.
- Арсений, митрополит киевский.* О молоканской и других сектах в Тамбовской епархии // Труды Киевской духовной академии. Киев, 1875. Февраль. С. 149–166.
- Архангельский А.* Духовное образование в России при Петре Великом. Казань, 1883.
- Астахова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге // Искусство Севера. Л., 1928. С. 33–76. (Крестьянское искусство СССР. Вып. II.)
- Астахова А. М.* Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. М., 1969. Т. 6. С. 266–272.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. 1–3. Репринт.
- Б–и А.* Русские католики в Москве в конце XVII столетия // Исторический вестник. 1886. Т. 25. С. 588–599.
- Бабий А. И., Ничик В. М.* Д. Кантемир и Ф. Прокопович // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). Киев, 1978. С. 115–135.
- Баггер Х.* Реформы Петра Великого. Обзор исследований. М., 1985.
- Багно В. Е.* Договор человека с дьяволом в Повести о Савве Грудцыне и европейской литературной традиции // ТОДРЛ. СПб., 1985. Т. 40. С. 364–372.
- Байбури А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбури А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.
- Балов А.* К вопросу о характере и значении древних «купальских» обрядов и игр // Живая старина. 1896. Вып. 1. С. 133–142.

- Балов А.* Какому святому и когда должно молиться. Из рукописного сборника XVIII в. // Живая старина. 1895. Вып. 3/4. С. 495.
- Балов А.* Народные суеверия и предрассудки Пошехонского уезда // Ярославские губернские ведомости. 1888. С. 4.
- Балов А.* Следы древних верований в народном иконопочитании // Живая старина. 1891. Вып. 3. Отд. V. С. 218–222.
- Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях // Живая старина. 1891. Вып. 4. С. 208–213.
- Барг М. А.* Народные низы в Английской революции XVII в. Движение и идеология истинных левеллеров. М., 1967.
- Барсов Е.* Очерки народного мировоззрения и быта // Древняя и новая Россия. 1876. Год 2-й. № 11. С. 213–232.
- Барсов Н. И.* Вопрос о религиозности русского народа в нашей современной печати. СПб., 1884.
- Барсов Н. И.* К литературе о историческом значении русских народных заклиний // Русская старина. 1893. Т. 77. № 1. С. 209–220.
- Барсов Н. И.* Существовала ли в России инквизиция? СПб., 1892.
- Барсов Т.* О светских фискалах и духовных инквизиторах // ЖМНП. 1878. Ч. 195. № 2. С. 307–400.
- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1965.
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бегунов К.* Рукописная литература XVIII в. и демократический читатель (проблемы и задачи изучения) // Русская литература. 1977. Т. 1. С. 121–132.
- Бегунов К.* Сказание о чернокнижнике Твардовском в Польше, на Украине и в России и вновь найденная «История о пане Твердовском» // Советское славяноведение. 1983. № 1. С. 78–90.
- Безансон А.* Убиенный царевич. Русская культура и национальное самосознание: закон и его нарушение. М., 1999.
- Безвременье и временщики / Подгот. текста, вступ. ст., комментарий Е. В. Аниимова. Л., 1991.
- Безсонов П. А.* Калики переходные. Сборник стихов и исследование. М., 1863. Ч. 2. Вып. 4–6.
- Белобородова И. Н.* Представления о святых в устной и рукописной традиции Среднего Урала (конец XVIII – начало XX в.) // Религия и церковь в Сибири: Сб. научных статей и материалов. Тюмень, 1992. Вып. 3. С. 67–89.
- Белобородова И. Н.* Священник и колдун в русской урало-сибирской культурной традиции: об архетипической модели восприятия (в связи с генезисом русского жречества) // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Екатеринбург, 1998. Вып. 2. С. 30–41.
- Белова О. В.* Бесы, демоны, люциперы... // Живая старина. 1997. № 4. С. 8–10.

- Белова О. В.* Народное православие Полесья // Живая старина. 1994. № 3. С. 46–47.
- Белогриц-Котляревский Л. С.* Мифологическое значение некоторых преступлений, совершаемых по суеверию // Исторический вестник. 1888. Т. 33. С. 105–115.
- Беляев И. С.* Икотники и кликуши. К истории русских суеверий. По архивным источникам // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4. С. 144–164.
- Беляева О. К.* К вопросу об использовании памятников древнерусской письменности и старообрядческих полемических сочинениях первой четверти XVIII в. // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 9–16.
- Берков П. Н.* История русской журналистики XVIII века. М.; Л., 1952.
- Берков П. Н.* Ломоносов и литературная полемика его времени. 1750–1765. М.; Л., 1936.
- Берков П. Н.* О так называемых «петровских повестях» // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7. С. 421–428.
- Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начале XX в. Л., 1988.
- Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000.
- Бернштам Т. А.* Новые перспективы в познании и изучении традиционной культуры. Теория и практика этнографических исследований. Київ, 1993.
- Бернштам Т. А.* Русская народная культура и народная религия // Советская этнография. 1989. № 1. С. 91–100.
- Бессмертный Ю. Л.* Глава 1. Проблема. Глава 2. Метод // Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени. М., 2000. С. 7–26.
- Бессмертный Ю. Л.* Частная жизнь: стереотипное и индивидуальное. В поисках новых решений // Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени. М., 1996. С. 11–19.
- Бетяев К. Д.* Общественно-политическая и философская мысль России в первой половине XVIII в. Саранск, 1959.
- Бобров А. Г., Сапожникова О. С.* Служба кабаку // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. СПб., 1998. Ч. 3. С. 478–479.
- Бобров А. Г., Фигаченко А. Е.* Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – начало XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 135–164.
- Бобровский П. О.* Военное право в России при Петре Великом. СПб., 1886. Ч. 2. Артикул воинский с объяснениями, заметками и цитатами по иностранным источникам. Вып. 2.
- Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда (из летней экскурсии 1916 года) // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 42–80.

- Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богданов А. П.* Сцены петровского времени. Дмитрий Евдокимович Тверитинов, его друзья и враги // Бунтари и правдоискатели в русской православной церкви. М., 1991. С. 385–466.
- Богданов К. А.* Гендер в магических практиках: русский случай // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 150–165.
- Богданов К. А.* Заговор и молитва (к уяснению вопроса) // Русская литература. 1991. № 3. С. 65–68.
- Богдановский А. М.* Развитие понятия о преступлении и наказании в русском праве до Петра Великого М., 1857.
- Богоявленский Н. А.* Отечественная анатомия и физиология в далеком прошлом. Л., 1970.
- Болтин И. Н.* Критические примечания на I том Истории князя Щербатова. СПб., 1793. Т. 1.
- Бомштейн Г. И.* Антиклерикальная поэзия Ломоносова и русские народные пословицы // XVIII век. М.; Л., 1958. Сб. 3. С. 65–90.
- Боусма В. Д.* Секуляризация общества в XVII в. М., 1970.
- Брайловский С. Н.* Карион Истомин (Жизнь и его сочинения). М., 1889.
- Брикнер А. Г.* История Екатерины Второй. М., 1996. Т. 1–3.
- Брикнер А. Г.* Мнения Посошкова о религии и церкви // Русский вестник. 1878. Т. 135 (Июнь). С. 465–532.
- Будрин Е. А.* Антитринитарии шестнадцатого века. Казань, 1878–1889. Т. 1–3.
- Буганов В. И.* Московские восстания конца XVII в. М., 1969.
- Буганов В. И.* Об идеологии участников крестьянских войн в России // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 44–60.
- Буганов В. И.* Русская история в памяти крестьян XIX в. и национальное самосознание М., 1992.
- Будрин Е. А.* Антитринитарии шестнадцатого века. Казань, 1878–1889. Вып. 1–3.
- Буенок А. Г.* Заговор: комментарий исполнителя // Живая старина. 1998. № 1. С. 17–18.
- Булыгин И. А.* Церковная реформа Петра I // Вопросы истории. 1977. № 5. С. 79–93.
- Буслаев Ф. И.* Бес: к истории московских нравов XVII века. СПб., 1881.
- Буслаев Ф. И.* Женщина в народных книгах // Буслаев Ф. И. Мои досуги. Собранные из периодических изданий мелкие сочинения Федора Буслаева. М., 1886. Ч. 2. С. 24–69.
- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 1–2.
- Бухаркин П. Е.* Православная Церковь и русская литература в XVIII–XIX веках. Проблемы культурного диалога. СПб., 1996.

- Быкова Т. А., Гуревич М. М.* Описание изданий, напечатанных кириллицей. 1689 – январь 1725 г. М.; Л., 1958.
- Бычков В. В.* Русская эстетика X–XVII веков. М., 1992.
- Вагнер Г. К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987.
- Вайгачев С. А.* Духовная культура переходной эпохи от Средневековья к Новому времени в России и Западной Европе. Некоторые типологические параллели // Русская культура в переходный период от Средневековья к Новому времени. М., 1990. С. 46–78.
- Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Великорусские заклинания. Сборник Л. Н. Майкова. СПб., 1994.
- Веретенников В. И.* Из истории Тайной канцелярии 1731–1762 гг. Очерки. М., 1911.
- Веретенников В. И.* История Тайной канцелярии петровского времени. Харьков, 1910.
- Верховской П. В.* Очерки по истории русской церкви в 18 и 19 столетиях. Варшава, 1912.
- Верховской П. В.* Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. К вопросу об отношении церкви и государства в России. Исследование в области истории русского церковного права. Ростов-на-Дону, 1916. Т. 1: Исследование; Т. 2: Материалы.
- Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1879–1891. Вып. 1–6.
- Ветухов А.* Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова // Русский филологический вестник. 1901. № 1–4; 1902. № 1–2; 1903. № 1–4; 1904. № 1–4; 1905. № 2, 4; 1906. № 1–4; 1907. № 1, 3.
- Виноградов Н. Н.* Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1909. Т. 1–2.
- Виноградова Л. Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова Л. Н.* Общее и специфическое в славянских поверьях о ведьме // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения I. М., 1992. С. 58–73.
- Виноградова Л. Н.* Фольклор как источник для реконструкции древней славянской духовной культуры // Славянский и балканский фольклор: Реконструкция древней славянской духовной культуры: Источники и методы. М., 1989. С. 101–121.
- Винтер Е.* Феофан Прокопович и начало русского просвещения // XVIII век. Л., 1966. Сб. 7: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. С. 43–46.
- Владимиров П. В.* Поучения против древнерусского язычества и народных суеверий // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1897. Вып. 3. Отд. 3. С. 195–250, 316–322.

- Владимирский-Буданов М. Ф.* Государство и народное образование в России XVIII-го века. Ярославль, 1874. Ч. 1: Система профессионального образования (от Петра I до Екатерины II).
- Владимирский-Буданов М. Ф.* Обзор истории русского права. Киев, 1915.
- Власов А. Н.* Устюжская литература XVI–XVII веков. Историко-литературный аспект. Сыктывкар, 1995.
- Власов В. Г.* Христианизация русских крестьян // Советская этнография. 1988. № 3. С. 3–15.
- Власова З. И.* К изучению поэтики устных заговоров // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13: Русская народная проза. С. 194–201.
- Власова З. И.* Скоморохи и фольклор. СПб., 2001.
- Власова М. Н.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000.
- Вознесенский А. В.* Канонник как тип книги у старообрядцев // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 355–368.
- Вознесенский А. В.* Старообрядческие издания XVIII – начала XIX века. Введение в изучение. СПб., 1996.
- Волкова Т. Ф.* Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском Патерике // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 30. С. 228–237.
- Воронина Т. А.* Русский религиозный лубок // Живая старина. 1994. № 3. С. 6–11.
- Востоков А.* Волшебный камень (из быта начала XVIII в.) // Исторический вестник. СПб., 1887. Т. 29. С. 379–383.
- Высоцкий Н.* Лихорадка, ее происхождение, причины и способы лечения по народным верованиям // Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. 1907. Т. 23. Вып. 4. С. 249–273.
- Гавриил (Петров), Платон (Левшин).* Собрание разных слов и поучений на все воскресные и праздничные дни. М., 1780. Т. 1–3.
- Гаврилов Б. Г.* Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урясь-Учинского прихода // Труды VI Археологического съезда, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань, 1891. Т. 2. С. 80–156.
- Галле Г.* Открытые тайны древних магов и чародеев, или Волшебные силы природы в пользу и увеселение употребленных (пер. с немецкого). М., 1798.
- Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000 (репринт. изд. Харьков, 1916).
- Гедеон (Криновский).* Собрание разных поучительных слов при высочайшем дворе Ея Имп. Величества сказанных... СПб., 1755–1759. Т. I–IV.
- Георгиевский А.* Народная демонология // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1902. Вып. 4. С. 53–61.

- Гессен Ю. Евреи в Московском государстве в XVI–XVII вв. // Еврейская старина. 1915. № 7.
- Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей: Человек в истории. 1990: Личность и общество. М., 1990. С. 132–146.
- Гинзбург К. Сыр и черви: картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000.
- Гладкова О. В. «Возлюбих бо разум еа благочестие»: Образ идеальной любви в древнерусской литературе // «А се грехи злые, смертные»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X – первая половина XIX в.). М., 1999. С. 492–500.
- Говар К. Прославшие ведьмами: четыре женщины, осужденные прево Парижа в 1390–1391 годы // Казус 2000: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2000. С. 221–236.
- Голикова Н. Б. Органы политического сыска и их развитие в XVII–XVIII вв. // Абсолютизм в России XVII–XVIII вв. М., 1964. С. 243–280.
- Голикова Н. Б. Очерки по истории городов России конца XVII – начала XVIII в. М., 1982.
- Голикова Н. Б. Политические процессы при Петре I. По материалам Преображенского приказа. М., 1957.
- Голикова С. Деревенский колдун: Дело Агафона Усова // Родина. 1993. № 4. С. 102–103.
- Голомбиовский А. А. Из прошлого: Разрыв-трава // Исторический вестник. 1890. Т. 42 (Ноябрь–декабрь). С. 842–845.
- Голубинский Е. Е. История русской церкви. 2-е изд. М., 1900–1917. Т. 2. Ч. 1, 2.
- Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1998 (репринт. изд. М., 1903).
- Голубинский Е. Е. О реформе в быте русской церкви // ЧОИДР. М., 1913. Кн. 3 (246). С. I–X, 1–132.
- Гольцев В. А. Законодательство и нравы в России XVIII в. СПб., 1896.
- Гольцман У. Е. Дурной глаз: книга об обычаях и суевериях народов мира. М., 1991.
- Горелкина О. Д. К вопросу о магических представлениях в России XVIII в. (на материале следственных процессов по колдовству) // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 289–305.
- Горелкина О. Д. Мотив беса-слуги в русских повестях конца XVII – начала XVIII в. о договоре с дьяволом (в связи с народными представлениями) // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л., 1988. С. 248–258.
- Горелкина О. Д. (Журавель). О художественных особенностях «Повести об убогом человеке, како ево диявол произведе царем» // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 111–125.
- Горелкина О. Д. Русские повести конца XVII – начала XVIII в. о договоре человека с дьяволом в связи с мифологическими представлениями поздне-

- го русского средневековья // Источники по истории русского общественного сознания периода феодализма. Новосибирск, 1988. С. 41–54.
- Горскова И. М.* Базы и банки данных в исторических исследованиях. [Москва; Göttingen], 1994.
- Горфункель А. Х.* «Молот ведьм» — Средневековье или Возрождение? // Культура Возрождения и общество. М., 1986. С. 162–171.
- Горчаков М. И.* Монастырский приказ (1649–1725): Опыт историко-юридического исследования. СПб., 1868.
- Грамота 1678 г. Белозерскому воеводе Никите Тараканову о пытке бобыля Калины Артемьева с расспросом его о найденных у него предметах волшебства // Дополнения к Актам историческим. СПб., 1862. Т. 8. С. 88–89.
- Громыко М. М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII – начале XX в. Сборник научных трудов. Новосибирск, 1975. С. 71–109.
- Громыко М. М.* К характеристике социальной психологии сибирского купечества XVIII в. // История СССР. 1971. Т. 3. С. 58–71.
- Громыко М. М.* Мир русской деревни. М., 1991.
- Громыко М. М.* О народном благочестии у русских XIX в. // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 1. С. 144–182.
- Громыко М. М.* Православие в жизни русского крестьянина // Живая старина. 1994. № 3. С. 3–5.
- Громыко М. М.* Православие в жизни русского крестьянина: проблемы исследований // Крестьянское хозяйство: история и современность. Материалы к Всероссийской научной конференции. Вологда, 1992. Ч. 1. С. 37–40.
- Громыко М. М.* Проблемы, методы и источники исследования этических традиций восточных славян (XVIII–XIX вв.) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: IX Международный съезд славистов. М., 1983. С. 108–123.
- Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М., 1986.
- Громыко М. М.* Этнографические и фольклорные источники в исследовании общественного сознания русских крестьян Сибири XVIII – первой половины XIX в. // Источниковедение отечественной истории: 1976. М., 1977. С. 97–124.
- Громыко М. М.* Этнографическое изучение религиозности народа: заметки о предмете, подходе и особенностях современного метода исследований // Этнографическое обозрение. № 5. 1995. С. 77–83.
- Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М., 2000.
- Громыко М. М., Кузнецов С. В., Буганов А. В.* Православие в русской народной культуре: направление исследований // Этнографическое обозрение. 1993. № 6. С. 60–84.

- Груздев В. Ф.* Русские рукописные лечебники. Л., 1946.
- Грушко Е., Медведев Ю.* Словарь русских суеверий, заклинаний, примет и поверий. Нижний Новгород, 1996.
- Грысык Н. Е.* Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 62–77.
- Гудзий Н. К.* История древнерусской литературы. М., 1960.
- Гуляева Л. П.* Пастушеская обрядность на р. Паше (традиция и современность) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 172–180.
- Гуревич А. Я.* Ведьма в деревне и пред судом (народная и ученая традиции в понимании магии) // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 12–46.
- Гуревич А. Я.* «Видение Туркилля»: к проблеме соотношения ученой и фольклорной традиции в средневековой культуре // Semiotics and the History of Culture. In Honour of Jurij Lotman. Columbus, Ohio, 1988. С. 11–32.
- Гуревич А. Я.* Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика: итоги и перспективы изучения. М., 1986. С. 153–167.
- Гуревич А. Я.* Западноевропейские видения потустороннего мира и «реалии» Средних веков // Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 411). Тарту, 1977. Т. 8. С. 3–27.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984.
- Гуревич А. Я.* Некоторые проблемы изучения общественного сознания Средневековья в современной зарубежной медиэвистике. § 1 // Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. Реферативный сборник. М., 1982. С. 5–17.
- Гуревич А. Я.* О новых проблемах изучения средневековой культуры // Культура и искусство западноевропейского Средневековья. М., 1981. С. 5–34.
- Гуревич А. Я.* Популярное богословие и народная религиозность Средних веков // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1976. С. 65–91.
- Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Гуревич А. Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Гурьянова Н. С.* История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века. Новосибирск, 1996.
- Гурьянова Н. С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
- Гусев В. Е.* Бесы в «Житии» Аввакума и народная демонология // Живая старина. 1994. № 2. С. 14–17.

- Даль В. И.* О повериях, суевериях и предрассудках русского народа. Материалы по русской демонологии. СПб., 1994.
- Дамаскин [Семенов-Руднев Д. Е.]*. Проповеди... 1775–1782 гг. М., 1783.
- Данилевский И. Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1999.
- Данилевский И. Н., Кабанов В. В., Медушевская О. М., Румянцева М. Ф.* Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: Учеб. пособие. М., 1998.
- Даркевич В. П.* Народная культура Средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX–XVI вв. М., 1988.
- Дело о еретичестве Стефана Прибыловича (1717–1718) см. *Токарев Н. Я.*
- Дело об Арсении Мацевиче, бывшем митрополите ростовском // ЧОИДР. М., 1862. Кн. 3 (Июль–сентябрь). Отд. V. С. 134–194.
- Дело о Феофане Прокоповиче // ЧОИДР. М., 1862. Кн. 1. Отд. 1. С. 1–92.
- Делломо Ж.* Ужасы на Западе. М., 1994.
- Демин А. С.* Писатель и общество в России XVI–XVII веков (общественные настроения). М., 1985.
- Демин А. С.* Русская литература второй половины XVII — начала XVIII века: Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977.
- Демкова Н. С., Дмитриева Р. П., Салмина М. А.* Основные пробелы в текстологическом изучении оригинальных древнерусских повестей // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 139–179.
- Демкова Н. С.* Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретации, источники. Сб. статей. СПб., 1997.
- Демография западноевропейского средневековья в современной зарубежной историографии: к XVI Международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, август 1985): Реферативный сборник. М., 1984.
- Депман И.* Леонтий Филиппович Магницкий: к двухсотлетию со дня его смерти // Морской сборник. Л., 1940. Т. 1. С. 112–126.
- Державина О. А.* «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965.
- Дерунов С.* Из русской народной космогонии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. М., 1889. С. 324–333.
- Димитрий Ростовский.* Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их небогоугодны. М., 1847.
- Димитрий Ростовский.* Сочинения. М., 1838. Ч. 3: Содержащая в себе поучения на разные праздничные дни.
- Дмитриев М. В.* Научное наследие А. И. Клибанова и перспективы сравнительно-исторического изучения истории христианства в России // Отечественная история. 1997. № 1. С. 77–93.

- Дмитриев М. В.* Православие и Реформация: Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.
- Дмитриева С. И.* Народные верования // Русские. М., 1997. С. 740–759.
- Дмитриева С. И.* Слово и образ в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 36–49.
- Дмитриева С. И.* Сравнительный анализ мировоззренческих элементов русских заговоров и гаданий // Этнографическое обозрение. 1994. № 4. С. 66–75.
- Добровольский В. Н.* Нечистая сила в народных верованиях (Леший. Водяной. Русалки) // Живая старина. 1908. Кн. 65. Вып. 1. С. 1–16.
- Добротворский А. П.* Руководство по истории русской церкви. М., 1893. Т. 4.
- Добротворский И.* Люди божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869.
- Довнар-Запольский М.* Чародейство в Северо-Западном крае в XVII–XVIII вв. // Этнографическое обозрение. 1890. № 2. С. 49–72.
- Долгова С. Р.* Творческий путь Ф. В. Каржавина. Л., 1984.
- Древнерусская литература: Изображение общества. М., 1991.
- Древнерусский лечебник // Редкие источники по истории России / Под ред. А. А. Новосельского и Л. Н. Пушкарева. М., 1977. Т. 1. С. 15–161.
- Дурасов Г. П.* Обряды, связанные с обходом скота в сельской общине Каргополья в XIX – начале XX в. // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 265–282.
- Египетский оракул. М., 1796.
- Екатерина.* Сочинения. СПб., 1901–1907. Т. 1–12.
- [*Екатерина II*] Сочинения / Сост. О. Н. Михайлов. М., 1990.
- Елеонская А. С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.
- Елеонская Е. Н.* Сказка, заговор и колдовство в России. Сборник трудов. М., 1994.
- Елеонский Ф. Г.* Состояние русского раскола при Петре I. СПб., 1861.
- Емченко Е. Б.* Стоглав: Исследование и текст. М., 2000.
- Еремин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987.
- Есинов В. В.* Святотатство в истории русского законодательства // Варшавские университетские известия. 1893. Т. 8. С. 1–41.
- Есинов Г. В.* Колдовство в XVII и XVIII столетиях (из архивных дел) // Древняя и новая Россия. 1878. Т. 3. С. 64–70; 156–164; 234–244.
- Есинов Г. В.* Люди старого века. Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880.
- Есинов Г. В.* Приворотный корешок // Исторический вестник. 1888. Т. 28 (Июль). С. 660.

- Есинов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия, извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. СПб., 1861. [Т. 1]; СПб., 1863. Т. 2.
- Есинов Г. В.* Тяжелая память прошлого. Рассказы из дел Тайной канцелярии и других архивов. СПб., 1885.
- Ефименко П.* Суд над ведьмами // Киевская старина. 1883. Т. VII (Ноябрь-декабрь). С. 374–401.
- Ефимова Е. С.* Поэтика страшного в народной культуре: мифологические истоки. М., 1997.
- Живов В. М.* Двоеверие и особый характер русской культурной истории // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 50–59.
- Живов В. М.* История русского права как лингво-семиотическая проблема // *Semiotics and History of Culture*. Columbus, 1988. С. 46–128.
- Живов В. М.* Кошунственная поэзия в системе русской культуры конца XVIII – начала XIX века // *Анти-мир русской культуры*. Язык. Фольклор. Литература. М., 1996. С. 189–231.
- Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII века. М., 1996.
- Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семiotические аспекты сакрализации монарха в России // *Языки культуры и проблемы переводимости*. М., 1987. С. 47–153.
- Жокур Л.* Статья о вере / Переведена из Энциклопедии [А. И. Лужковым]. СПб., 1776.
- Журавель О. Д.* Сведения о древнерусской литературе в материалах судебно-следственных дел о волшебстве (XVII–XVIII вв.) // *Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России*. Новосибирск, 1992. С. 29–40.
- Журавель О. Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996.
- Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. М., 1994.
- Забелин И. Е.* Сыскные дела о ворожеях и колдуньях при царе Михаиле Федоровиче // *Комета*. М., 1851. С. 469–492.
- Заборов П. Р.* Русская литература и Вольтер. XVIII – первая треть XIX века. Л., 1978.
- Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // *Этнографическое обозрение*. 1914. Т. 26. С. 81–178.
- Зайковский В. Б.* Народный календарь восточных славян // *Этнографическое обозрение*. 1994. № 4. С. 53–65.
- Зализняк А. А.* Древнейший восточнославянский заговорный текст // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры*. Заговор. М., 1993. С. 104–107.

- Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А.* Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности. Л., 1991.
- Замуруев А. С.* Приемы и методы кодификации при подготовке проекта Уложения Российского государства в 20-е годы XVIII в. (на примере глав о противоцерковных преступлениях) // *Вспомогательные исторические дисциплины*. СПб., 1994. Т. 25. С. 117–126.
- Записка Леонтия Магницкого по делу Тверитинова. СПб., 1882 (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 38).
- Записки императрицы Екатерины Второй. М., 1989.
- Захара И. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев, 1982.
- Здравомыслов К.* О сочинении душеполезных книг в XVIII столетии // *Христианское чтение*. 1905. Т. 219. Ч. 1 (Январь). С. 87–100.
- Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин Д. К.* Древнерусская братчина как обрядовый праздник сбора урожая // *Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского*. Л., 1928. С. 130–136.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин Д. К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995.
- Зеленин Д. К.* Магическая функция слов и словесных произведений // *Академику Н. Я. Марру*. М.; Л., 1935. С. 507–517.
- Зенбицкий П.* Заговоры // *Живая старина*. 1907. №. 1. С. 1–6.
- Зерцалов А. Н.* К материалам о ворожбе в Древней Руси. Сыскное дело 1642–1643 гг. о намерении испортить царицу Евдокию Лукьяновну // *ЧОИДР*. М., 1895. Кн. 3. С. 1–38.
- Зимин А. А.* Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России в XIV–XVI вв. // *История, фольклор, искусство славянских народов. Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов*. М., 1963. С. 91–119.
- Зимин А. А. И. С.* Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М., 1958.
- Зиновьев В. П.* Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири. Новосибирск, 1987.
- Змеев Л. Ф.* Русские врачевники. Исследование в области нашей древней врачевной письменности. СПб., 1895 (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 112).
- Знаменский П. В.* Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873.
- Знаменский П. В.* Руководство к русской церковной истории. Казань, 1886.

- Знаменский П. В.* Чтения по истории русской церкви за время царствования Екатерины II // Православный собеседник. 1875. № I–VIII, IX, XI–XII.
- Зольникова Н. Д.* Приходское духовенство XVIII в. по жалобам сибирского населения // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 266–289.
- Зольникова Н. Д.* Сословные проблемы во взаимоотношениях церкви и государства в Сибири (XVIII век). Новосибирск, 1981.
- Зотова О. Н., Новиков В. В., Шорохова Е. В.* Особенности психологии крестьянства (прошлое и настоящее). М., 1983.
- Зуев В.* Путешественные записки Василия Зуева от Санкт-Петербурга до Херсона в 1781 и 1782 гг. СПб., 1787.
- Иванов Вяч. Вс.* Из заметок о строении и функциях карнавального образа // Проблемы поэтики и истории литературы [Сборник в честь М. М. Бахтина]. Саранск, 1973. С. 37–53.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Иванов Вяч. Вс., Топоров В. Н.* К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации, власти, управления и основных функций) // Славянское и балканское языкознание: Язык в этнокультурном аспекте. М., 1984. С. 87–98.
- Иванов Вяч. Вс.* Мотивы восточнославянского язычества и их трансформации в русских иконах // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского. М., 1976. С. 268–287.
- Иванов О. А., Лопатин В. С., Писаренко К. А.* Загадки русской истории: восемнадцатый век. М., 2000.
- Иванов П. В.* Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках. Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Куянского уезда // Сборник Харьковского историко-филологического общества, состоящего при Императорском Харьковском университете. Харьков, 1893. Т. 5. Вып. 1. С. 24–74.
- Иванов П. В.* Общественно-политическая мысль России 40–60-х гг. XVIII в. (Из истории идеологии крестьян и рабочих людей) // Ученые записки Курского пед. ин-та. Курск, 1967–1968. Вып. 37. Ч. 1; Вып. 53. Ч. 1.
- Иванов С. А.* «Адописные иконы» в контексте позднесредневековой русской культуры // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 385–391.
- Иванов С. А.* Византийское юродство. М., 1994.
- Иванова Т. Г.* Русская фольклористика в биографических очерках. Е. В. Аничков, А. В. Марков, Б. М. и Ю. М. Соколовы, А. Д. Григорьев, В. Н. Андерсон, Д. К. Зеленин, Н. Е. Ончуков, О. Э. Озаровская. СПб., 1993. (Studiorum Slavicorum Monumenta. Т. I).

- Ивановский Н. И.* Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Казань, 1912–1913. Т. 1–3.
- Ивлева Л. М.* Ряженые в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
- Идеология феодального общества в Западной Европе: проблемы культуры и социально-культурные представления Средневековья в современной зарубежной историографии: Реферативный сборник. М., 1980.
- Избранные произведения русских мыслителей второй половины 18 века. М., 1952. Т. 1–2.
- Извеков Д. Г.* Из истории богословской полемической литературы XVIII столетия // Православное обозрение. 1871. № 8. С. 139–171; № 9. С. 266–307.
- Извеков Д. Г.* Отношение русского правительства в 1-й половине XVIII ст. к протестантским идеям // ЖМНП. 1867. № 10. Ч. 136. С. 59–81.
- Извеков Д. Г.* Проповедническая противу-протестантская литература на Руси в первой половине XVIII столетия // Православное обозрение. 1871. № 1. С. 63–109.
- Иконников В. С.* Отзыв о сочинении М. С. Попова «Арсений Мацеевич митрополит Ростовский и Ярославский». СПб., 1905.
- Ильинская В. Н.* Заговоры и историческая действительность // Русский фольклор. Л., 1976. Т. 16: Историческая жизнь народной поэзии. С. 200–207.
- Иникова С. А.* История пацифистского движения в секте духоборов (XVIII–XX вв.) // Долгий путь российского пацифизма. М., 1997. С. 122–136.
- Иникова С. А.* Похоронно-поминальный обряд духоборцев // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993. С. 123–143.
- Иникова С. А.* Русские секты // Русские. М., 1997. С. 722–740.
- Иникова С. А.* Секта духоборцев как этнолокальная и конфессиональная общность // Вестник РГНФ. 1999. № 4. С. 41–47.
- Иникова С. А.* Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII в. // Вестник Тамбовского университета. Серия: гуманитарные науки. Тамбов, 1997. Вып. 1. С. 39–53.
- Иоанн Златоуст.* Слова избранные из разных поучений св. Иоанна Златоуста. М., 1792. Т. 1–2.
- Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993.
- Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970.
- История и психология. М., 1971.
- История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1997.
- История продолжается. Изучение восемнадцатого века на пороге двадцать первого / Сост. и отв. ред. С. Я. Карп. М.; СПб., 2001.

- История Русской православной церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга. Аннотированный справочник-указатель. М., 1995.
- Каблиц (Юзов) И. И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане СПб., 1881.
- Кавелин К. Д. Основные начала русского судоустройства в период времени от Уложения до Учреждения о губерниях. М., 1844.
- Кагарлицкий Ю. В. Проповедь как источник по истории русской словесной и интеллектуальной культуры XVIII в. // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. Сб. статей. М., 2000. С. 243–258.
- Кагаров Е. Г. К вопросу о структуре и составе древнегреческих заговоров // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 253–258.
- Кагаров Е. Г. Магия в хозяйственно-производственном быту крестьянства // Атеист. 1929. Февраль. № 37. С. 46–72.
- Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.
- Казаченко А. И. К истории великорусского свадебного обряда // Советская этнография. 1957. № 1. С. 57–71.
- Калинский И. П. Церковно-народный месяцеслов на Руси. М., 1997.
- Калугин В. Г. Герои русского эпоса М., 1983.
- Каменский А. Б. От Петра I до Павла I. Реформы в России XVIII в. Опыт целостного анализа. М., 2001.
- Каменский А. Б. Российская империя в XVIII веке: традиции и модернизация. М., 1999.
- Камкин А. В. Сельский клир и крестьянство в XVIII в. Некоторые проблемы приходской жизни на Европейском Севере России // Европейский Север: история и современность. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1990. С. 25–26.
- Капустин М. Комиссия по разбору архивных дел Пермской духовной консистории // Труды Пермской ученой архивной комиссии. Пермь, 1904. Вып. 7. С. 86–92.
- Каратыгин И. Г. Обзор некоторых особенностей в чинопоследованиях рукописных требников, принадлежащих рукописной библиотеке С.-Петербургской духовной академии // Христианское чтение. 1877. Т. 3/4. С. 423–448.
- Карнаухова И. В. Суеверия и бывальщины // Искусство Севера. Л., 1928. (Крестьянское искусство СССР. Вып. 2). С. 77–97.
- Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб., 1997.
- Карсавин Л. П. Культура Средних веков. Пг., 1918.
- Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994.

- Карташев А. В.* К вопросу о православии Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко. СПб., 1913. С. 225–236.
- Карташев А. В.* Церковь. История. Россия. М., 1996.
- Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // ЖМНП. 1874. Т. 172 (вып. 3). С. 52–79; Т. 173 (вып. 4). С. 278–342; Т. 173 (вып. 5). С. 99–135.
- Кизеветтер А. А.* Посадская община в России XVIII столетия М., 1903.
- Кизеветтер А. А.* Совестные суды при Екатерине II // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 135–159.
- Кириченко О. В.* О благочестии русских дворян 18 века // Православие и русская народная культура. М., 1994. Кн. 3. С. 123–227.
- Кириченко О. В.* Православный храм в жизни русских дворян XVIII в. // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 92–99.
- Киртичкинов А. И.* Богородица в народной поэзии (отрывки и заметки) // Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. М., 1900. С. 93–96.
- Кистяковский А. Ф.* К истории верования о продаже души черту // Киевская старина. 1882. Т. 3 (№ 7). С. 180–186.
- Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). М., 1965.
- Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977.
- Клибанов А. И.* Некоторые идеологические формы социального протеста русского крестьянства // Россия на путях централизации. Сб. статей. М., 1982. С. 239–250.
- Клибанов А. И.* О методологии изучения религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. М., 1971. Т. 11. С. 82–112.
- Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
- Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960.
- Клибанов А. И.* Русские реформационные движения первой трети XVII в. // Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Erlagen, 1982. S. 182–218.
- Клочков М. В.* Очерки правительственной деятельности Павла I. Пг., 1916.
- Кляус В. Л.* Повторяемость мотивов в заговорах // Русский фольклор Сибири. Элементы архитектоники. Новосибирск, 1990. С. 105–112.
- Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.
- Книга о вере. М.: Печатный Двор, 1648.
- Кнорринг Н. Н.* Очерки по истории Тульского совестного суда в Екатерининское время. Харьков, 1917.

- Кобяк Н. А.* Индексы ложных и запрещенных книг в русской письменности // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 45–54.
- Ковальченко И. Д.* Методы исторического исследования. М., 1987.
- Коган Л. А.* Народное миропонимание как составная часть истории общественной мысли // Вопросы философии. 1963. № 2. С. 84–92.
- Коган Ю. Я.* Очерки по истории русской атеистической мысли XVIII в. М., 1962.
- Козлов О. Ф.* Реформа церкви Петра I и отклики на нее в русском обществе в первой половине XVIII в. // Вестник Московского университета. Серия XII (История). 1968. № 5. С. 86–92.
- Козлова Н. Н.* Социально-историческая антропология: Учебник. М., 1999.
- Козлова Ю. А.* «И тою де ворожбою она, Дарьица ворожила многое время...» (один из московских колдовских процессов XVII в.) // Проблемы истории России. Екатеринбург, 1998. Вып. 2: Опыт государственного строительства XV–XX вв. С. 280–300.
- Козлова Ю. А.* Церковь и колдовство в феодальной России (процессуальный аспект) // История церкви: изучение и преподавание: Материалы научной конференции, посвященной 2000-летию христианства 22–25 ноября 1999 г. Екатеринбург, 1999. С. 257–259.
- Козский Е.* К истории суеверий // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 122–123.
- Коновалов Д. Г.* Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. 1. Вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.
- Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2000.
- Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2001.
- Корецкий В. И.* Вольнодумец XVIII века Дмитрий Тверитинов // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12. С. 244–266.
- Корецкий В. И.* Христологические споры в России (середина XVI в.) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1963. Вып. 2. С. 334–361.
- Коробка Н. И.* «Камень на море» и камень Алатырь // Живая старина. 1908. Вып. 4. С. 409–426.
- Короткая Л. Л.* Антицерковная сатира XVII в. Минск, 1968.
- Короткая Л. Л.* На путях к атеизму: антицерковная традиция в древнерусской литературе. Минск, 1971.
- Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII столетиях. М., 1860.
- Котович А.* Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). СПб., 1909.
- Кочеткова Н. Д.* Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. Л., 1974. Сб. 9. С. 50–80.
- Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.

- Красилин М. М.* Иконографический архетип и народное почитание чудотворных образов // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 392–399.
- Краснобаев Б. И.* О некоторых понятиях истории русской культуры второй половины XVII — первой половины XIX в. // История СССР. 1978. № 1. С. 56–73.
- Краснобаев Б. И.* Основные черты и тенденции развития русской культуры в XVIII в. // Очерки русской культуры XVIII в. М., 1985. Т. 1. С. 10–38.
- Краснобаев Б. И.* Основные черты новой русской культуры // Вопросы истории. 1976. № 9. С. 93–111.
- Краснобаев Б. И.* Очерки истории русской культуры XVIII в. М., 1972.
- Краснобаев Б. И.* Русская культура XVIII в.: предмет и задачи изучения // История СССР. 1976. № 6. С. 29–45.
- Краснобаев Б. И.* Русская культура второй половины XVIII — начала XIX в. М., 1983.
- Кремлева И. А.* Обет в религиозной жизни русского народа // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 127–157.
- Криничная Н. А.* Домашний дух и святочные гадания (по материалам севернорусских обрядов и мифологических рассказов). Петрозаводск, 1993.
- Криничная Н. А.* Лесные наваждения. Мифологические рассказы и поверья о духе — «хозяине» леса. Петрозаводск, 1993.
- Криничная Н. А.* О сакральной функции пастушьей трубы // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 181–189.
- Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.
- Криничная Н. А.* Разрыв-трава // Слово. 1998. № 2. С. 104–106.
- Криничная Н. А.* Травы-обереги: к семантике растительных образов // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1998. С. 26–37.
- Кузнецов С. В.* Религиозно-нравственные основания русского крестьянского хозяйства // Православие и русская народная культура. М., 1994. Кн. 3. С. 229–255.
- Кузнецова В. П.* О функциях колдуна в русском свадебном обряде Заонезья // Заонезжский сборник. Петрозаводск, 1992. С. 117–131.
- Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Кузьмина В. Д.* Русский демократический театр XVIII в. М., 1958.
- Кузьмина В. Д.* Рыцарский роман на Руси (Бова. Петр Златые ключи). М., 1964.
- Кукушкина М. В.* Монастырские библиотеки Русского Севера. Л., 1977.
- Кулакова Л. И.* Очерки истории русской эстетической мысли XVIII в. Л., 1968.
- Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. Реферативный сборник. М., 1982. Вып. 1.

- Культура и общество в Средние века: методология и методика зарубежных исследований. Реферативный сборник. М., 1987. Вып. 2.
- Культура и общество в Средние века в зарубежных исследованиях. М., 1990. Вып. 3.
- Культура и общество в Средние века — раннее Новое время. Методология и методики современных зарубежных и отечественных исследований. М., 1998.
- Курпьянов А. И.* Русский горожанин конца XVIII — первой половины XIX в. (по материалам дневников) // Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 2000. С. 120–146.
- Курукин И. В.* Поэзия и проза Тайной канцелярии // Вопросы истории. 2001. № 2. С. 123–133.
- Кутепов К. В.* Секты хлыстов и скопцов. Казань, 1882.
- Лаврентьев А. В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI–XVIII вв., их создатели и владельцы. М., 1997.
- Лавров А. С.* Колдовство и религия в России. 1700–1740 гг. М., 2000.
- Лавров А. С.* Религиозность в отечественной историографии // Русская религиозность: проблемы изучения. СПб., 2000. С. 4–13.
- Лавровский А. Н.* Феофилакт Лопатинский и его библиотека // Ученые записки Калининского гос. пед. института им. М. И. Калинина. Факультет языка и литературы. Калинин, 1947. Т. 15. Вып. 1. С. 197–210.
- Латто-Данилевский А. С.* История русской общественной мысли и культуры. М., 1990. Т. 1.
- Латкин В. Н.* Законодательные комиссии в России в XVIII в. СПб., 1887. Т. 1.
- Лахтин М.* Материалы к истории психиатрии в России // Записки Московского археологического института. М., 1912. Т. 17.
- Лахтин М.* Старинные памятники медицинской письменности // Записки Московского археологического института. М., 1912. Т. 17.
- ЛеГофф Ж.* Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Пер. с франц. С. В. Чистяковой и Н. В. Шевченко. Под ред. В. А. Бабинцева. Екатеринбург, 2000.
- ЛеГофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. М., 2001.
- Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности (по архивным документам). Харьков, 1902.
- Лебедев А. С.* Духоборцы в Слободской Украине. Харьков, 1890.
- Левенстим А. А.* Суеверие в его отношении к уголовному праву // Журнал Министерства юстиции. 1897. № 1. С. 157–219; № 2. С. 62–127.
- Левенстим А. А.* Суеверие и уголовное право: Исследование по истории русского права и культуры // Вестник права. 1906. № 1. С. 291–343; № 2. С. 181–215.

- Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М., 1994.
- Левина Е.* Секс и общество в мире православных славян, 900–1700 // «А се грехи злые, смертные»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.). М., 1999. С. 239–491.
- Левинтон Г. А.* Из лингвистических комментариев к славянскому обрядовому тексту // Славянское и балканское языкознание: Карпато-Восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 325–349.
- Левкиевская Е. Е.* Низшая мифология славян // Очерки культуры славян. М., 1996. С. 175–195.
- Левкиевская Е. Е.* Славянский обрег. Семантика и структура. М., 2002.
- Лепехин И.* Дневные записки 1768–1769 г. СПб., 1771.
- Ле Руа Ладюри Э.* Монтайю, окситанская деревня (1294–1324) / Пер. с франц. Екатеринбург, 2001.
- Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. СПб., 1864. Т. 1, 2.
- Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895.
- Листова Т. А.* Православные традиции русской народной свадьбы // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 92–126.
- Литвинов В. Д.* Идеи просветительства в трудах профессоров Киево-Могилянской академии (начало XVIII в.). Минск, 1973.
- Лихачев Д. С.* Жизнь человека в представлении неизвестного автора XVII века // Повесть о горе-злосчастье. Л., 1984. С. 89–105.
- Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.
- Лихачев Д. С.* Текстология. На материале русской литературы X–XVII веков. Л., 1983.
- Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.
- Лосский Н. О.* Характер русского народа. М., 1990 (репринт. изд. 1957). Кн. 1–2.
- Лотман Ю. М.* Бытовое поведение и типология культуры в России XVIII в. // Культурное наследие Древней Руси. М., 1976. С. 292–297.
- Лотман Ю. М.* «Езда в остров любви» Третьяковского и функции переводной литературы в русской культуре первой половины XVIII в. // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 222–230.
- Лотман Ю. М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 4: XVIII — начало XIX века. С. 637–656.
- Лотман Ю. М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII в. // Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 411). Тарту, 1977. Т. 8. С. 65–89.

- Лотман Ю. М. Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 247–267.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А. К семиотической типологии русской культуры XVIII в. // Художественная культура XVIII в. М., 1974. С. 259–282.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты изучения культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. С. 148–166.
- Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва – Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 236–249.
- Лужный Р. Древнепольская традиция в литературе русского Просвещения // Русская литература XVIII века и ее международные связи. Л., 1975. С. 176–183.
- Лукин П. В. Народные представления о государственной власти в России XVII века. М., 2000.
- Луппов С. П. Книга в России в первой четверти XVIII в. Л., 1973.
- Луппов С. П. Книга в России в послепетровское время (1725–1740). Л., 1976.
- Лурье М. Л., Тарабукина А. В. Странствия души по тому свету в русских обмираниях // Живая старина. 1994. № 2. С. 22–26.
- Лурье Я. С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960.
- Лурье Я. С. О некоторых принципах критики источников // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 78–100.
- Лурье Я. С. Русские современники Возрождения. Книгописец Ефросин. Дьяк Федор Курицын. Л., 1988.
- Мавродин В. В. Классовая борьба и общественно-политическая мысль в России в XVIII в. Л., 1975.
- Мадариага И. де. Россия в эпоху Екатерины Великой. М., 2002.
- Мазалова Н. Е. Жизненная сила севернорусского «знающего» // Живая старина. 1994. № 4. С. 26–28.
- Мазуркевич Т. Л. К вопросу о некоторых особенностях в понимании личности в Петровскую эпоху (90-е гг. XVII – перв. четв. XVIII в.) // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1976. Вып. 3. С. 4–15.
- Мазуркевич Т. Л. К истории вольномыслия в России первой четверти XVIII в. (кружок Д. Е. Тверитинова-Дерюжкина) // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1975. Вып. 2. С. 14–27.
- Мазуркевич Т. Л. Из истории идеологической борьбы в России в конце XVII – первой четверти XVIII в. М., 1979.
- Майков В. В. Заметка о Катехизисе Феофана Прокоповича // Сборник статей в честь Дмитрия Фомича Кобеко. СПб., 1913. С. 212–218.

- Майков Л. Н. Заговоры донских казаков (из рукописного сборника, принадлежавшего А. Ф. Бычкову) // Живая старина. 1891. Вып. 3. С. 135–136.
- Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. М., 1993. Т. 1–2.
- Макашина Т. С. Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 83–101.
- Макашина Т. С. Святые Косма и Дамиан в русском фольклоре // Живая старина. 1994. № 3. С. 18–21.
- Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998.
- Малиновский Л. Заговоры и слова, по рукописи XVIII века // Олонецкий сборник. Материалы для истории, географии, статистики и этнографии Олонецкого края. Петрозаводск, 1875–1876. Вып. 1. Отд. II. С. 69–92.
- Мальцев М. В. Почитание Св. Архистратига Михаила в русской православной традиции. I. Явление Св. Архангела Михаила в Русской Земле // Православие и русская народная культура. М., 1993. Кн. 2. С. 6–43.
- Малэк Э. «Гистории о разных курioзных и амурных случаях»: неизвестная стихотворная диалогия второй четверти XVIII в. // Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica. 2000. Т. 2. С. 23–46.
- Малэк Э. (Malek Elize). «Неполезное чтение» в России XVII–XVIII веков. Warszawa; Łódź, 1992.
- Мангилев П. И. Вопросные статьи на исповеди в рукописном сборнике XVIII в. // Проблемы истории России. Вып. 2: Опыт государственного строительства XV–XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 325–338.
- Мансветов И. Д. Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах // Древности. Труды императорского Московского археологического общества. 1881. Т. 9. Вып. 1. С. 24–36.
- Мансикка В. Представители злого начала в русских заговорах // Живая старина. 1909. Вып. 4. С. 3–30.
- Мансикка В. [Рец.:] Виноградов Н. Н. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и пр. СПб., 1908–1909 // ЖМНП. 1909. № 10. Ч. 23. С. 447–453.
- Марасинова Е. Н. Психология элиты российского дворянства последней трети XVIII века (По материалам переписки). М., 1999.
- Маргаритов С. Д. История русских рационалистических и мистических сект. Симферополь, 1914.
- Маргаритов С. Д. Очерки по обличению русских рационалистических сект. Симферополь, 1914.
- Маргаритов С. Д. Секта хлыстов. Кишинев, 1899.
- Марков Е. Деревенский колдун // Исторический вестник. 1887. Т. 28. С. 5–24.
- Маршал Г. П. К вопросу об истории иконоборчеств в Средние века // Анналы на рубеже веков — антология / Пер. с франц. М., 2002. С. 105–146.

- Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского // Чтения в историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1914. Кн. 24. Вып. 2.
- Матвеева С., Шляпентох В. Э. Страхи в России в прошлом и настоящем. Новосибирск, 2000.
- Материалы по истории процессуального права России конца XVII — начала XVIII веков. М., 1963.
- Маторин Н. М. К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма // Сергею Федоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 337–358.
- Мельников-Печерский П. И. Тайные секты // Мельников-Печерский П. И. Собрание сочинений. М., 1976. Т. 8. С. 65–124.
- Милов Л. В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. М., 1998.
- Мильков В. В. Религиозно-философская проблематика в еретичестве XVIII столетия // Некоторые особенности русской философской мысли XVIII века. М., 1987. С. 57–78.
- Милюков П. Н. Государственное хозяйство России в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого. СПб., 1905.
- Милюков П. Н. Очерки русской культуры. М., 1993–1994. Т. 1–3.
- Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII — начало XX в.). СПб., 2000. Т. 1, 2.
- Мирский М. Б. Медицина России XVI–XIX веков. М., 1996.
- Михайлова Т. В. Колдовские дела второй половины XVIII века // Историческая психология и ментальность. Эпохи. Социумы. Этноты. Люди. СПб., 1999. С. 299–323.
- Михайлова Т. В. Представители духовного сословия в колдовских процессах второй половины XVIII века // Вестник молодых ученых. Серия «Исторические науки». СПб., 2000. № 5. С. 31–40.
- Михайлова Т. В. Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб., 2002. С. 170–193.
- Морев Иоанн, протоиерей. «Камень веры» митрополита Стефана Яворского, его место среди отечественных противопротестантских сочинений и характеристические особенности его догматических воззрений. СПб., 1904.
- Моисеева Г. Н. Проблемы становления новой русской литературы // Современная советская историко-литературная наука. Актуальные вопросы. Л., 1975. С. 114–147.
- Мордовина С. П., Станиславский А. Л. Гадательная книга XVII в. холопа Пимена Калинина // История русского языка. Памятники XI–XVIII вв. М., 1982. С. 321–336.

- Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб., 1880.
- Мусин А., диакон. «Приручение смерти» в Древней Руси (Культурная и святоотеческая антропология в изучении русской культуры) // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). СПб., 1998. С. 16–70.
- Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа тайных дел о раскольниках 1665–1667 гг. / Сост. В. С. Румянцева. М., 1986.
- Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862. М., 1997.
- Нейман Ц. Суд божий над душой грешника, южнорусская религиозная драма конца XVII столетия // Киевская старина. 1884. Т. 9. Июнь. С. 306–314.
- Нечаев В. В. Дела следственных о раскольниках комиссий в XVIII веке // Описание документов и бумаг, хранящихся в Московском архиве Министерства юстиции. М., 1889. Кн. 6. С. 77–199.
- Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обзорение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. Год 8. № 9. С. 656–668; № 10. С. 746–756.
- Никитина Н. А. К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1928. Т. 7. С. 299–325.
- Никитина С. Е. Жанр заговора в народном представлении // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 25–26.
- Никитина С. Е. Народная словесность и народное христианство // Живая старина. 1994. № 2. С. 8–12.
- Никитина С. Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 149–161.
- Никитина С. Е. Об общих сюжетах в фольклоре и народном изобразительном искусстве // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 320–350.
- Никитина С. Е. Устная культура и языковое сознание. М., 1993.
- Никодим, архимандрит. Неизданные проповеди местоблюстителя патриаршего престола рязанского митрополита Стефана Яворского. М., 1863.
- Николев И. Перехожее духовенство при московских церквях за 1712–1713 годы. М., 1881.
- Николаев С. И. Задачи библиографического изучения польско-русских литературных связей XVI–XVIII вв. // Литературные связи славянских народов. Л., 1988. С. 215–229.
- Николаев С. И. Литературная культура Петровской эпохи. СПб., 1996.
- Никольский А. Летучий змей в 1745 г. в Белгороде // Живая старина. 1895. Вып. 3–4. С. 494–495.
- Никольский Н. М. История русской церкви. 3-е издание. М., 1985.

- Никольский Н. М.* Церковная реформа Петра // Три века. Исторический сборник под редакцией В. В. Каллаша. М., 1912. Т. 3. С. 200–218.
- Никонов К. И.* К вопросу об уровнях религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. М., 1971. Вып. 11. С. 236–249.
- Ничик В. М.* Антицерковные ереси и вольнодумство конца XVII — начала XVIII в. Кружки Дмитрия Тверитинова и Квирина Кульмана // Русская мысль в век Просвещения. М., 1991. С. 26–38.
- Ничик В. М.* Гавриил Бужинский — русско-украинский мыслитель начала XVII в. // Идеиные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.). Киев, 1978. С. 95–115.
- Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. Киев, 1978.
- Новицкий О. М.* Духоборцы: их история и вероучение. Киев, 1882.
- Новичкова Т. А.* Русский демонологический словарь. СПб., 1995.
- Новомбергский Н. Я.* Ветеринарное дело в России в половине XVIII столетия // Материалы по истории медицины в России. Томск, 1910. Т. 5.
- Новомбергский Н. Я.* Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.
- Новомбергский Н. Я.* Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия (Материалы по истории медицины в России. Т. 3. Ч. 1). СПб., 1906.
- Новомбергский Н. Я.* Материалы по истории медицины в России. Томск, 1907. Т. 4.
- Новомбергский Н. Я.* Слово и дело государевы (Материалы) // Изв. имп. Томского университета. Томск, 1909. Кн. 68. С. 1–234; Кн. 36. С. 1–288.
- Новые черты в русской литературе и искусстве (XVII — начало XVIII в.): Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1976.
- Носова Г. А.* Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 161–163.
- Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975.
- Оболенская С. Н., Топорков А. Л.* Народное православие и язычество Полесья // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 150–176.
- Одинцов Н.* К вопросу о сочинении и издании учительных книг в XVIII столетии // Христианское чтение. 1905. Т. 220. Ч. 1 (Август). С. 184–196.
- Омельченко О. А.* «Законная монархия» Екатерины II. Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993.
- Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998.
- Опарина Т. А.* Неизвестный указ 1653 г. о запрещении колдовства // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2002. № 3 (9). С. 88–91.
- Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода (Т. 1–12, 14–16, 18–21, 26, 29, 31–32, 34, 39, 50). СПб., 1868–1915.

- Орлов А. С. Народные предания о святынях Русского Севера // ЧОИДР. М., 1913. Кн. 1. С. 47–55.
- Островская Л. В. Мировоззренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 131–142.
- Островская Л. В. Некоторые замечания о характере крестьянской религиозности (на материалах пореформенной Сибири) // Крестьянство Сибири XVIII — начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 172–186.
- Островская Л. В. Прощения в консисторию и Синод как источник для изучения социальной психологии крестьянства пореформенной Сибири // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 165–181.
- Островская Л. В. Христианство в понимании русских крестьян пореформенной Сибири (народный вариант православия) // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII — начало XX в.). Новосибирск, 1983. С. 135–150.
- Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002.
- Павлов А. С. Курс канонического права. [М.,] 1887.
- Павлов А. С. Курс церковного права. Сергиев Посад, 1902.
- Павлов С. Н. Критика Феодосием Косым догмата о Троице // Атеистические традиции русского народа. Л., 1982. С. 110–121.
- Памятники деловой письменности XVII в. Владимирский край. М., 1984.
- Панегирическая литература петровского времени. М., 1979.
- Панич Т. В. Лечебник Афанасия Холмогорского // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 17–28.
- Панченко А. А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. 2001. № 1 (29). С. 7–9.
- Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.
- Панченко А. А. «Магическое письмо»: к изучению религиозного фольклора // Канун, альманах. Под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4: Антропология религиозности. С. 175–216.
- Панченко А. А. «Народное православие»: к вопросу о предмете и методах исследования // Первые Дмитриевские чтения. Материалы научной конференции. 21–24 апреля 1996 г. [СПб., 1996] С. 158–169.
- Панченко А. А. Религиозные практики и антропология религиозности // Канун, альманах. Под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4. Антропология религиозности. С. 5–15.
- Панченко А. А. Религиозные практики и религиозный фольклор // Русская религиозность: проблемы изучения. СПб., 2000. С. 14–25.

- Панченко А. А. Хлыстовство и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.
- Панченко А. М. О смене писательского типа в петровскую эпоху // XVIII век. Л., 1974. Сб. 9. С. 112–129.
- Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.
- Панченко А. М. Юродивые на Руси. Петр I и веротерпимость // Азъ. 1990. № 1. С. 2–32.
- Пекарский П. П. Наука и литература в России при Петре Великом. СПб., 1862. Т. 1. Введение в историю просвещения в России XVIII столетия.
- Перетц В. Н. Из истории заговоров. Памятник обличительной литературы XVI в. // Литературный вестник. 1901. Кн. 3. С. 280–283.
- Перетц В. Н. Из истории старинной русской повести // Киевские университетские известия. 1907. № 8. С. 1–48.
- Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. I. К истории Громника. СПб., 1899. Т. 1.
- Перетц В. Н. Материалы к истории апокрифа и легенды. II. К истории Лунника. Введение и славянские тексты. Дополнения к истории Громника и указатели к вып. I и II. СПб., 1901. Т. 2.
- Перетц В. Н. Очерки по истории поэтического стиля в России // ЖМНП. 1906. Июнь. Ч. 3. С. 382–408.
- Персиц М. М. Из истории народного свободомыслия в России. Дела о «богохульстве» в первой половине XVIII века (К истории быта и мысли) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. Т. 1. С. 137–154.
- Песков А. М. Павел I. М., 1999.
- Петров Антоний, священник. Кликуши // Странник. 1866. № 10. Смесь. С. 1–10.
- Петров А. Л. Угрюрусские заговоры и заклинания нач. XVIII в. // Живая старина. 1891. Вып. 4. С. 122–130.
- Петров В. П. Заговоры / Публикация А. Н. Мартыновой // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.
- Петров Л. А. Общественно-политическая и философская мысли России первой половины XVIII в. Иркутск, 1975.
- Петров П. Очерки церковно-общественной жизни в эпоху Петра Великого. Харьков, 1912.
- Петрухин В. Я. Древняя Русь: Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 1. С. 13–410.
- Петухов Е. В. Проповеди Гавриила Бужинского (1717–1727). Историко-литературный материал из эпохи преобразований. Юрьев, 1901.
- Петухов Е. В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888. (Ученые записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. Ч. 17.)

- Пигин А. В.* Видения потустороннего мира в рукописной традиции XVIII–XX вв. // ТОДРЛ. СПб., 1997. Т. 50. С. 551–557.
- Пигин А. В.* Демонологические сказания в русской рукописной книжности XIV–XX веков (Повесть о бесе Зерефере; Повесть Никодима типикари-са Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии). Автореф. дис. ... доктора филол. наук. СПб., 1999.
- Пигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII в. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998.
- Пигин А. В.* Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 331–334.
- Письмо сочинителя Санкт-Петербургских примечаний о сем вопросе: что о привидениях и колдунах рассуждать надлежит // Примечания. 1735. Т. 48, 49, 66, 67.
- Пихоя Р. Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987.
- Платон (Левшин).* Инструкция благочинным иереям и протоиереям. М., 1775.
- Плечов Г. Н.* Религиозный синкретизм и актуальные проблемы его изучения. Конференция в Чебоксарах // История СССР. 1974. № 2. С. 224–227.
- Плотников К.* История русского сектантства. СПб., 1910.
- Плюханова М. Б.* О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII–XVIII веков: Статья вторая // Проблемы типологии русской литературы. Тарту, 1985. С. 54–70 (Труды по русской и славянской литературе. Литературоведение. Ученые записки Тартуского университета. Вып. 645).
- Подошкин С. А.* Реформация и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.). Минск, 1970.
- Подюков И.* О Ваньке-встаньке и Марье Икотисне // Родина. 1996. № 6. С. 73–75.
- Поздеева И. В.* Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г. П. Тепчегорского // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 175–198.
- Познанский Н. Ф.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. М., 1995 (репринт. изд. Пг., 1917).
- Познанский Н. Ф.* Сисиниева легенда – оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина. 1912. № 1. С. 95–116.
- Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.
- Покровский Н. Н.* Гусли, патефоны и телевизоры // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 446–450.
- Покровский Н. Н.* Документы XVIII в. об отношении Синода к народным календарным обрядам // Советская этнография. 1981. № 5. С. 96–108.

- Покровский Н. Н.* Законодательные источники петровского времени о «слове и деле государевом» // Публицистика и исторические сочинения периода феодализма. Новосибирск, 1989. С. 77–95.
- Покровский Н. Н.* Исповедь алтайского крестьянина // Памятники культуры. Новые открытия. 1978. Л., 1979. С. 49–57.
- Покровский Н. Н.* Крестьянский побег и традиции пустынножительства в Сибири XVIII в. // Крестьянство Сибири XVIII – начала XX в. (классовая борьба, общественное сознание и культура). Новосибирск, 1975. С. 19–49.
- Покровский Н. Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII – начале XX вв. Сборник научных трудов. Новосибирск, 1975. С. 110–130.
- Покровский Н. Н.* Народная эсхатологическая «газета» 1731 г. // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 290–297.
- Покровский Н. Н.* Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII – середины XIX в. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. Новосибирск, 1982. С. 48–79.
- Покровский Н. Н.* Правовое регулирование крестьянского общественного сознания русским абсолютистским государством XVIII в. // Социально-политический и культурный облик деревни в его историческом развитии: тезисы докладов и сообщений XIII сессии симпозиума по изучению проблем аграрной истории. М., 1980. Т. 2. С. 196–198.
- Покровский Н. Н.* Представления крестьян старообрядцев Урала и Сибири XVIII в. о светских властях // Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы 1971 г. Вильнюс, 1974. С. 167–176.
- Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1988.
- Покровский Н. Н.* Сибирские материалы XVII–XVIII вв. по «слову и делу государеву» как источник по истории общественного сознания // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 24–61.
- Покровский Н. Н.* Сибирский Илья-пророк перед военным судом просвещенного абсолютизма // Известия Сибирского отделения АН СССР. 1972. Серия общественных наук. № 6. Вып. 2. С. 133–137.
- Покровский Н. Н.* Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность. Новосибирск, 1987. С. 239–266.
- Полное собрание законов Российской империи с 1649 года. СПб., 1830. Т. 1–26.
- Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству Православного исповедания Российской империи. СПб., 1872–1911. Т. 1–10.
- Полный православный богословский энциклопедический словарь. Репринтное воспроизведение. М., 1992.

- Полосин И. И. «Игра в царя» (отголоски смуты в московском быту XVII в.) // Известия Тверского педагогического института. Тверь, 1928. Вып. 1.
- Померанцева Э. В. Книга и сказочник // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 351–369.
- Померанцева Э. В. Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 143–158.
- Померанцева Э. В. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева Э. В. Рассказы о колдунах и колдовстве // Труды по знаковым системам. (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 365.) Тарту, 1975. Т. 7: Памяти П. Г. Богатырева. С. 88–95.
- Померанцева Э. В. Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36.
- Померанцева Э. В. Русские рассказы о домовом // Славянский фольклор. М., 1972. С. 242–256.
- Поньрко Н. В. Русские святки XVII в. // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 84–99.
- Попов А. Взаимные отношения христианских и языческих элементов в народном мирозерцании. Речь перед публичною защитою сочинения «Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период» // Православный собеседник. 1884. Февраль. С. 109–126.
- Попов А. Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на мирозерцание русского народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883.
- Попов А. Заметка на статью: «Русское народно-религиозное мирозерцание в школьной характеристике академического богослова-магистранта» А. Пономарева (Странник, 1884 г., март) // Православный собеседник. 1884. Март-апрель. С. 447–454.
- Попов Ард. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904.
- Попов Г. И. Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева // Торэн М. Д. Русская народная медицина и психотерапия. СПб., 1996. С. 278–477.
- Попов М. С. Арсений Мацеевич и его дело. СПб., 1912.
- Порфирьев И. Я. Апокрифические молитвы по рукописям Соловецкой библиотеки // Труды VI Археологического съезда, бывшего в Казани с 31 июля по 18 августа 1877 года. Казань, 1891. Т. 2. С. 1–24.
- Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях // Сборник ОРЯС. Т. 17. СПб., 1877. С. 1–276.
- Порфирьев И. Я. Почитание среды и пятницы в древнем русском народе // Православный собеседник. 1859. Т. 2. С. 181–198.

- Посошков И. Т.* Завещание отеческое. Новое издание, дополненное вновь открытою второю половиною «Завещания» / Под ред. Е. М. Прилежаева. СПб., 1893.
- Посошков И. Т.* Зерцало очевидное. Ред. полная / Изд. А. Царевский. Казань, 1898, 1905. Вып. 1–2.
- Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве и другие сочинения / Редакция и комментарии Б. Б. Кафенгауза. М., 1951.
- Посошков И. Т.* Письма И. Т. Посошкова к митрополиту Стефану Яворскому. Сообщ. В. И. Срезневский // Изв. ОРЯС. 1899. Т. 4. Вып. 3/4. С. 1411–1457.
- Потоцкий П.* Заботы русских пастырей церкви о развитии просвещения и проповедничества среди белого духовенства в эпоху имп. Екатерины II-й. Казань, 1909.
- Православие в народной жизни. Программа сбора полевого этнографического материала. М., 2000.
- Православие и русская народная культура / Под ред. М. М. Громыко. М., 1993. Т. 1, 2.
- Православная Богословская энциклопедия. СПб., 1900–1911. Т. 1–12.
- Прилежаев Е. М.* Духовная школа и семинаристы в истории русской науки и образования // Христианское чтение. 1879. № 7/8. С. 161–187.
- Проблемы поэтики и истории литературы [Сборник в честь М. М. Бахтина]. Саранск, 1973.
- Протт В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Протт В. Я.* Проблемы комизма и смеха. Ритуальный смех в фольклоре. М., 1999.
- Протт В. Я.* Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. Л., 1963.
- Протт В. Я.* Русская сказка. Л., 1984.
- Протт В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976.
- Пругавин А. С.* Программа для собирания сведений о русском расколе или сектантстве. Из журнала «Русская мысль» 1881 г. М., 1881.
- Прыжов И.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии / Комментарии М. С. Альтмана под редакцией Л. Я. Лурье. Вступительная статья Л. Я. Лурье. СПб.; М., 1996.
- Пушкарев Л. Н.* Классификация русских письменных источников по отечественной истории. М., 1975.
- Пушкарев Л. Н.* Лубок как источник для изучения менталитета русского трудового народа // Этнографическое обозрение. 1998. № 3. С. 48–55.
- Пушкарев Л. Н.* Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII в. Очерки истории. М., 1982.
- Пушкарева Н. Л.* Женщины Древней Руси. М., 1989.
- Пушкарева Н. Л.* «Не мать велела — сама захотела...»: Интимные переживания и интимная жизнь россиянок в XVIII в. // «А се грехи злые, смерт-

- ные»: Любовь, эротика и сексуальная этика в доиндустриальной России (X — первая половина XIX в.). М., 1999. С. 612–626.
- Пушкарева Н. Л.* Сексуальная этика в частной жизни древних русов и москвитов (X–XVII вв.) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 44–91.
- Пушкарева Н. Л.* Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X — начало XIX в.). М., 1997.
- Пушков В. П.* Факторный анализ «расспросных речей» // Число и мысль. М., 1986. Вып. 9. С. 52–65.
- Пытин А. Н.* Для истории ложных книг. (Трепетник. Дни добрые и злые. Рафли) // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1860–61. Кн. 2. С. 15–27.
- Пытин А. Н.* Для объяснения ложных книг и преданий. Неделя и «Епистолия о неделе» // Летопись занятий Археографической комиссии. 1862–1865. СПб., 1862. Вып. 2. С. 1–13.
- Пытин А. Н.* Для объяснения статьи о ложных книгах // Летопись занятий Археографической комиссии. 1861. СПб., 1862. Вып. 1. С. 1–55.
- Пытин А. Н.* История русской этнографии. Т. 1. Общий обзор изучений народности и этнография великорусская. СПб., 1890.
- Пытин А. Н.* Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, изданные Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Т. 3.
- Пятидесятилетие высочайше утвержденной комиссии по разбору и описанию Архива Святейшего Синода. 1865–1915. Историческая записка. Пг., 1915.
- Рабинович М. Г.* Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988.
- Рабинович М. Г.* Очерки этнографии русского феодального города. Горожане, их общественный и домашний быт. М., 1978.
- Раденкович Л.* Дурной глаз в народных представлениях славян // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 33–35.
- Развитие русского права в XV — первой половине XVII в. М., 1986.
- Раскин Д. И.* Влияние правового положения различных категорий крестьянства России XVIII в. на крестьянское общественное сознание // Социально-политический и культурный облик деревни в его историческом развитии. Тезисы докладов и сообщений XIII сессии Симпозиума по изучению проблем аграрной истории. М., 1980. Т. 2. С. 190–193.
- Раскин Д. И.* Использование законодательных актов в крестьянских челобитных середины XVIII века: материалы к изучению общественного сознания русского крестьянства // История СССР. 1979. № 4. С. 179–192.
- Раскин Д. И.* Некоторые черты психологии народных масс России XVIII в. (по материалам 20–60-х гг.) // Наука и культура России XVIII в. Сб. статей. Л., 1984. С. 225–247.

- Раскин Д. И.* Русские пословицы как отражение развития крестьянской идеологии // Русский фольклор. Л., 1972. Т. 13: Русская народная проза. С. 202–212.
- Рассел Дж. Б.* Дьявол в Средние века. СПб., 2001.
- Рассел Дж. Б.* Колдовство и ведьмы в Средние века. М.; СПб., 2001.
- Рахматуллин М. А.* К вопросу об уровне общественного сознания крестьянства в России // Вопросы аграрной истории центра и северо-запада РСФСР. Смоленск, 1972. С. 158–170.
- Религия и церковь в истории России: Советские историки о православной церкви в России. М., 1975.
- Ретина Л. П.* Выделение сферы частной жизни как историографическая и методологическая проблема // Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени. М., 1996. С. 20–32.
- Реутин М. Ю.* Народная культура Германии: Позднее Средневековье и Возрождение. М., 1996.
- Решетов А. М.* Николай Михайлович Маторин (опыт портрета ученого в контексте времени) // Этнографическое обозрение. 1994. № 3. С. 132–155.
- Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974.
- Рогов А. И.* Народные массы и религиозные движения второй половины XVII в. // Вопросы истории. 1973. № 4. С. 32–43.
- Рождественская М. В.* Святая земля и Иерусалим как воплощение рая // Канун, альманах / Под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4: Антропология религиозности. С. 121–146.
- Рождественский Н. В.* К истории борьбы с церковными беспорядками, отголосками язычества и пороками в русском быту XVII в.: Челобитная нижегородских священников 1636 г. в связи с первоначальной деятельностью Ивана Неронова. М., 1902.
- Розанов Н. П.* История московского епархиального управления со времени учреждения Св. Синода (1721–1821). М., 1869–1871. Ч. 1–3.
- Розанов Н. П.* Об архиве московской духовной консистории. М., 1868.
- Розанов С.* Народные заговоры в церковных требниках (К истории быта и мысли) // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928. С. 30–35.
- Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках. СПб., 1885. Т. 1, 2.
- Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. Л., 1947.
- Ромодановская Е. К.* Западные сборники и оригинальная русская повесть: к вопросу о русификации заимствованных сюжетов в литературе XVII – начала XVIII в. // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 44. С. 164–174.
- Ромодановская Е. К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях (к вопросу о специфике жанра видений) // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 141–156.
- Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге Нового времени. Пути формирования беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994.

- Ромодановская Е. К.* Служба кабаку перед церковным судом XVIII века // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 189–195.
- Румянцева В. С.* Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986.
- Рункевич С. Г.* Архиереи петровской эпохи в их переписке с Петром Великим. СПб., 1906. Вып. 1.
- Русская демократическая сатира XVII в. / Подгот. текстов, статья и комментарий. В. П. Адриановой-Перетц. М., 1977.
- Русская литература на рубеже двух эпох. XVII – начало XVIII в. М., 1971.
- Русская мысль в век Просвещения. М., 1991.
- Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг. М., 1998.
- Русские заговоры Карелии / Сост. Т. С. Курец. Петрозаводск, 2000.
- Русские повести первой трети XVIII века. М.; Л., 1965.
- Русские: семейный и общественный быт. М., 1989.
- Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1996.
- Русское проповедничество: исторический его обзор и взгляд на современное его направление. СПб., 1871.
- Руцинский Л. П.* Религиозный быт русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII веков // ЧОИДР. М., 1871. Июль–сентябрь. Т. 3. Отд. I. С. 1–337.
- Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. 1974. № 1. С. 3–30.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древней Руси. М., 1987.
- Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981.
- Рыбников П. Н.* Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910. Ч. 4.
- Рындзюнский П. Г.* Антицерковное движение в Тамбовском крае в 60-х годах XVIII в. // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Т. 2. С. 154–193.
- Рычаловский Е. Е.* Немецкое подметное письмо 1764 г. в историко-культурном контексте // Немцы в России: Русско-немецкие научные и культурные связи. СПб., 2000. С. 97–103.
- Рябушинский В. П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.; Иерусалим, 1994.
- Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- Самарин А. Д.* Богородица в русском народном православии // Русская мысль. 1918. Март–июнь. С. 1–38.
- Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. М., 1996.
- Самарин Ю. Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники. М., 1844.

- Сапожников Д.* Симбирский волшебник Яров // Русский архив. 1886 (Год 24-й). № 3. С. 382–386.
- Сатирические журналы Н. И. Новикова: «Труть» 1769–1770, «Пустомеля» 1770, «Живописец» 1772–1773, «Кошелек» 1774. [Тексты] / Сост. П. Н. Берков. М.; Л., 1951.
- Сахаров И. П.* Сказания русского народа. СПб., 1885. Т. 1. Кн. 2.
- Сахаров Ф.* Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах губернского г. Владимира. Владимир, 1905. Ч. 1 (1720–1855).
- Сборник «Кириллова книга». М.: Печатный Двор, 1644.
- Сборник о почитании икон. Москва: Печатный Двор, 1642.
- Северный Н. Е.* Преступления против веры и церкви на суде Московского сыского приказа (1730–1763 гг.). Историко-юридический очерк // Тульские епархиальные ведомости. № 22. 15 ноября 1899 г. С. 1011–1026; № 9. 1 мая 1900 г. С. 360–363; № 10. 15 мая 1900 г. С. 389–393; № 11. 1 июня 1900 г. С. 432–436.
- Сегал А.* Правовое и материальное положение врачей на Московской Руси XVII в. (до Петра I) // Врачебное дело. 1929. № 11. С. 705–708.
- Седакова О. А.* Поминальные дни и статья Д. К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных покойников» // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л., 1979. С. 123–130.
- Седерберг Генрих.* Заметки о религии и нравах русского народа, во время пребывания его в России с 1709 по 1718 год. Перевод с шведского А. А. Чумикова // ЧОИДР. М., 1873. Апрель–июнь. Кн. 2. Отд. IV (Материалы иностранные). С. 1–38.
- Седов В. В.* Восточные славяне в VI–XIII вв. М., 1982.
- Седов В. В.* Первый международный симпозиум по славянскому язычеству // Академия наук СССР. Краткие сообщения. М., 1981. Т. 164: Славяно-русская археология. С. 122–125.
- Седов В. В., Чернецов А. В.* Славянское язычество как проблема междисциплинарного изучения // Вестник АН СССР. 1981. № 12. С. 76–81.
- Селецкий А.* Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII ст. // Киевская старина. 1886. Т. 15. Июнь. С. 193–236.
- Семевский В. И.* Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX в. СПб., 1888.
- Семевский М. И.* Тайный сыск Петра I. Смоленск, 2000.
- Семенова Л. Н.* Быт и население Санкт-Петербурга (XVIII век). Л., 1998.
- Семенова Л. Н.* Очерки истории быта и культурной жизни России первой половины XVIII в. Л., 1982.
- Семенова Л. Н.* Рабочие Петербурга в первой половине XVIII в. Л., 1974.
- Серов Д. О.* Из истории кадровой политики Петра I: фискал-еретик Михаил Косой // Проблемы истории местного управления Сибири конца XVI–

- XX веков. Материалы третьей региональной научной конференции 19–20 ноября 1998 г. Новосибирск, 1998. С. 166–175.
- Серов Д. О.* Основатель Санкт-Петербургской типографии цейхдиректор Михаил Аврамов и его записки // Мѣра. 1994. № 1. С. 130–144.
- Серов Д. О.* Строители империи. Очерки государственной и криминальной деятельности сподвижников Петра I. Новосибирск, 1996.
- Сивков К. В.* Тайная экспедиция, ее деятельность и документы // Ученые записки Московского гос. педагогического института им. В. И. Ленина. М., 1945. Т. 35. С. 96–110.
- Сидоров А. С.* Знахарство, колдовство и порча у народов коми. Материалы по психологии колдовства. СПб., 1997.
- Симонов Р. А.* Русская астрологическая книжность (XI – первая четверть XVIII века). М., 1998.
- Симонов Р. А., Турилов А. А., Чернецов А. В.* Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994.
- Синявский А.* Иван-Дурак. Очерк русской народной веры. М., 2002.
- Синицына Н. В.* Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998.
- Сиповский В. В.* Из истории русского романа и повести (Материалы по библиографии, истории и теории русского романа). СПб., 1903.
- Сиповский В. В.* Из истории самосознания русского общества XVIII в. СПб., 1913.
- Сиповский В. В.* Русские повести XVII–XVIII вв. СПб., 1905.
- Скворцов Г. А.* Патриарх Адриан. Его жизнь и труды в связи с состоянием русской церкви в последнее десятилетие XVII в. Казань, 1913.
- Скворцов Н. А.,* протоиерей. Архив Московской Св. Синода конторы. Материалы по Москве и Московской епархии за XVIII век. Вып. 1 // ЧОИДР. М., 1911. Кн. 4 (239). Отд. I. С. 1–263.
- Скритиль М. О.* Повесть о Савве Грудцыне // ТОДРЛ. Л., 1935–1936. Т. 2–3.
- Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 2002.
- Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под общей ред. Н. И. Толстого. М., 1995, 1999. Т. 1, 2.
- Смагина С.* Навязчивые идеи XVIII века // Новый журнал. 1998. № 1. С. 145–154.
- Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды. Опыт исследования из истории церковного просвещения и церковной жизни конца XVII – начала XVIII веков. СПб., 1899.
- Смилянская Е. Б.* Дворянское гнездо середины XVIII века (Тимофей Текутьев и его «Инструкция о домашних порядках»). М., 1998.
- Смилянская Е. Б.* Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» //

- Христианство и церковь в истории России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 254–260.
- Смилянская Е. Б.* Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР. М., 1982. Вып. 12. С. 34–52.
- Смилянская Е. Б.* Заговоры из рукописных материалов XVIII века (статья и публикация) // Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Частушки. М., 1996. С. 362–370; 599–602 (комментарии).
- Смилянская Е. Б.* Инок-вольнодумец Павел Жидовин: судьба и воззрения // Духовная культура: История и тенденции развития. Тезисы докладов научной конференции. Сыктывкар, 1–5 июня 1992 г. Сыктывкар, 1992. С. 121–122.
- Смилянская Е. Б.* «Искра истинного благочестия». Религиозные воззрения старообрядцев Верхотамья // Родина. 1995. № 2. С. 10–13.
- Смилянская Е. Б.* К вопросу о народной смеховой культуре XVIII в. (следственное дело о Службе кабаку в комплексе документов о богохульстве и кощунстве) // ТОДРЛ. СПб., 1992. Т. 45. С. 435–438.
- Смилянская Е. Б.* К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник РГНФ. 2000. № 3. С. 105–113.
- Смилянская Е.* Камергер и колдун: «Беспутное обманство» царедворца-чародея // Родина. 2001. № 7. С. 38–41.
- Смилянская Е.* Колдовство у трона // Родина. 2001. № 6. С. 45–49.
- Смилянская Е. Б.* «Любовь твоя раны мне великие дает...» (Чувства и страсти по следственным материалам XVIII в.) // Мифология и повседневность. Гендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 26–45.
- Смилянская Е. Б.* Магические верования: проблемы и задачи сравнительно-исторического анализа // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2002. № 1. С. 5–14.
- Смилянская Е. Б.* Материалы сыскных дел первой половины XVIII в. по обвинению вологжан в кощунстве и волшебстве (к изучению народного сознания) // Археография и источниковедение истории Европейского Севера РСФСР. Тезисы выступлений на республиканской научной конференции. Вологда, 2–5 июня 1989 г. Вологда, 1989. Т. 2. С. 106–108.
- Смилянская Е. Б.* Народные магические представления и социально-политическое поведение (по судебным-следственным материалам первой половины XVIII в.) // Взаимосвязи города и деревни в их историческом развитии. XXII сессия Всесоюзного аграрного симпозиума. Тезисы докладов и сообщений. М., 1989. С. 158–160.
- Смилянская Е. Б.* «Нужнейшие статьи на всяку потребу»; «Собрание нужнейших статей на всяку потребу» («Суеверная книжица» из Библиотеки Казанского университета); Собрание нужнейших статей на всяку потребу и как о чем, и тья в всеи каюе по ряду стоят (публикация) // Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв. М., 2002. С. 297–364.

- Смилянская Е. Б.* Осмысление Библии в русском религиозном вольнодумстве первой половины XVIII века // *Biblia a kultura Europy*. Łódź, 1992. Т. 1. С. 216–224, 259.
- Смилянская Е. Б.* Poleмические сочинения первой четверти XVIII в. в свете постреформационных движений петровского времени // *Из истории общественной мысли и культуры народов СССР*. М., 1987. С. 45–63.
- Смилянская Е. Б.* Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII в. (по материалам следственных дел) // *Одиссей. Человек в истории*. 1999. М., 1999. С. 123–138, 357.
- Смилянская Е. Б.* Скандал в благородном семействе Салтыковых (пагубные страсти и «суеверия» в середине XVIII в.) // *Россия в XVIII столетии*. М., 2002. Вып. 1. С. 74–96.
- Смилянская Е. Б.* Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII в. в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. Praha, 1996. № 1. С. 3–20.
- Смилянская Е. Б.* Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания: Из опыта изучения «духовных дел» первой половины XVIII в. // *Исследования по истории книжности и традиционной народной культуры Севера*. Сыктывкар, 1997. С. 168–175.
- Смилянская Е. Б.* «Суеверие» и рационализм властей и подданных в России XVIII века // *Европейское просвещение и развитие цивилизации в России*. Саратов, 2001. С. 219–224.
- Смилянская Е. Б.* «Суеверная» книжица первой половины XVIII в. (исследование); Краткое сказание внутренних и внешних частей и составов человеческих, откуда происходят нравы их и знамения, бывающая от них // *Живая старина*. 1994. № 2. С. 33–34 (исследование); 35–36 (публикация).
- Смилянская Е. Б.* «Суеверные письма»: «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в.; Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века (публикация). Указатель заговоров, гаданий, апокрифов // *Отреченное чтение в России XVII–XVIII вв.* М., 2002. С. 75–174.
- Смилянская Е. Б.* Тема богоотступничества в русской традиции первой половины XVIII в. и «История о пане Твердовском» // *Slavia Orientalis*. 1992. Т. 41. С. 63–71.
- Смилянская Е. Б.* Уголовный розыск по делу о любви // *Наука и религия*. 1987. № 3. С. 24–25.
- Смилянская Е. Б.* Университетские фрагменты «Истории о пане Твердовском» (к изучению «фаустовской темы» в русской литературе первой половины XVIII в.) // *Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета*. М., 1993. С. 188–203.
- Смилянская И. М.* Сценарии политической жизни Сирии и Египта XVIII в. // *Политическая интрига на Востоке*. М., 2000. С. 246–287.

- Смирнов С.* Бабы богомерзкие // Сборник статей, посвященных В. О. Ключевскому. М., 1909.
- Смирнов С.* Древнерусский духовник. Исследования по истории церковного быта. М., 1914.
- Смирнов С. К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855.
- Смирнов Ю. И.* Передача, исполнение и запоминание заговоров на Русском Севере // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 53–55.
- Снегирев В.* Московские слободы. Очерки по истории московского посада XIV–XVIII вв. М., 1956.
- Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1990.
- Снегирева Э. А.* Антиклерикальные и антирелигиозные мотивы в русской сказке // Атеистические традиции русского народа. Л., 1982. С. 95–110.
- Соболев А. Н.*, священник. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). Сергиев Посад, 1913.
- Соболева Л. С.* Рукописные заговоры в собраниях Екатеринбурга // Религия и церковь в Сибири: Сб. научных статей и документальных материалов. Тюмень, 1992. Вып. 3. С. 5–38.
- Соболева Л. С.* Рукописный лечебник XVIII в. строгановского крестьянина Василия Демидова // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 75–83.
- Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903.
- Соколов Б. М.* «Баба Яга деревяна нога едет с каркарладилом драться». Слово в лубке как символ «письменной культуры» // Живая старина. 1995. № 3 (7). С. 52–55.
- Соколов И.* Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. М., 1880.
- Соколов М. В.* Очерки истории психологических воззрений России в XI–XVIII веках. М., 1963.
- Соколов М. Е.* Старорусские солнечные боги и богини. Историко-этнографическое исследование. Симбирск, 1887.
- Соколов М. И.* Летучий огненный змей // Живая старина. 1895. Вып. 3/4. С. 493–494.
- Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX – начало XX в. М., 1979.
- Соколова В. К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 11–24.

- Соколова В. К.* Масленица (ее состав, развитие и специфика) // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 48–70.
- Соколовская М. Л.* Складывание института «учительства» в Выго-Лексинском общежительстве (об «исполнении келейного правила» скитскими старостами) // Мир старообрядчества. М.; СПб., 1992. Вып. 1: Личность. Книга. Традиция. С. 28–45.
- Соловьев О. Ф.* Русское масонство 1730–1917. М., 1993.
- Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. М., 1988–1995. Кн. 1–15 (Т. 1–29).
- Спекторский Е. В.* Происхождение протестантского рационализма. Варшава, 1914.
- Спекторский Е. В.* Протестантство и рационализм в XVI и XVII столетиях // Варшавские университетские известия. Варшава, 1914. № 3. С. 1–107.
- Сперанский М. Н.* Из истории отреченных книг. 1. Гадания по Псалтири. СПб., 1899 (ОЛДП. Памятники древней письменности. Т. 129).
- Сперанский М. Н.* Из истории отреченных книг. 4. Аристотелевы врата, или Тайная Тайных. Текст и комментарии для объяснения. СПб., 1908 (ОЛДП. Памятники древней письменности и искусства. Т. 171).
- Сперанский М. Н.* Рукописные сборники XVIII века: Материалы для истории русской литературы XVIII в. М., 1963.
- Старостина Т. В.* Об опале А. С. Матвеева в связи с сыскным делом 1676–1677 гг. о хранении заговорных писем // Ученые записки Карело-финского университета. Петрозаводск, 1947. Т. 2. Вып. 1: Исторические и филологические науки. С. 44–89.
- Стафеева О. С.* Народная обрядовая символика и мифологические представления в поэтике «Службы кабаку» // ТОДРЛ. СПб., 1996. Т. 49. С. 133–140.
- Стерлигова И. А.* О значении драгоценного убора в почитании святых икон // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 123–132.
- Стефан Яворский.* Знамения пришествия антихристового и кончины века, от писаний божественных явленна. М., 1703.
- Стефан Яворский.* Камень веры. М., 1728.
- Стефан Яворский.* Проповеди. М., 1802–1805. Т. 1–3.
- Стефанович Д.* О Стоглаве: Его происхождение, редакция и состав. К истории памятников древнерусского церковного права. СПб., 1909.
- Страхова О. Б.* Фрагменты заговоров и молитв в травниках // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. С. 40–42.
- Строев А. Ф.* «Те, кто поправляет форуну». Авантюристы Просвещения. М., 1998.

- Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви. СПб., 1877.
- Сумароков А. П.* Стихотворения духовные. СПб., 1773–1774. Т. 1–3.
- Сумцов Н. Ф.* Заговоры (библиографический указатель). Харьков, 1892.
- Сумцов Н. Ф.* Колдуны, ведьмы и упыри (библиографический указатель). Харьков, 1891.
- Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина. 1889. № 7–12; 1890. № 1, 2.
- Сумцов Н. Ф.* Личные обереги от сглаза. Харьков, 1896.
- Сумцов Н. Ф.* О свадебном обряде, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Сумцов Н. Ф.* О том, какие сельские поверья и обычаи в особенности вредны. 2-е изд. Харьков, 1901.
- Сумцов Н. Ф.* Очерк истории колдовства в Западной Европе. Отрывок из студенческого сочинения «Очерк истории христианской демонологии». Харьков, 1878.
- Сусальников Михаил* (протоиерей). Слово, говоренное в Большом Успенском соборе в новый 1774 год. М., 1774.
- Тарабукина А. В.* Святые места в картине мира современных «церковных людей» // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 28–30.
- Тарабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Канун, альманах. Под общей ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998. Вып. 4: Антропология религиозности. С. 397–454.
- Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.
- Тарасов О. Ю.* Эмблематическое слово в иконе // Книга в пространстве культуры. Тезисы научной конференции. М., 1995. С. 65–67.
- Тельберг Р. Г.* Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII века. М., 1912.
- Тенишев В. Н.* Программа этнографических сведений о крестьянах центральной России. Изд. 2-е, испр. и дополн. Смоленск, 1898.
- Терновский Ф. А.* Император Петр I в его отношениях к католицизму и протестантизму. Киев, 1863.
- Терновский Ф. А.* Местоблюститель патриаршего престола, митрополит рязанский Стефан Яворский и Дмитрий Тверитинов (отрывок из жизнеописания Стефана) // Прибавления к творениям Св. Отцев. М., 1862. Т. 21. Кн. 3. С. 447–482.
- Терновский Ф. А.* Московские еретики в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. Апрель, май, июнь. № 4. С. 305–347; № 5. С. 58–74; № 6. С. 111–135; № 7. С. 323–338.
- Терновский Ф. А.* Очерки из истории русской иерархии в XVIII веке. Стефан Яворский // Древняя и новая Россия. 1879. Т. 2. № 8. С. 305–320.

- Терновский Ф. А.* Рожнец духовный и Камень веры. Два полемические сочинения против еретиков в царствование Петра I // Православное обозрение. 1863. № 11. С. 198–218; № 12. С. 267–285.
- Терновский Ф. А.* Следственное дело о московских еретиках в царствование Петра I и полемические сочинения против них. [Б. м.], 1863.
- Титлинов Б. В.* Гавриил Петров, митрополит новгородский и санктпетербургский. Пг., 1916.
- Титлинов Б. В.* Правительство Анны Иоанновны в его отношении к делам православной церкви. Вильна, 1905.
- Титов А. А.* Дела XVIII в. I. Кликуши в старой Москве. II. Любовный заговор. III. Сатирик в рясе // Русский архив. 1902. № 11. С. 402–409.
- Тихонова Л. В.* К вопросу о синкретических представлениях западносибирских крестьян пореформенного периода // Очерки социально-экономической и культурной жизни Сибири. Новосибирск, 1972. Ч. 2. С. 69–81.
- Тихонравов Н. С.* Московские вольнодумцы начала XVIII в. и Стефан Яворский // *Тихонравов Н. С.* Сочинения. М., 1898. Т. 2. С. 156–304.
- Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы, собраны и изд. Н. С. Тихонравовым. СПб., 1863. Т. 1–2.
- Тогоева О. И.* Брошенная любовница, старая сводня, секретарь суда и его уголовный регистр // Казус 2000. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2000. С. 237–263.
- Токарев Н.* Дело о еретичестве Стефана Прибыловича (1717–1718) // ЧОИДР. М., 1888. Кн. 1. Ч. 1. С. 1–16.
- Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX вв. М.; Л., 1957.
- Токарев С. А.* Сущность и происхождение магии // *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990. С. 404–506.
- Толстая С. М.* К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале: Балканские чтения I. М., 1992. С. 33–45.
- Толстая С. М.* Символические заместители человека в народной магии // Судьбы традиционной культуры. Сборник статей и материалов памяти Ларисы Ивлевой. СПб., 1998. С. 72–77.
- Толстой Н. И.* Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 145–160.
- Толстой Н. И.* Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.
- Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. Генезис, архаика, традиции. М., 1978. С. 95–130.
- Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.

- Толстые Н. И. и С. М.* О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.
- Толстые Н. И. и С. М.* О целесообразности применения некоторых лингвистических понятий к описанию славянской духовной культуры // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 51–54.
- Топорков А. Л.* Любовный заговор в былинне // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 15–16.
- Топорков А. Л.* Заговорно-заклинательная поэзия в рукописной традиции XVII–XVIII вв. (монография, в печати).
- Топорков А. Л.* Материалы по славянскому язычеству (культ матери-сырой земли в дер. Присно) // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 222–233.
- Топорков А. Л.* Олонецкий сборник заговоров XVII века в контексте народной культуры Русского Севера // Народные культуры Русского Севера. Фольклорный этитет этноса. Архангельск, 2002. С. 101–107.
- Топорков А. Л.* Русские любовные заговоры XIX в. // Эрос и порнография в русской культуре. М., 1999. С. 54–71.
- Топорков А. Л.* Теория мифа в русской филологической науке XIX в. М., 1997.
- Топоров В. Н.* Боги древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 145–160.
- Топоров В. Н.* К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул // Труды по знаковым системам. Тарту, 1969. Т. 4. С. 9–43.
- Топоров В. Н.* Московские люди XVII века (к злобе дня) // *Philologia slavica*. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М., 1993. С. 191–219.
- Топоров В. Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архангелский ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1986. С. 7–60.
- Топоров В. Н.* Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы) // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 3–103.
- Топоров В. Н.* Предистория литературы у славян: опыт реконструкции (Введение к курсу истории славянских литератур). М., 1998.
- Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (По записям 1963–1999 гг.). СПб., 2001.
- Требник. М., 1720.
- Требник. М., 1792.
- Требник мирский. М., 1639.
- Трегубов С.* Религиозный быт русских и состояние духовенства в XVIII в. по мемуарам иностранцев. Киев, 1884.
- Троицкий С. М.* Русский абсолютизм и дворянство в XVIII в. Формирование бюрократии. М., 1974.

- Труворов А.* Волхвы и ворожеи на Руси в конце XVII в. // Исторический вестник. 1889. № 6 (Июнь). С. 701–715.
- Трунов А. И.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной // Записки имп. Русского географического общества по отд. этнографии. СПб., 1869. Т. 2. С. 1–48.
- Тульцева Л. А.* Божий мир православного крестьянина // Менталитет и аграрное развитие России (XIX–XX вв.). Материалы международной конференции. Москва, 14–15 июня 1994 г. М., 1996. С. 293–305.
- Тульцева Л. А.* Религиозные верования и обряды русских крестьян на рубеже XIX и XX веков (по материалам среднерусской полосы) // Советская этнография. 1978. № 3. С. 31–46.
- Турилов А. А.* Библейские книги в народной культуре восточных славян (К истории Псалтыри как гадательной и магической книги) // Jews and Slaves. Vol. 2: The Bible in a Thousand Years of Russian Literature. Jerusalem, 1994. С. 77–86.
- Турилов А. А.* Камень для вызывания дождя и ветра. Руководство по метеорологической магии в старобелорусской записи XVI в. // Живая старина. 2000. № 3. С. 16–18.
- Турилов А. А.* Народные поверья в русских лечебниках // Живая старина. 1998. № 3. С. 33–36.
- Турилов А. А., Чернецов А. В.* Ангел Пострелил и зверь Любимец (Сибирский сборник заговоров первой трети XVIII века) // Живая старина. 1994. № 1. С. 26–28.
- Турилов А. А., Чернецов А. В.* К изучению «отреченных книг» // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 111–140.
- Турилов А. А., Чернецов А. В.* О письменных источниках изучения восточнославянских народных верований и обрядов // Советская этнография. 1986. № 1. С. 95–103.
- Турилов А. А., Чернецов А. В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 260–344.
- Туюнен С. В.* Из истории изучения русских заговоров (К постановке вопроса) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1993. С. 85–95.
- Усенко О. Г.* Психология социального протеста в России XVII–XVIII веков. Тверь, 1994–1997. Ч. 1–3.
- Успенский Б. А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // Успенский Б. А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 460–476.
- Успенский Б. А.* Культ Николы на Руси в историко-культурном освещении (Специфика восприятия и трансформация исходного образа) // Труды по знаковым системам. (Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 463). Тарту, 1978. X. Семиотика культуры. С. 86–140.
- Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии // Анти-мир русской культуры. Язык. Фольклор. Литература. М., 1996. С. 9–107.

- Успенский Б. А. Семиотика искусства. М., 1995.
- Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николы Мирликийского). М., 1982.
- Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
- Успенский Д. Народные верования в церковной живописи // Этнографическое обозрение. 1906. Кн. 68/69. № 1/2. С. 73–87.
- Успенский М. И. Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография. Сб. статей. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 168–173.
- Успенский Н., диакон. Грехи суеверия русского народа. СПб., 1892.
- Фадеева Л. В. Богородица в русских заговорах (Роль христианских источников в формировании образа): Дис. ... канд. филол. наук. М., 2000.
- Федотов Г. П. Русская религиозность. Ч. 1. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // Федотов Г. П. Собр. соч.: В 12-ти т. М., 2001. Т. 10.
- Федотов Г. П. Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М., 1991.
- Федотова М. А. О расспросных речах старообрядцев. По материалам первой половины XVIII в. фонда Канцелярии Синода // Revue des Études slaves. Paris, 1997. Vol. 69. № 1/2. P. 45–59.
- Феофан Прокопович. Первое учение отроком. М., 1790.
- Феофан Прокопович. Рассуждение о безбожии. М., 1774.
- Феофан Прокопович. Рассуждение о книзе Соломоновой, нарицаемой Песни Песней. М., 1774.
- Феофан Прокопович. Рассуждение о нетлении мощей святых угодников Божих, в Киевских пещерах нетленно почивающих. Киев, 1852.
- Феофан Прокопович. Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. СПб., 1760–1774. Т. 1–4.
- Феофан Прокопович. Сочинения / Под ред. И. П. Еремина. М.; Л., 1961.
- Филарет Гумилевский. Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. Кн. 1–2.
- Филд Д. История менталитета в зарубежной исторической литературе // Менталитет и аграрное развитие России (19–20 вв.). М., 1996. С. 7–21.
- Филиппов А. Н. О наказании по законодательству Петра Великого в связи с реформой. М., 1891.
- Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
- Финченко О. С. «Служба кабаку» и традиции учительной литературы (к постановке проблемы) // Источники по истории народной культуры Севера. Межвузовский сборник. Сыктывкар, 1991. С. 42–47.
- Фирсов Б. М. Теоретические взгляды В. Н. Тенишева // Советская этнография, 1988. № 3. С. 15–27.

- Фишман О. М.* Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 190–205.
- Фишман О. М.* Социокультурный статус и ритуальное поведение «знающих» в Тихвинском крае (из полевых наблюдений) // Живая старина. 1994. № 4. С. 24–25.
- Флоренский П.* Магичность слова // *Флоренский П.* У водоразделов мысли. М., 1990. С. 252–273.
- Флоренский П.* О суеверии и чуде // *Флоренский П.* Сочинения: В 4-х т. М., 1994. Т. 1. С. 44–69.
- Флоринский В. М.* Русские простонародные травники и лечебники. Собрание медицинских рукописей XVI и XVII столетия. Казань, 1879.
- Флоровский Георгий*, протоиерей. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (репринт. изд.: Paris, YMCA-press, 1983).
- Флоря Б. Н.* Исповедные формулы о взаимоотношениях церкви и государства в России XVI–XVII вв. // Одиссей, 1992. Историк и время. М., 1994. С. 204–214.
- Фонвизин Д. И.* Опыт Российского сословника // Избранные произведения русских мыслителей второй половины 18 века. М., 1952. Т. 2. С. 234–247.
- Фонвизин Д. И.* Собр. соч.: В 2-х т. М.; Л., 1959.
- Фрэзер Дж. Д.* Золотая ветвь. Исследование магии и религии. 2-е изд. М., 1986.
- Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999.
- Харитонова В. И.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: Проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований. М., 1999.
- Харузин М. Н.* Программа для собирания сведений об юридических обычаях. М., 1889.
- Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России / Под ред. Н. Н. Харузина. М., 1889. С. 122–149.
- Харузин Н. Н.* К вопросу о борьбе московского правительства с народными языческими обрядами и суевериями в половине XVII в. // Этнографическое обозрение. 1897. № 1. С. 143–151.
- [*Харузин Н. Н.*] К вопросу о религиозных воззрениях крестьян Калужской губ. // Этнографическое обозрение. 1892. Кн. XIII–XIV. С. 210–215.
- Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 1988.
- Хейзинга Й.* Homo ludens. М., 1992.
- Христианство и Русь. М., 1988.
- Хромов О. Р.* «Безликие злодеи» и «чертяки» русского лубка // Живая старина. 1997. № 4. С. 10–12.

- Цапина О. А.* Из истории общественно-политической мысли России эпохи Просвещения: протоиерей П. А. Алексеев (1727–1801). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998.
- Цапина О. А.* К истории изучения древностей Московского Кремля во второй половине XVIII в. // Литература и история (Исторический процесс в творческом сознании русских писателей и мыслителей XVIII–XX вв.). СПб., 2001. С. 9–31.
- Цапина О. А.* Православное Просвещение — оксюморон или историческая реальность? // Европейское Просвещение и развитие цивилизации России. Саратов, 2001. С. 243–245.
- Царевский А. А.* Православное русское духовенство по мыслям и идеалам И. Т. Посошкова (Анализ открытых VII–IX глав «Завещания Отеческого»). Казань, 1898.
- Цветаев Д.* Дело Тверитинова // Православное обозрение. 1883. № 8. С. 701–708.
- Цветаев Д.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI–XVII вв. М., 1886.
- Цветаев Д.* Литературная борьба с протестантством в московском государстве. М., 1887.
- Цветаев Д. В.* Медики в Московской России и первый русский доктор. Варшава, 1896.
- Цветаев Д.* Об отношении протестантов к православной церкви в России. М., 1886.
- Цветаев Д.* Памятники к истории протестантизма в России. М., 1888. Т. 1, 2.
- Цветаев Д.* Протестантизм и протестанты в России до эпохи преобразований. Историческое исследование. М., 1890.
- Цеханская К. В.* Икона в жизни русского народа. М., 1998.
- Чагин Г. Н.* Окружающий мир в традиционном мировоззрении русских крестьян Среднего Урала. Пермь, 1998.
- Черепнин Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2. С. 86–109.
- Черепанова О. А.* Мифологическая лексика Русского Севера. Л., 1983.
- Черная Л. А.* Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999.
- Черная Л. А.* Русские книжные предисловия конца XVII — начала XVIII в. (защита «мирских» книг и «гражданских» наук) // Тематика и стилистика предисловий и послесловий. М., 1981. С. 254–271.
- Черная Л. А.* Становление нового человека // Русский и западноевропейский классицизм. Проза. М., 1982. С. 101–115.
- Черная Л. А.* Феномен книги в русской культуре «переходного периода» от Средневековья к Новому времени // Книга в пространстве культуры. Тезисы научной конференции. М., 1995. С. 95–99.

- Чернецов А. В.* Двоеверие: мираж или реальность? // Живая старина. 1994. № 4. С. 16–19.
- Чернецов А. В.* Книга английского слависта о русской магии // Живая старина. 2001. № 3. С. 55–56.
- Черникова Т. В.* Государево слово и дело во времена Анны Иоанновны // История СССР. 1989. № 5. С. 155–163.
- Чернов И. О.* О структуре русских любовных заговоров // Труды по знаковым системам. (Ученые записки Тартуского гос. университета. Вып. 181). Тарту, 1966. Т. 2. С. 159–172.
- Черняк Е. В.* Демонология и охота на ведьм в XVI–XVII веках // Вопросы истории. 1979. № 10. С. 98–127.
- Чистов К. В.* Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л, 1986.
- Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967.
- Чистович И. А.* Неизданные проповеди Стефана Яворского // Христианское чтение. СПб., 1867. Ч. 2. С. 99–149.
- Чистович И. А.* Новгородский митрополит Иов. Жизнь его и переписка с разными лицами // Странник. 1861. Т. 1. С. 35–145.
- Чистович И. А.* Решиловское дело. Феофан Прокопович и Феофилакт Лопатинский. Материалы для истории первой половины XVIII столетия. СПб., 1861.
- Чистович И. А.* Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.
- Чичеров В. И.* Вопросы теории и истории народного творчества. М., 1959.
- Чичеров В. И.* Зимний период русского земледельческого календаря XVI–XIX веков (очерки по истории народных верований). М., 1957.
- Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872.
- Чувьоров А. А.* Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев Средней и Верхней Печоры // Мифология и повседневность. СПб., 1998. С. 158–166.
- Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996.
- Чулков М. Д.* Абевега русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шеманства и проч. М., 1786.
- Чулков М. Д.* Словарь русских суеверий. СПб., 1782.
- Шарко Е.* Из области суеверий малоруссов Черниговской губ. (народная медицина и представления о загробной жизни) // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. С. 168–175.
- Шаиков А. Т.* Брань, борода и немецкое платье (по материалам урало-сибирских «видений» XVII–XVIII вв.) // Ежегодник НИИ РК УрГУ. 1995–1996. Екатеринбург, 1997. С. 28–39.

- Шайков А. Т. Якутское дело XVII в. о колдуне Иване Жеглове // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 83–88.
- Шверхофф Г. От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // Одиссей. Человек в истории, 1996. М., 1996. С. 306–330.
- Шевченко С. Повесть о бесе Зеревфере, изданная в 1626 году Киево-Печерской Лаврой (из семинария академика В. Н. Перетца) // Русский филологический вестник. 1915. Т. 73. С. 325–332.
- Шейнман М. М. Вера в дьявола в истории религии. М., 1977.
- Шелестов Д. К. Свободомыслие в учении Феодосия Косого // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1954. Т. 2. С. 194–217.
- Шестаков С. П. К литературе Трепетников // Изв. ОАИЭ. Казань, 1909. Т. 25. Вып. 5. С. 49–90.
- Шиндин С. Г. Пространственная организация русского заговорного универсума: образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 108–127.
- Шляпкин И. А. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651–1709 гг.). СПб., 1891.
- Шорохов Л. П. К вопросу о применении Воинских артикулов Петра I в общих (гражданских судах) // Актуальные вопросы правоведения в общественном государстве. Томск, 1979. С. 88–92.
- Штранге М. М. Демократическая интеллигенция России в XVIII в. М., 1965.
- Щапов А. П. Сочинения: В 3-х т. СПб., 1906. Т. 1.
- Щеголев Н. Дешевый подарок суеверам, состоящий из рассуждения о домо-вом и укора на предрассудки. Владимир, 1799.
- Щепанская Т. Б. Власть прищельца. Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX – начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 72–101.
- Щепанская Т. Б. «Знание» пастуха в связи с его статусом (севернорусская традиция XIX – начала XX в.) // Русский Север. Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986. С. 165–171.
- Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.
- Щепанская Т. Б. Культура дороги на Русском Севере. Странник // Русский Север. Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126.
- Щепанская Т. Б. Магия в межэтнических контактах // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М., 1986. С. 137–143.
- Щепанская Т. Б. Неземледелец в земледельческой деревне: Обрядовое поведение (Севернорусская зона, XIX – начало XX в.) // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX – начала XX в. СПб., 1990. Вып. 1. С. 5–81.

- Щепкина Е. С.* Старинные помещики на службе и дома. СПб., 1890.
- Щербатов М. М.* О повреждении нравов в России. СПб., 1906.
- Щербатов М. М.* История Российская с древнейших времен. СПб., 1770. Т. 1.
- Эйдельман Н. Я.* Грань веков: Политическая борьба в России. Конец XVIII — начало XIX столетия. М., 1982.
- Юдин А. В.* Ономастика русских заговоров: Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.
- Юдин А. В.* Русская традиционная народная духовность. Пособие для учащихся X–XI классов. М., 1994.
- Юрганов А. Л.* Из истории табуированной лексики // *Одиссей. Человек в истории*, 2000. М., 2000. С. 194–206.
- Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- Юхт А. И.* Государственная деятельность В. Н. Татищева в 20-х — начале 30-х годов XVIII в. М., 1985.
- Яворский Ю. А.* Заговоры и апокрифические молитвы по карпато-русским рукописям XVIII-го и нач. XIX-го // *Русский филологический вестник*. 1915. Т. 73. С. 193–233.
- Якушкин Е. И.* Заметки о влиянии религиозных верований и предрассудков на народные юридические верования и понятия // *Этнографическое обозрение*. 1891. № 2. С. 1–19.
- Якушкин Е. И.* Молитвы и заговоры в Пошехонском уезде // *Труды Ярославского губ. статистического комитета*. Ярославль, 1869. Т. 5. С. 157–182.
- [*Ястребицкая А. Л.*] Историк-медиевист — Лев Платонович Карсавин: Аналитический обзор. М., 1991.
- Яцимирский А. И.* К истории ложных молитв в южнославянской письменности // *Изв. ОРЯС*. 1913. Т. 18. Кн. 3. С. 1–102; Кн. 4. С. 16–126.
- Abraham L.* A Dictionary of Alchemical Imaginary. Cambridge, 1998.
- Baroja J. C.* Witchcraft and Catholic Theology // *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries*. Oxford, 1990. P. 19–44.
- Baronowski B.* Procesy czarownic w Polsce w XVII i XVIII wieku. Łódź, 1952.
- Barry J.* Keith Thomas and the Problem of Witchcraft // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 1–48.
- Bastrow A. L.* Witchcrase: A New History of the European Witch Hunt. Pandora, 1994.
- Bayer V.* Ugovor s davlom. Procesi protiv carobnjaka u Europi a napose u Hrvatskoj. Zagreb, 1969.
- Bercé Y.-M.* Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI au XVIII siècle. Essai. Paris, 1976.
- Berriot F.* Spiritualité, heterodoxies et imaginaires. Etudes sur le Moyen Âge et la Renaissance. St. Etienne, 1994.

- Blane A.* Protestant Sects in Late Imperial Russia // *The Religious World of Russian Culture*. Mouton, 1975. T. 2. P. 267–304.
- Blécourt W. D.* On the Continuation of Witchcraft // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 335–352.
- Blum J.* Lord and Peasant in Russia from 9 to 19 centuries. Princeton, 1961.
- Bolshakoff S.* Russian Mystics. Kalamazoo; London, 1977.
- Bolshakoff S.* Russian Nonconformity. Philadelphia, 1950.
- Bossy J.* Christianity in the West 1400–1700. Oxford, 1985.
- Bostridge I.* Witchcraft Repealed // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 309–334.
- Boutry Ph.* Les mutations des croyances // *Histoire de la France religieuse*. Paris, 1991. T. 3: Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII–XIX siècles). P. 465–510.
- Briggs R.* «Many reasons why»: Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation // *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*. Cambridge, 1996. P. 49–63.
- Briggs R.* Witchcraft and Popular Mentality in Lorraine, 1580–1630 // *Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies*. New York & London, 1992. Vol. 5. P. 1–15.
- Briggs R.* Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft. London, 1996.
- Brooks J.* When Russia Learned to Read. Literacy and Popular Literature, 1861–1917. Princeton, 1985.
- Bruess G. L.* Religion, Identity and Empire: A Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great. Boulder, 1997.
- Bullough V. L., Bullough B.* Crossdressing: Sex and Gender. Philadelphia, 1995.
- Burke P.* Popular Culture in Early Modern Europe. London, 1976.
- Bushkovitch P.* Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York; Oxford, 1992.
- Bylina S.* Magie, sorcellerie et culture populaire en Pologne aux XV et XVIe siècles // *Acta Ethnographica Hungarica*. 1991–1992. Vol. 37. P. 173–190.
- Bynum C. W.* Wonder // *The American Historical Review*. 1997. Vol. 102. P. 1–26.
- Cabantous A.* Histoire du blasphème en Occident. Fin XVI – milieu XIX siècle. Paris, 1998.
- Chaunu P.* Sur la fin des sorciers au XVIIe siècle // *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*. 24e année. 1969. № 4. P. 895–911.
- Cierniak U.* Literacki wymiar kultury religijnej staroobrzędowców. Częstochowa, 1996.
- Cierniak U.* Добродетель в литературе старообрядцев (XVII–XVIII век) // *Slavonica*. 2001. Vol. 7. № 2. С. 62–74.

- Clark S.* Protestant Demonology: Sin, Superstition and Society (c.1520 – c.1630) // *Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries.* Oxford, 1990. P. 45–82.
- Clark S.* Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997.
- Clay Eugene J.* God's People in the Early Eighteenth Century. The Uglich Affair of 1717 // *Cahiers du Monde russe et soviétique.* Janvier–Mars 1985. Vol. XXVI (1). P. 69–124.
- Conte F.* Un rituel archaïque de la Russie paysanne: *l'opaxivanie* // *Slovo.* 1996. № 17 (Melanges offerts a F. de Labriolle). P. 209–218.
- Conte F.* L'héritage païen de la Russie. Le paysan et son univers symbolique. Paris, 1997.
- Conybeae F. C.* Russian Dissenters // *Harvard Theological Studies.* New York, 1962. Vol. 10. P. 239–249.
- Copleston F. C.* Russian Religious Philosophy: Selected aspects. Cambridge; Kent, 1988.
- Cracraft J.* The Church Reform of Peter the Great. Stanford, 1971.
- Cracraft J.* Opposition to Peter the Great // *Imperial Russia 1700–1917. State, Society, Opposition. Essays in Honour of Marc Raeff* / Ed. by Ezra Mendelsohn and Marshall S. Shatz. DeKalb, 1988. P. 22–36.
- Crummey R. O.* Old Belief as a Popular Religion: New Approaches // *Slavic Review.* Vol. 52. № 4 (Winter 1993). P. 700–711.
- Crummey R. O.* The Old Believers & the World of Antichrist. The Vyg Community & the Russian State, 1694–1855. Madison, 1970.
- Crummey R. O.* The Spirituality of the Vyg Fathers // *Church, Nation and State in Russia and Ukraine* / Ed. by Geoffrey A. Hosking. London, 1991. P. 23–37.
- Davis N. Z.* Fiction in the Archives: Pardon Tales and Their Tellers in Sixteenth-Century France. Stanford, 1987.
- Davis N. Z.* From «Popular Religion» to Religious Cultures // *Reformation Europe: A Guide to Research* / Ed. Steven Ozment. St. Louis, 1982. P. 321–341.
- Davis N. Z.* Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion // *The Pursuit of Holiness in Late Medieval and Renaissance Religion* / Ed. by Ch. Trinkaus, H. A. Oberman. Leiden, 1974. P. 307–336.
- Davis N. Z.* Toward Mixtures and Margins // *The American Historical Review.* 1992. Vol. 97. № 5. P. 1409–1416.
- Delaruelle E.* La piété populaire au Moyen Âge. Turin, 1975.
- Delumeau J.* History of Paradise: The Garden of Eden in Myth and Tradition. NYC, 1995.
- Delumeau J.* Catholicism between Luther and Voltaire. London; Philadelphia, 1977.

- Delumeau J.* Les réformateurs et la superstition // Actes du colloque «L'amiral de Coligny et son temps» (Paris, 24–28 octobre 1972). Paris, 1974. P. 451–487.
- Delumeau J.* Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois. Paris, 1989.
- Devlin J.* The Superstitious Mind: French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century. New Haven & London, 1987.
- Donders C.J.M.* Some Psychological Remarks on Official and Popular Religion // Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religions Studies. Hague; Paris; New York, 1979. P. 294–324.
- Dupont-Buchat M.-S., Frijhoff W., Muchembled R.* Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI–XVII siècle. Paris, 1978.
- Duval M.* Religion, Superstition et Criminalité. Paris, 1935.
- Engelstein L.* Combined Underdevelopment. Discipline and the Law in Imperial and Soviet Russia // American Historical Review. 1993. Vol. 98. P. 338–353.
- Farge A.* Le goût de l'archive. Paris: Seuil, 1989.
- Farge A.* Subversive Words: Public Opinion in Eighteenth-Century France (Dire et Mal Dire). University Park, 1994.
- Farrell D. E.* Laughter Transformed: the Shift from Medieval to Enlightenment Humour in Russian Popular Prints // Russia and the World of the Eighteenth Century / Ed. R. P. Bartlett, A. G. Cross, K. Rasmussen. Columbus, 1988. P. 157–176.
- Farrell D. E.* Medieval Popular Humour in Russian Eighteenth Century *Lubki* // Slavic Review. 1991. Vol. 50. № 3. P. 551–565.
- Farrell D. E.* Shamanic Elements in Some Early Eighteenth Century Russian Woodcuts // Slavic Review. Vol. 52. № 4 (Winter 1993). P. 725–744.
- Favret-Saada J.* Les Mots, la Mort, les Sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Paris, 1977.
- Finucane R. C.* Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England. London, 1977.
- Foucault M.* What Is Enlightenment? // The Foucault Reader. New York, 1984. P. 32–50.
- Fournée J.* Le culte populaire des Saints en Normandie. Étude générale. Paris, 1973.
- Frank S. P.* Popular Justice, Community, and Culture among the Russian Peasantry // The World of the Russian Peasant: Post-Emancipation Culture and Society / Ed. by Ben Eklof and Stephen Frank. Boston, 1990. P. 133–153.
- Freeze G. L.* Institutionalising Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire / Ed. J. Burbank, D. C. Ransel. Bloomington; Indianapolis, 1998. P. 210–249.
- Freeze G. L.* The Rechristianisation of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavica Finlandensia. Helsinki, 1990. № 7. P. 101–136.
- Freeze G. L.* The Russian Levites. Parish Clergy in the Eighteenth Century. Cambridge, 1977.

- Freeze G.L.* The Wages of Sin. The Decline of Public Penance in Imperial Russia // Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. Stephan K. Batalden. DeKalb, 1993. P. 53–82.
- Frijhoff W.T.M.* Official and Popular Religion in Christianity: The Late Middle-Ages and Early Modern Times (13th–18th centuries) // Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religions Studies. Hague; Paris; New York, 1979. P. 71–116.
- Frijhoff W.* Problèmes spécifiques d'une approche de la «religion populaire» dans un pays de confession mixte: le cas de Provinces-Unies // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 35–43.
- Garrett C.* Witches and Cunning Folk in the Old Regime // Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies. New York & London, 1992. Vol. 5. P. 119–129.
- Geary P.* Furta sacra: Thefts of relics in central Middle Ages. Princeton (New York), 1978.
- Geary P.* Humiliation of Saints // Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History. Cambridge; London, etc., 1983. P. 123–140.
- Geertz C.* Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York, 1973.
- Geertz C.* An Anthropology of Religion and Magic // Journal of Interdisciplinary History. 1975. № 6. P. 71–89.
- Gellner E.* Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism. Oxford, 1992.
- Gentilcore D.* From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra d' Otrando. Manchester & New York, 1992.
- Gijswijt-Hofstra M.* Witchcraft after the Witch-trials // Witchcraft and Magic in Europe: the Eighteenth and Nineteenth Century / Ed. by Bengt Ankarloo and Stuart Clarc. Philadelphia, 1999. P. 95–189.
- Ginzburg C.* Deciphering the Sabbath // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 121–138.
- Ginzburg C.* Mythes, Emblemes, Traces: Morphologie et Histoire. Paris, 1989.
- Ginzburg C.* The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1983.
- Gleason W.J.* Moral Idealists, Bureaucracy and Catherine the Great. New Brunswick & New Jersey, 1981.
- Glickman R.L.* The Peasant Woman as Healer // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation / Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 148–162
- Gurevich A.* Historical Anthropology of the Middle Ages. Chicago, Cambridge, 1992.
- Haliczer S.* Sexuality in the Confessional: A Sacrament probanded. New York; Oxford, 1996.

- Histoire de la France religieuse. Sous la direction de Jacques Le Goff et René Rémond. Paris: Seuil, 1988–1991. Т. 1–3.
- Holmes C. Popular Culture? Witches, Magistrates and Divines in Early Modern England // Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century. Berlin, 1984. P. 85–111.
- Horvath (Krisztikovich) M. A Doukhobor Bibliography based on Material collected in the University of British Columbia Library. Vancouver, 1972.
- Hughes L. Russia in the Age of Peter the Great. New Haven & London, 1998.
- Inikova S. A. Spiritual Origins and The Beginnings of Doukhobor History // The Doukhobor Centenary in Canada. Ottawa, 2000. P. 1–21.
- Isambert F.-A. Le sens du sacré: fête et religion populaire. Paris, 1982.
- Ivanits L. J. Russian Folk Belief. Armonk; London, 1989.
- Julia D. Lumière et Religion: vers l'idée de tolérance // Histoire de la France religieuse. Paris, 1991. Vol. 3: Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIII–XIX siècles). P. 145–156, 183–208.
- Kaiser D. H. Death and Dying in Early Modern Russia // Major Problems in Early Modern Russian History / Ed. by Nancy Shields Kollmann. New York & London, 1992. P. 217–257.
- Kelley R. D. G. Notes on Deconstructing «The Folk» // The American Historical Review. 1992. Vol. 97. № 5. P. 1400–14008.
- Kieckhefer R. European Witch Trials. 1300–1500. Berkeley, 1976.
- Kieckhefer R. Forbidden Rites: A Necromancer's Manuel of the Fifteenth Century. University Park, 1998.
- Kivelson V. Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy // Камень Краеугльянь: Rhetoric of the Medieval Slavic World. Essays... Harvard Ukrainian Studies. Cambridge, Mass., 1995. Vol. XIX. P. 302–323.
- Kivelson V. Political Sorcery in Sixteenth-Century Muscovy // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание / Под ред. А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М., 1997. P. 267–283.
- Kivelson V. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation / Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec. Berkeley etc., 1991. P. 74–94.
- Klaniczay G. The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe. Cambridge, 1990.
- Kolakowski L. Chrétiens sans église: La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII siècle. Paris, 1969 (2-e ed. 1987).
- Kowalska H. Rosyjski wierz duchowny i kultura religijna staroobrzędowców pomorskich. Wroslaw; Warszawa, 1987. (Prace komisji slowianoznawstwa, № 46.)
- La culture populaire au Moyen Âge. Montreal, 1979.

- Lambert M.* Medieval Heresy: Popular Movement from the Gregorian Reform to the Reformation. Oxford, etc., 1992.
- Lapointe R.* Socio-anthropologie du religieux: La religion populaire au péril de la modernité. Genève; Paris, 1988.
- Larner C.* Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief. Oxford, 1984.
- Le Bras G.* Études de sociologie religieuse. Paris, 1956. T. 2. De la morphologie à la typologie. P. 397–819.
- Lebrun F.* Succès et limites de la christinisation vers 1720 // Histoire de la France religieuse. Paris, 1988. Vol. 2: Du Christiansme flamboyant à l'aube des Lumières. P. 539–553.
- LeDonne J. P.* Ruling Russia. Politics and Administration in the Age of Absolutism. 1762–1796. Princeton; New Jersey, 1984.
- Lecouteux C.* Charms, conjurations et bénédictions. Lexique et formules. Paris, 1996.
- Lecouteux C.* Démons et Génies du terroir au Moyen Âge. Paris, 1995.
- Lenhoff G.* The Notion of 'Uncorrupted Relics' in Early Russian Culture // Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Angeles; London, 1993. Vol. 1: Slavic Culture in the Middle Ages. P. 252–275.
- Levack B. P.* The Decline and End of Witchcraft Prosecutions // Witchcraft and Magic in Europe: the Eighteenth and Nineteenth Century / Ed. by Bengt Ankarloo and Stuart Clark. Philadelphia, 1999. P. 1–93.
- Levack B. P.* The Witch-Hunt in Early Modern Europe. NYC, London, 1987.
- Levi L.* Blasphemy: Verbal Offence Against the Sacred, from Moses to Salman Rushdi. New York, 1993.
- Levin E.* Childbirth in Pre-Petrine Russia // Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation / Ed. Barbara Evans Clements, Barbara Alpern Engel and Christine D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 44–59.
- Levin E.* *Dvoeverie* and Popular Religion // Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia / Ed. by Stephen K. Batalden. DeKalb, 1993. P. 31–52.
- Levin E.* Sex and Society in the World of the Orthodox Slaves, 900–1700. Ithaka; London, 1989.
- Levin E.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine. DeKalb, 1997. P. 96–114.
- Lewitter L. R.* Ivan Tikhonovich Pososhkov (1652–1726) and «The Spirit of Capitalism» // The Slavonic and East European Review. 1978. Vol. 125 (51). P. 524–557.
- Lewitter L. R.* Peter the Great's Attitude towards Religion: from Traditional Piety to rational Theology // Russia and the World of the Eighteenth Century / Ed. R. P. Bartlett, A. G. Cross, K. Rasmussen. Columbus, 1988. P. 62–77.
- Life in the Middle Ages. Cambridge, 1967. Vol. 1, 2: Religion, Folklore and Superstition.

- Lottin A.* Contre-Réforme et religion populaire: un mariage difficile mais réussi aus XVI siècles en Flandre et en Hainaut // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 53–63.
- Luzny R.* Библейские ветхо- и новозаветные темы в русском словесном песенном фольклоре // Jews and Slaves. Jerusalem, 1994. Vol. 2: The Bible in a Thousand Years of Russian Literature. P. 67–76.
- Macfarlane A.* Witchcraft in Tudor and Stuart England. London, 1970.
- Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Âge à nos jours / Sous la redaction de R. Muchembled. Paris, 1994.
- Malek E.* Why was the legend of Tristan and Isolde not translated in Old Rus' and in Poland? // Chloë beihefte zum Daphnis. Amsterdam, 1996. Vol. 29. P. 501–515.
- Mandrou R.* De la culture populaire aux XVII et XVIII siècles: La Bibliothèque bleu de Troyes. Paris, 1964.
- Mandrou R.* Introduction to Modern France 1500–1640. An Essay in Historical Psychology. London, 1975.
- Mandrou R.* Magistrats et sorciers en France au XVII siècle. Une analyse de psychologie collective. Paris, 1980.
- Manselli R.* La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire. Montréal; Paris, 1975.
- Marchal G. P.* Les jalons pour une histoire d'iconoclasme au Moyen Âge // Annales. Histoire, Sciences sociales. 50e Année. Septembre-Octobre 1995. № 5. P. 1135–1156.
- Marker G.* Faith and Secularity in Eighteenth-Century Russian Literacy, 1700–1775 // Christianity and the Eastern Slavs. Berkeley; Los Angeles; London, 1994. Vol. 2: Russian Culture in Modern Times / Ed. by R. P. Hughes and I. Paperno. P. 3–24.
- Marker G.* Publishing, Printing and the Origins of Intellectual Life in Russia, 1700–1800. Princeton, 1985.
- Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event, 1000–1215. Philadelphia, 1982.
- Monter E. W.* Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe. Brighton, 1983.
- Mozzani E.* Magie et Superstitions de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration. Paris, 1988.
- Muchembled R.* L'autre côté du miroir: mythes sataniques et réalités culturelles aux XVIe et XVIIe siècles // Annales. Economies, Sociétés, Civilisations. Mars–avril 1985. Vol. 2. P. 288–306.
- Muchembled R.* Cultures et société en France du début du XVIe siècle au milieu du XVIIe siècle. Paris, 1995.
- Muchembled R.* Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV–XVIII siècles). Essai. [Paris], 1978 [То же на англ. яз.: *Muchembled R.* Popular Culture and Elite Culture in France, 1400–1750. Baton Rouge, 1985].

- Muchembled R.* L'invention de l'homme moderne: Sensibilités, moeurs et comportements collectifs sous l'Ancien Régime. Paris, 1988.
- Muchembled R.* Le roi et la sorcière. L'Europe des bûchers (XV–XVIII siècle). Paris, 1993.
- Muchembled R.* Satanic Myth and Cultural Reality // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 139–160.
- Muchembled R.* La sorcière au village. XV–XVIIIe siècle. Paris, 1991.
- Muchembled R.* Sorcières: justice et société aux 16 et 17 siècles. Paris, 1987.
- Muller A. V.* The Inquisitorial Network of Peter the Great // Russian Orthodoxy under the Old Regime / Ed. R. L. Nichols, Th. G. Stavrou. Minneapolis, 1978. P. 142–153.
- Nichols R.* Orthodoxy and Russia's Enlightenment, 1762–1725 // Ibid. P. 67–89.
- Niqueux M.* Le mythe des *xlysty* dans la littérature russe // Revue des Études slaves. Paris, 1997. Vol. 69. № 1–2. P. 201–221.
- Obeyesekere G.* Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience. Chicago & London, 1981.
- Obolensky D.* Popular Religion in Medieval Russia // The Religious World of Russian Culture. Mouton, 1975. Vol. 2. P. 43–54.
- Official and Popular Religion: Analysis of a Theme for Religions Studies / Ed. by P. H. Vrijhof and J. Waardenburg. New York etc., 1979.
- Okenfuss M.* The Discovery of Childhood in Russia: The Evidence of the Slavic Primer. Newtonville, Mass., 1980.
- Papmehl K. A.* Freedom of expression in eighteenth century Russia. The Hague, 1971.
- Pascal P.* The Religion of Russian People. Crestwood, New York, 1976.
- Pera P. S. S.* Gnusin and P. O. Liubopitnyi: two different Old Believer Responses to the Enlightenment // Russia and the World of the Eighteenth Century. Columbus, 1988. P. 78–90.
- Peters E.* The Magician, the Witch and the Law. University Park, 1978.
- Phillips J.* The Reformation of Images: Destruction of Art in England 1535–1660. Berkeley; Los Angeles, 1973.
- La piété populaire en France. Répertoire bibliographique / Sous la dir. de B. Plongeron et P. Lerou. Paris, 1984–1990. T. 1–6.
- Pocs E.* Between the Living and the Dead: A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age. Budapest, 1999.
- Porter R.* Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought // Witchcraft and Magic in Europe: the Eighteenth and Nineteenth Century. Philadelphia, 1999. P. 191–282.
- Pratique religieuses, mentalite et spiritualite dans l'Europe revolutionnaire (1770–1820). Actes du colloque. Chantilly, 27–29 novembre 1986. Chantilly, 1986.
- Primiano L. N.* Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife // Western Folklore. 1995. Vol. 54. № 1: Reflexivity and the Study of Belief. P. 44–46.

- Pseudo-Aristotle the Secret of Secrets, sources and Influences. London, 1982.
- Quaife G. R.* Godly Zeal and Furious Rage. The Witch in Early Modern Europe. New York, 1987.
- Raeff M.* Transfiguration and Modernisation. The Paradoxes of Social Disciplining, Pedagogical Leadership, and the Enlightenment in 18th century Russia // *Raeff M.* Political Ideas and Institutions in Imperial Russia. Oxford, 1994. P. 334–343.
- Ramer S. C.* Traditional Healers and Peasant Culture in Russia, 1861–1917 // Peasant Economy, Culture and Politics of European Russia, 1800–1921 / Ed. by Esther Kingston-Mann and Timothy Mixer. Princeton, 1991. P. 207–232.
- Redfield R.* The Little Community Peasant Society and Culture. Chicago, 1960.
- The Reformation in Eastern and Central Europe / Ed. by Karin Maag. Brookfield, 1997.
- Religion and the People, 800–1700 / Ed. by James Obelkevich. Chapel Hill, 1979.
- La religion populaire dans l'Occident Chrétien: approches historiques / Sous la dir. de B. Plongeron. Paris, 1976.
- Robson R. R.* Old Believers in Imperial Russia: A Legend on the Appearance of Tobacco // The Human Tradition in Modern Russia. Wilmington, Delaware, 2000. Vol. 1. P. 19–30.
- Rohling H.* Observations on Religious Publishing in Eighteenth Century Russia // Russia and the World of the Eighteenth Century. Columbus, 1988. P. 91–110.
- Rota J. A. F. de.* La Religion Populaire // Encyclopedie des religions. Paris, 1997. Vol. 2. P. 2035–2046.
- Rowland R.* «Fantasticall and Devilishe Persons»: European Witch-beliefs in Comparative Perspective // Early Modern European Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 161–190.
- Runeberg A.* Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West European Folk Religion. Helsingfors, 1974.
- Ryan W. F.* The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia. University Park, Pennsylvania, 1999.
- Ryan W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // The Slavonic and East European Review. 1998. Vol. 76 (№ 1. January). P. 49–84.
- Ryden L.* The Holy Fool // The Byzantine Saint. University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies / Ed. Sergei Hackel. San Bernardino, California. 1983. P. 106–113.
- Sabean D. W.* Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in the Early Modern Germany. Cambridge; New York, 1984.
- Schmitt J.-C.* Le Corps, les rites, les rêves, le temps: essais d'anthropologie médiévale. Paris, 2001.

- Schmitt J.-C.* «Religion populaire» et culture folklorique // *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*. 31e année. Septembre–Octobre 1976. № 5. P. 941–953.
- Schmitt J.-C.* Les «superstitions» // *Histoire de la France religieuse*. Paris, 1988. T. 1. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV siècle). P. 417–551.
- Scott R. C.* *Quakers in Russia*. London, 1964.
- Séguy J.* Images et «Religion populaire»: Reflection sur un Colloque // *Archives de sciences sociales des religions*. Juillet–septembre 1977. T. 44/1. P. 25–43.
- Serech J.* Stefan Javorsky and the conflict of the ideologies in the age of Peter I // *Slavonic and East European Review*. 1951. Vol. 30. P. 40–62.
- Shevzov V.* Miracle-Working Icons, Laity and Authority in the Russian Orthodox Church, 1861–1917 // *The Russian Review*. 1999. Vol. 58. P. 26–48.
- Shevzov V.* *Popular Orthodoxy in Late Imperial Rural Russia*. Ph. D. Dissertation. Yale University, 1994.
- Sigal P.-A.* *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI–XII siècle)*. Paris, 1985.
- Smilianskaia E.* Insulted Saints and Defiled Icons: Blasphemy, Popular Religion and Modern Rationalism in Early Imperial Russia from Late 1680's–750s // *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*. Wrocław, 1999. P. 367–379.
- Tambiah S.J.* *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass.; London, England, 1985.
- Tedeschi J.* *Inquisitorial Law and the Witch // Early Modern European Witchcraft/ Centres and Peripheries*. Oxford, 1990. P. 83–118.
- Thomas K.* *The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of English Witchcraft // Witchcraft: Confessions and Accusations*. London; New York, 1970. P. 47–79.
- Thomas K.* *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. London, 1971.
- Thompson E. M.* *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture*. Lanham; New York; London, 1987.
- Thyret I.* Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience // *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Ed. by S. H. Baron and N. S. Kollmann*. DeKalb, 1997. P. 115–131.
- Torke H.J.* *Crime and Punishment in the Pre-Petrine Civil Service: The Problem of Control // Imperial Russia 1700–1917. State. Society. Opposition. Essays in Honour of Marc Raeff*. DeKalb. New York, 1988. P. 5–21.
- Trevor-Roper H. R.* *Religion, The Reformation and Social Change, and other essays*. London, 1967.
- Tsapina O. A.* *The image of the Quaker and Critique of the Enthusiasm in Early Modern Russia // Russian History*. 1997. Vol. 24. № 3. P. 251–277.

- Tsapina O. A.* Secularization and Opposition in the Time of Catherine the Great // Religion and Politics in Enlightenment Europe / Ed. by James E. Bradley, Dale K. Van Kley. Notre Dame, 2001. P. 334–389.
- Vauchez A.* Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses. Paris, 1987.
- Venard M.* Dans l'affrontement des Réformes du XVI^e siècle: regards et jugements portés sur la religion populaire // La religion populaire (Colloques internationaux du CNRS, № 576). Paris, 17–19 octobre 1977. Paris, 1979. P. 115–125.
- Venard M.* Popular Religion in the Eighteenth Century // Church and Society in Catholic Europe of the Eighteenth Century. Cambridge, 1979. P. 138–154.
- Vyse S. A.* Believing in Magic: The Psychology of Superstition. New York; Oxford, 1997.
- Weigel V. B.* Ostrich Christianity. Self-Deception in Popular Christianity. Lanham; New York; London, 1986.
- Whiting R.* The Blind Devotion of the People: Popular Religion and English Reformation. Cambridge; New York etc., 1989.
- Wigzell F.* Reading Russian Fortunes: Print Culture, Gender and Divination in Russia from 1765. Cambridge, 1998.
- Wilkins K. S.* Attitudes to Witchcraft and Demonic Possession in France during the Eighteenth Century // Journal of European Studies. 1973. № 3. P. 348–362.
- Wirth J.* Against the Acculturation Thesis // Religion and Society in Early Modern Europe. London, 1984. P. 66–78.
- Witch-Hunting in Continental Europe: Local and Regional Studies. New York & London, 1992. Vol. 5.
- Worobec C. D.* An Epidemic of Possession in a Moscow Rural Parish in 1909 // The Human Tradition in Modern Russia / Ed. by W. B. Husband. 2000. № 1. P. 31–44.
- Worobec C. D.* Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb, 2001.
- Worobec C. D.* Witchcraft Beliefs and Practices in Prerevolutionary Russian and Ukrainian Villages // The Russian Review. Vol. 54. April 1995. P. 165–187.
- Yoder D.* Introductory bibliography on Folk Religion // The Western Folklore. 1974. Vol. 33. P. 16–34.
- Yoder D.* Toward a Definition of Folk Religion // The Western Folklore. 1974. Vol. 33. P. 2–15.
- Zguta R.* The Ordeal by Water (Swimming of Witches) in the East Slavic World // Slavic Review. June 1977. Vol. 36. № 2. P. 220–230.
- Zguta R.* Was There a Witch Craze in Muscovite Russia? // Southern Folklore Quarterly. 1977. Vol. 41. P. 119–128.
- Zguta R.* Witchcraft and Medicine in Pre-Petrine Russia // The Russian Review. 1978. Vol. 37. P. 438–448.
- Zguta R.* Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia // American Historical Review. December 1977. Vol. 82. № 5. P. 1187–1207.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аарон, казначей углицкого
Никольского монастыря 347
- Абрамзон Т. Е.* 15
- Августин блаженный 15, 39
- Авдотья, жена служителя
крутицкого архиерея Саввы
Тимофеева 344
- Авдотья Борисова, крестьянка
деревни Маргуши 84, 177–180,
346
- Авдотья Кононова, колодница 85
- Авдотья Трофимова, дочь дьячка 341
- Аверинцев С. С.* 287
- Аверкий Иванов, елатомский купец
106, 335
- Аврам Егоров, дворовый 125, 126, 162
- Автамонов Василий Исаев,
московский дворовый княгини
А. И. Одоевской 120, 346
- Автоном Иванов, петербургский
плотник 333
- Агапкина Т. А.* 44
- Агафья Андреева, крепостная
Поливановых 165, 343
- Агафья Григорьева, солдатская жена
337
- Аграфена Варфоломеева, крепостная
П. В. Салтыкова 62
- Аграфена Данилова, крепостная 348
- Аграфена Иванова (урож.
Королева), жена крутицкого
архиерейского служителя Саввы
Тимофеева 344
- Аграфена Игнатъева, дворовая
звенигородского имения
провиантмейстера Семена
Степанова 161, 162, 198, 344
- Аграфена Федорова, дворовая
деревни Стетинское
Яропольского уезда имения
графов Чернышевых 344
- Адам, праотец 274
- Адрианова В. П. (Адрианова-Пе-
рети В. П.)* 230
- Азария, библейский отрок 251
- Аксинья Афанасьева, дворовая
Неболевных 165, 343
- Акулина, жена священника Дмитрия
Иванова 353
- Акулина (Акилина) Васильева,
крестьянка 89, 94, 96
- Акулина Нефедова, крепостная
И. Поливанова 165, 345
- Акулина Яковлева, разночинцева
жена слободы Троице-Сергиева
монастыря 125, 343
- Александр, иеродьякон казанского
Федоровского монастыря 348
- Александр Семенов, копиист Сыл-
венского уральского завода 354
- Алексеев П. А.* 25, 201
- Алексеев Степан Семенович,
сенатский секретарь 164, 167, 344
- Алексей, митрополит московский,
святой 269
- Алексей, крестьянин Коломенского
уезда 50, 56, 57
- Алексей, московский знахарь 109
- Алексей Аверкиев, служитель
Клопского монастыря 183
- Алексей Алексеев, священник церкви
железодельного завода
в Вологодской губернии 338
- Алексей Григорьев, канцелярист 156
- Алексей Григорьев, солдат 70, 83, 107
- Алексей Иванов см. Попов Алексей
Иванов
- Алексей Михайлович, царь 147, 188

- Алексей Филиппов, крепостной
стольника Игнатия Костомарова,
портной 272, 287
- Алексей Яковлев, поп 356
- Алена Ефимова, старообрядка 270,
333
- Алефиренко П. К.* 170, 238
- Алимов Иван, торговец юхотного
ряда 270
- Алмазов А. И.* 41, 120, 217
- Алтуфьев Михаил, арестант 220, 337
- Амвросий (Серебрянников),
архиепископ екатеринославский
300, 358
- Анания, библейский товарищ
пророка Даниила 251
- Анания (Галкин), монах 354
- Ананьин Михайла, «иконоборец»
149, 275, 360
- Андрей, дворовый подьячего Петра
Исакова 70, 184
- Андрей Анофриев, сапожник 272,
295
- Андрей Антипов (Антипин),
крестьянин 89, 92–95
- Андрей Герасимов, крестьянин 356
- Андрей Григорьев, коломенский
крестьянин И. А. Борькова
282, 356
- Андрей Дионисьев, дьякон села
Сергеевского Епифановского
уезда 79, 80, 357
- Андрей Иванов, дьякон Петропав-
ловской церкви в Москве на
Калужской улице 270, 323
- Андрей Первозванный, апостол
257, 260
- Андрей Ульянов, крестьянин
Архангельской губернии 352
- Андрей Федоров, дьякон
Георгиевской церкви
Дмитровского уезда 346
- Андрей Федоров, отставной солдат
109
- Андрей Яковлев, копиист Камер-
конторы в Санкт-Петербурге 356
- Аника (Попов), старец козловского
Троицкого монастыря 256
- Аникей Герасимов, крестьянин
Двинского уезда 353
- Анисим, яицкий казак 279
- Анисимов Е. В.* 20, 207
- Анисья Савина 216
- Аничков Андрей, новгородский
дворянин 130, 334
- Аничков Е. В.* 39
- Аничков Максим Александров,
капитан 273, 350
- Аничков Федор, рейтар лейб-
гвардии Конного полка 353
- Анна, вдова 164
- Анна, княгиня, вдова грузинского
царевича Симеона 353
- Анна, московская женка 113
- Анна Афанасьева, крестьянка
Ржевского уезда 234, 337
- Анна Иванова, крестьянка 89, 94–97
- Анна Иоанновна, императрица 59,
112, 152, 179, 185, 189, 192, 320
- Анна Дмитриева, дворовая
П. Сафьянникова 344
- Анна Платонова, крепостная
крестьянка А. И. Ступишина 346
- Анна Яковлева, крепостная
крестьянка села Семенкова
Дмитровского уезда имени
М. В. Дудорова 345
- Антипий, святой 291
- Антипов Михайла см. Кочебай
(Вережкин) Михайла Антипов
- Антон Романов, стряпчий епископа
тамбовского 258
- Антоний, архимандрит московского
Златоустова монастыря 286, 349

- Антоний Римлянин, святой 273, 292
Антоний (Нарожницкий), митрополит тобольский 277, 278, 306
Антоний (Стаховский), митрополит сибирский 207, 268, 306, 352
Антонина Петрова, вдова, московская нищенка 272
Антонов Степан, управляющий у П. В. Салтыкова 50, 51, 56–58, 60, 107
Антонович В. Б. 30, 31, 65, 88
Ануфрий, дворовый в Петербурге 112
Апостол Петр, лубенский полковник 352
Апраксин Федор Алексеевич, граф, подпоручик Семеновского полка 345
Апраксин Федор Матвеевич, сенатор, граф 321
Апсит Т. Н. 175
Арбузов Петр, купец 115
Аргунов Иван, живописец 299, 308
Ардинавский Михаил, крепостной служитель князя Ф. С. Горчакова 169, 334
Арина Иванова, томская дворовая женка А. Мещерина 134, 135, 334, 352
Арина Михайлова, москвичка 161
Аринников Василий Кириллов, крепостной крестьянин деревни Фроловой Боровского уезда 125
Арсений (Берло), епископ переяславский 352
Арсений (Мацевич), митрополит ростовский 196, 226, 230, 321, 354, 356
Артамон Павлов, московский «волшебник» 115
Артемий Иванов, астраханец 275, 276, 289, 290, 292, 298
Артемий Иванов, крестьянин, староста деревни Маргуши 178
Астахова А. М. 32
Афанасий, поп села Пушкина 333
Афанасий Дмитриев, мастер 360
Афанасий (Кондоиди), епископ вологодский 359
Афанасьев А. Н. 235
Афимья, работница 145
Бабурин Ермолай, служитель Генерального сухопутного госпиталя 356
Бабурина Прасковья Яковлева, жена Е. Бабурина 69, 117, 167, 356
Бабушкин Иван, крепостной 341
Базилевич Павел, протопоп Славянской епархии 308, 357
Базимов Сидор, каторжник 224
Балк-Полевой (Балк-Полев) Павел, помещик 167, 343
Балов А. 219
Балышев Афанасий, колодник 335
Бандерекова Марья, княгиня 84, 155, 335
Барабанов Антип, солдат заводских рот Красноярских заводов 223, 352
Баранов Илья, архангельский горожанин 357
Баскаков Семен, колодник 86
Батюшков Никифор, подпоручик полнейской службы 209, 210, 356
Башкин Матвей Семенович, сын боярский, еретик 251
Бегунов Алексей, солдат Кроншлотского гарнизонного полка 221, 222, 337
Безбородов Григорий, молотовой мастер Ижевского казенного железодельного завода 357

- Безобразов Андрей Ильич, стольник 48, 148
- Белободский Ян 252
- Белова О. В.* 133
- Бельский Федор, поручик 236, 353
- Беляев Алексей Антипин, симбирский посадский человек 305, 306, 350
- Белянкин, экономический крестьянин деревни Балдино Калязниковской округи 360
- Берков П. Н.* 70
- Бернштам Т. А.* 10, 174, 235
- Берхгольд Фридрих-Вильгельм 207
- Бешенцев Иван, полковник 115, 335
- Бирюков Петр Леонтьев, тульский посадский человек 85, 131, 351
- Бирючев Иван, казак, колодник 221
- Бобров А. Г.* 229
- Богданов, писарь Юговского завода 216
- Богданов А. П.* 250, 307
- Богданов К. А.* 27, 38, 127
- Божукова Авдотья, устюжанка 85
- Болтин И. Н.* 15
- Борис Федорович Годунов, царь 147
- Борозна Иван, стародубский наказной полковник 74, 146, 334
- Борщевский Петр Афанасьевич, сын глуховского атамана 208, 209, 338
- Борыков Иван Алексеевич, коллежский секретарь 282, 356
- Бостридж Я. см. Bostridge I.*
- Ботнев Максим Иванов, «колдун» 164
- Брендер, шведский пленный 308
- Бриггс Р. см. Briggs R.*
- Брукс Дж. см. Brooks J.*
- Брыкин Иван Федоров, московский купец третьей гильдии 108, 344
- Буганов А. В.* 40, 134
- Будаев Василий, прапорщик 356
- Буддей Иоанн Ф., лютеранский богослов 320
- Буйнаков Петр Данилов, синодальный подканцелярист 350
- Букин Тимофей, колодник 345
- Булавин Карп, каптенармус Белгородского полка 76
- Буланов Афанасий, крестьянин Двинского уезда 353
- Булычев Григорий, крепостной Авдотьи Волынской 149
- Булычев Иван, духоборец 312
- Бурыга 183, 184
- Буслаев Мина Васильев, крепостной приказчик Алексея Тараканова 83, 114, 161–163, 198, 341
- Буслаев Ф. И.* 237
- Бутурлина Марфа Яковлевна 346
- Бушуев Савелий, крепостной 106, 113, 115, 345
- Бушуев Тимофей Савельев, московский дворовый человек 168, 169
- Быкадоров Гавриил, отставной сотник станицы Нижней Кундрюческой 339
- Быков Зот Кондратьев, однодворец 233
- Быков (Толстый) Иван, крестьянин Архангельской губернии 334
- Вальцов, драгун** 356
- Варвара, жена солдата Андрея Федорова 109, 122
- Варлаам Новгородский, святой 273, 292
- Варлаам, иеродьякон новгородского Антониева монастыря 355
- Варлаам (Петров), тобольский епископ 357
- Варлаамий, «еретик» 98

- Варфоломей Иванов, тобольский мастеровой 276, 288, 298, 310, 360
- Василий Великий, святой, архиепископ кессарийский 288
- Василий III Иванович, великий князь всея Руси 147
- Василий, инок козловского Троицкого монастыря 261
- Василий, поп в Юрьеве Польском 224, 352
- Василий Алексеев, священник 361
- Василий Васильев, дьяк 73, 84, 114, 122, 138, 151, 341
- Василий Васильев, дьякон сызранской Троицкой церкви 338
- Василий Герасимов, крестьянин 180, 343
- Василий Григорьев, белозерский поп 352
- Василии Григорьев, рязанский крестьянин села Копанова, дьячок 350
- Василий Григорьев, ярославец, колодник 86
- Василий Дмитриев, дворовый камер-юнкера Никиты Возжинского 335
- Василий Иванов, волжский казак 123
- Василий Иванов, дьякон вотчины Чудова монастыря с. Запонорья Московского уезда 350
- Василий Иванов, копиист 130
- Василий Иванов, прапорщик Кронштадтского гарнизона 216, 335
- Василий Иванов, поп 347
- Василий Иванов см. Попов Василий Иванов
- Василий Макаров, суздальский архиерейский служитель 348
- Василий Маркелов, бывший профос драгунского полка, колодник 234, 335
- Василий Петров, «церковник» Коломенской епархии 349
- Василий Семенов, священник города Куренска 355
- Василий Федоров, ростовский дьякон 124
- Василий Яковлев, солдат Рязанского пехотного полка 348
- Василий Яковлев, ярославский посадский человек 346
- Василиса Петрова, коровница 198
- Василиса Прохорова, жена конюха 111, 354
- Вдовин Сидор, украинец 355
- Вейц, «немчин» 82, 100, 101, 134
- Вениамин (Краснопевков-Румовский), епископ архангельский 194, 357
- Веселовский А. Н.* 121
- Виноградова Л. Н.* 43, 77, 81, 101, 132–134, 180
- Виноградская Пелагея Федорова, жена Иоанна Виноградского 110, 125, 355
- Виноградский Иоанн, протопоп путивльского Николаевского собора 355
- Винтер Е.* 326
- Витов Андрей, московский дворцовый стряпчий 344
- Витязев Евстафий Варфоломеев, бергаур Колывано-Воскресенского горного начальства 220, 356
- Вихляев Никита, купец гостиной сотни 305
- Владимир Святославич, великий князь киевский 299
- Влас Федотов, дьякон 195, 356
- Власова З. И.* 43, 235

- Власова М. Н.* 134, 140,
Возжинские 167
Возжинский Никита Андреевич,
камер-юнкер 126, 162, 335
Воитинов Василий Семенов,
«лжеюродивый» 98, 349
Волк Василий Федоров, торговец
московского серебряного ряда 341
Волков Михайла Яковлевич,
генерал-лейтенант 167, 168, 343
Волкова Т. Ф. 132
Волконский Игнатий, князь 150, 341
Волынская Авдотья Федоровна,
княгиня 149, 342
Волынский Петр, стольник 149
Вольтер Франсуа Мари Аруз,
философ 299
Воробец К. см. Worobec С. D.
Воробьев Андрей, ученик
переплетного дела при
Синодальной канцелярии 354
Воробьев Григорий Михайлов,
солдат 155, 156
Воробьев Макара, колодник 223, 356
Воронов Матвей Иванович, обер-
камергер 153
Воронова (Думашева) Анна
Дмитриевна, жена
М. И. Воронова 153, 154
Востоков А. 156, 157
Воцешников Михайла Тихонов,
астраханец, артиллерист 138, 139,
197, 353
Вуйка Якоб, польский иезуит,
полемист 319
Вытчиков Алексей, драгун 348
Вяземский Александр Алексеевич,
генерал-прокурор 245, 325
Вяземский Иван, князь 355
Гавриил, дьякон козловского Троиц-
кого монастыря 256, 257, 296
Гавриил (Бодони-Банулеско),
митрополит екатеринославский
358
Гавриил (Бужинский), префект
Славяно-греко-латинской
академии 217, 307
Гавриил (Петров), епископ,
митрополит петербургский 324,
327, 329
Гавриил (Русский), епископ
суздальский, устюжский 352, 353
Гаврила Гаврилов, вологодский
священник 356
Гаврилова, вдова, крестьянка 89, 91,
92, 94, 95
Гальковский Н. М. 39
Галлер Федор, капитан Ревельского
гарнизона Дерптского полка 338
Гапка (Агафья) Иванова,
малороссиянка из села Кроты
(близ города Кромы) 110
Гаямова Н. А. 24
Гедеон (Криновский), придворный
проповедник 308
Геласий, монах астраханского
Спасского монастыря 279, 353
Геннадий, архиепископ
новгородский 11
Георгий Победоносец,
великомученик 274, 292
Георгий, грузинский царевич 84, 168
Георгий (Зварькин), монах
Саровской пустыни 82, 84, 100,
101, 106, 114, 134, 351
Георгий Кириллов, московский
священник 246, 249, 271, 292, 303,
316, 317
Герасим (Клосной), старец Чудова
монастыря 230
Герасим (Снопков), старец
козловского Троицкого
монастыря 256

- Герасим Андреев, красноселец 309
Герасим Михайлов, крестьянин 339
Гессен Ю. И. 259
Гинзбург К. см. Ginzburg C.
Гирша Нотович, копынский мещанин, еврей 338
Гладкова О. В. 174
Глазов Отин Иброш, верхнечупетский «вотяк» 81
Глазунов Кирилл, арестант 339
Гловачевский Иван, малороссиянин житель Конотопа 355
Годунов Борис Федорович см. Борис Федорович Годунов
Голикова С. 68
Голицын Василий Васильевич, князь 148
Голицын Иван Алексеевич, князь 167, 346
Голицыны, князя 343
Головин Василий, московский богаделенный, бывший канцелярист 339
Головин Пахом, арестант 220, 336
Головин Семен Васильев, матрос 147, 334
Головкины, графы 346
Голомбиовский А. А. 125, 157
Голубинский Е. Е. 295
Голубков Ефим, солдат Кронштадтского гарнизона 223, 336
Голубятников Ермолай, ямщик московской Ямской слободы 354
Голятовский Иоанникий 252
Горбун Василий Алексеев, богаделенный Федоровской богадельни 273, 309, 351
Гордеева А. В. 24
Гордеева Е. А. 24
Горелкина О. Д. см. Журавель О. Д.
Горчаков Федор Савинович, князь 169, 170, 334
Горчаковы, князя 169
Грачев Илья Григорьев, московский лекарь 70, 107, 108, 344
Грезин Зот, крестьянин деревни Каменское Коломенского уезда 109, 112, 114, 185, 334
Греч Н. И. 61
Грибов Ю. А. 24
Григорий, протопоп Георгиевского собора в Юрьеве Польском 224, 352
Григорий, старец 342
Григорий Андреев, земский дьячок села Купелец Верейского уезда 347
Григорий Васильев, священник Старинской волости 72
Григорий Васильев, торговец иконного ряда в Москве 306
Григорий Елисеев, костромской житель, распоп 342
Григорий Назианзин, церковный писатель 288
Григорий Палама, святой 39
Григорий Петров, купец 103, 181,
Григорий Сафонов, записной старообрядец 344
Григорий Федоров, священник Предтеченской церкви Вологодского уезда 73, 359
Григорий Якимов, священник церкви Иоанна Богослова в Едомской волости Ярославского уезда 361
Громыко М. М. 32, 40, 75, 121, 134
Грохольский Антон, маршал 339
Гуревич А. Я. 12, 14, 28–30, 37, 38, 41, 42, 133, 136, 204, 330
Гусев Егор Корнеев, смоленский дворовый человек 131, 159, 358
Густышев (Густашев) Василий, подканцелярист Канцелярии

- от строений в Санкт-Петербурге
215, 218, 352
- Д'Аламбер Ж.-Л.* 16
- Давид (расстрига Иоаким
Дамьянов), иеродьякон
Крипецкого монастыря 239, 351
- Дагаев Никита, московский
протодьякон 349
- Дамаскин (Д. Е. Семенов-Руднев),
епископ нижегородский 15
- Данила Яковлев, крестьянин
220
- Дашилевский И. Н.* 7
- Дарья Тихонова, жена купца
Григория Петрова 181
- Дарья Филиппова, служительница
сумского полковника
И. А. Кондратьева 151, 342
- Дашков Иван Спиридонов,
ладожский крестьянин 351
- Дашков Спиридон, ладожский
крестьянин 76
- Дельмо Ж. см. Delumeau J.*
- Демид Еремеев, конюх 108, 110, 112
- Дергобужинов Иван, содержатель
свинцовых заводов 354
- Десятова Прасковья см. Ергольская
(Десятова) Прасковья
- Детков Петр, писарь 221
- Дешин Дмитрий Федоров, рейтар,
белозерский помещик 352
- Дидро Д.* 16
- Димитрий Ростовский (Туптало),
святой 234, 245, 246, 252, 287, 290,
296, 307, 349, 356, 357
- Димитрий (Сеченов), митрополит
новгородский 361
- Дионисий «еретик» 98
- Дионисий Грек, старец звенигород-
ского Саввино-Сторожевского
монастыря 197, 342
- Дионисий Федоров, дьякон церкви
села Сергеевского Епифанского
уезда 80, 117, 357
- Дирис Афанасий, грек 299, 308, 338
- Дмитриев, ассессор, великостужский
воевода 192
- Дмитриев М. В.* 24, 216, 263, 300
- Дмитриев-Мамонов Иван Ильич
340
- Дмитриева Анисья Савина, жена
служащего Юговских пермских
заводов 353
- Дмитриева С. И.* 106
- Дмитрий Иванов, священник села
Спасского Кромского уезда 353
- Дмитрий Лукьянов, фискал 305
- Доброниский Арсений, поп 352
- Довнар-Запольский М. В.* 31
- Долгорукий Александр, князь 335
- Долгорукий Григорий Федорович,
князь 322, 340
- Долгорукий Яков Федорович, князь,
сенатор 267, 268, 321, 322
- Домашнев Михайла, тобольский
посадский человек 277
- Домна, белгородская дворовая женка
163
- Дондулин Спиридон, солдат Ямской
канцелярии 214, 218, 355
- Дорофей авва 288
- Дорофей, игумен козловского
Троицкого монастыря 261, 262
- Досифей (Богданович-Любимский),
епископ белгородский 133
- Дорошка, коновал и рудомет,
«волхв» 148
- Дружинин Терентий Иванов,
гренадер Измайловского полка
214, 215, 352
- Друкортов Леонтий Аврамович,
полковник 120, 168, 346
- Дуглас М.* 37

- Дудоров Михайла Васильевич,
капрал Семеновского полка 345
- Дьяков Иван Никифоров, дворовый
человек, служитель московского
имения князей Шереметевых
343
- Дьяков Семен, служитель князя
А. Д. Меншикова 340
- Дьяконов Максим Федоров,
церковный дьячок села Панина
180, 343
- Евгений** (Болховитинов),
митрополит киевский 313
- Евдоким Григорьев, крестьянин
деревни Матегинной (Суздаль-
ского уезда) 348
- Евдоким Евдокимов, ярославский
посадский 346
- Евдокия Лукьяновна, царица 147
- Евлашев Алексей Петров,
московский гезель архитектуры
169, 197, 351
- Евсевий, «пророк» 275, 276, 299,
- Евтифей Марков, сапожник, знахарь,
московский дворник 70, 83, 342
- Евтихий Петров, крестьянин
Валдайского уезда 212, 340
- Егор Тимофеев, крестьянский сын,
земский дьячок вяземской
вотчины Отяевых сельца
Некрасова 181, 344
- Егунова-Черкасская Прасковья
Ивановна, княгиня 344
- Екатерина I, императрица 197, 320
- Екатерина II, императрица 48, 49, 55,
58, 61–63, 152–154, 156, 189, 190,
194, 198, 208, 244, 245, 321, 324,
325, 328, 338, 340
- Екатерина (Катерина) Гаврилова,
крестьянка деревни Тишина
Ярославского уезда 89, 93, 94, 96
- Екатерина (Катерина) Иванова,
крестьянка деревни Тишина
Ярославского уезда 89–97, 103,
104, 106, 107, 134, 361
- Екатерина (Катерина) Иванова,
москвичка 161
- Екатерина (Катерина) Яковлева,
крепостная села Семеново
Дмитровского уезда имения
М. В. Дудорова 345
- Елагин Иван Перфильевич,
секретарь Екатерины II, писатель
324, 325, 340
- Елагин Кондратий, поручик 209, 350
- Елеонская Е. Н.* 31, 41, 47, 75, 147
- Елизавета Петровна, императрица
48, 51, 55, 61, 63, 152–155, 233,
320, 336
- Емельян Семенов, священник 70, 347
- Емченко Е. Б.* 87
- Ергольская (Десятова) Прасковья
Ефимовна, жена Г. Т.
Ергольского 179, 180, 195, 336
- Ергольский Григорий Терентьевич,
действительный статский
советник 179, 180, 195, 336
- Ермасов Илья, крепостной 341
- Ершов Василий Семенович,
московский вице-губернатор 291,
307, 321
- Есинов Г. В.* 31, 76, 84, 102, 126, 132,
134, 135, 149, 153, 164
- Ефим Андреев, дьяконов сын 72
- Ефимья Михайлова, дворовая
подьячего Петра Исакова 70, 114,
163, 184, 342
- Ефрем Сириян 288
- Жапреев** Иван, посадский человек
города Устюжны Железополь-
ской 336
- Жеглов Иван 104

- Жегловы, колдуны 80
- Жеребец Трофим Васильев,
крестьянин Коломенского уезда
50, 52, 54–56, 59–61, 83, 116
- Живов В. М. 7, 9, 18, 39, 139, 143, 176,
204, 229, 239, 245, 251, 323
- Жировой-Засекин Никита
Михайлович, князь 308
- Жировской Андрей, костромской
крестьянин 341
- Жокур Луи де 16
- Жохов Алексей, сургутский воевода
219, 356
- Жуков Дмитрий, владелец шелковой
фабрики 348
- Журавель О. Д. (Горелкина О. Д.) 32,
42, 43, 85, 87, 88, 90, 98, 100, 104,
129, 130, 137, 175
- Журавлев Устин, отставной
вахмистр 338
- Забелин И. Е.** 31, 147
- Заборов П. Р.** 299
- Заведеев Тит, дворовый человек
Василия Колесницкого 335
- Зайцев Федор, колодник 221, 345
- Закхеев Федор Родионов, отставной
матрос 347
- Замуруев А. С.** 207
- Затрапезновы, мануфактуристы 124
- Захара И. С.** 314
- Згута Р. см. Zguta R.**
- Зеленин Д. К.** 227,
- Зеленый Федор, секретарь князя
А. Д. Меншикова 274, 291, 292,
350
- Зерцалов А. Н.** 31
- Зима Иван Федотов, ходок Приказа
земских дел 270, 271
- Зима Настасья Иванова, дочь
коломенского дьячка, жена
И. Ф. Зимы 247, 248, 251–253,
- 265, 270–272, 285–290, 292, 295,
297, 300, 303–305, 309, 317, 323,
341
- Зимин А. А.** 300
- Зимин Тихон, крестьянин 220
- Зиновий Отенский, церковный
писатель 313, 314
- Злобин Федор, сибирский
крестьянин 339
- Золотарев Николай, коломенский
семинарист 357
- Зуев Иван, фискал 274, 291, 306, 350
- Иаков**, священник Успенской
церкви Черевковской волости
359
- Иаков Боровичский, святой 273, 292,
295
- Иван, астраханский работный
человек 279
- Иван, священник нижегородского
Воскресенского монастыря 244
- Иван III Васильевич, великий князь
московский 147
- Иван IV Васильевич, царь
московский 147
- Иван Алексеев, рекрут 354
- Иван Алексеевич, царь 50
- Иван Аникеев, солдат 336
- Иван Анкидинов, безместный поп 230
- Иван Антонов, священник 339
- Иван Архипов, пономарь 345
- Иван Гордеев, солдат 336
- Иван Гурьев, благочинный
священник Каргопольского уезда
212, 339
- Иван Иванов, дьякон 333
- Иван Иванов, крестьянин 82
- Иван Иванов, крестьянин деревни
Маргуши 178
- Иван Иванов, поп села Малая
Порозние Суздальского уезда 350

- Иван Иванов, поповский сын 85, 185
Иван Иванович (Иван Иванович Молодой), великий князь тверской, сын Ивана III 147
Иван Кузьмин, пономарь церкви Иоанна Богослова в Пошехонском уезде 142, 145, 337
Иван Ларионов, казанец 278, 286, 310
Иван Максимов, крестьянин деревни Баскачево 89, 93, 94
Иван Максимов, крепостной Евлашевых 169
Иван Максимов, студент Славяно-греко-латинской академии 265, 269, 290, 306, 321, 322
Иван Мефодьев, священник коломенского Успенского девичьего монастыря 356
Иван Назарьев, из крестьян 272, 286, 341
Иван Осипов, священник Пошехонского уезда 337
Иван Павлов, елецкий купец 84, 157
Иван Потапов, отставной солдат 220, 348
Иван Савельев, посадский человек московской Садовой слободы 271
Иван Сидоров, подканцелярист 174
Иван Тихонов, кадашевец 309
Иван Федоров, священник новгородского Знаменского собора 359
Иван Федоров, священник города Куренска 355
Иван Федоров, крестьянин, сотский Вологодского уезда 188, 358
Иван Федосьев, протопоп Екатеринбургa 211, 334
Иванци, Л. см. Ivanits L.
Иванов Вяч. Вс. 44,
Иванов О. А. 61, 153, 154
Иванов С. А. 134, 204, 216, 217
Ивлева Л. М. 236
Игнатий Никитич (Никитин), крестьянин, дворник в Санкт-Петербурге 50, 52, 53, 55–57, 60, 83, 107, 116
Игумнов Иван, устюжанин 229, 230
Иероним, иеродьякон казанского Федоровского монастыря 348
Извеков Д. Г. 320
Изосим Никифор, крестьянин 117
Иконник Василий, «волхв» 148
Иконников Иван, устюжский крестьянин, иконописец 336
Иларий, монах астраханского Ивановского монастыря 279, 353
Илия, пророк 292
Илларион, епископ рязанский 259
Илларион (Григорович), архимандрит Святогорского монастыря 347
Ильинская В. Н. 140
Илья Андреев, крестьянин, сын Андрея Антипьева 89, 92, 93
Илья Ефимов, протопоп города Куренска 355
Илья Игнатов 191
Илья Петров, московский купец 355
Иникова С. А. 244, 245, 252, 263, 264, 281, 292, 297, 312, 324
Иоаким, архиепископ ростовский 100, 101
Иоаким, патриарх 261, 262
Иоакимф, монах Троице-Сергиева монастыря 211
Иоанн, евангелист 258
Иоанн Златоуст, святой, епископ константинопольский 39, 270, 288, 295
Иоанн Новгородский, святой 295
Иоанн (Никитин), епископ великоустюжский 67, 102

- Иоанн Антонович, император 336
 Иоасаф (Кокорин), монах из
 Устюжской епархии 229, 230, 350
 Иов, монах Соколовой пустыни
 Каширского уезда 354
 Иосиф, митрополит рязанский 260
 Иосиф Волоцкий 241, 313, 314, 326
 Иосиф (Волчанский) епископ,
 архиепископ московский и
 владимирский 179, 180, 195, 233
 Иосиф (Осетров), старец
 козловского Троицкого
 монастыря 261
 Иосия (Яков Самгин), игумен 100
 Ипатий Гангрский, святой 249, 271,
 316, 317
 Ипполит, иеромонах астраханского
 Спасского монастыря 279, 280,
 353
 Ирина Иванова, жена Кирилла
 Миронова, дворовая С. С.
 Алексеева 81, 164, 167, 344
 Исаков Петр, московский подъячий
 163, 342
 Исакова Устинья Григорьевна, жена
 П. Исакова 163
- К**азаков Илья Кондратьев,
 крепостной подмосковного
 имения П. И. Егуновой-Чер-
 касской 159, 344
 Казаков Филипп Иванов,
 крестьянин села Сандырей
 (вотчины Шереметевых
 в Коломенском уезде) 280, 290,
 345
 Казаринов Матвей Степанов,
 крестьянин деревни Казариново
 Белозерского уезда 129, 359
 Калашников Андрей, бургомистр
 по таможенным и кабацким
 сборам города Путивля 343
- Калзанов Иван, крестьянин
 Двинского уезда 353
 Калинин Пимен, холоп 73
 Калиостро, граф 194
 Калмыков Петр, дворовый грузин-
 ского царевича Георгия 345
 Калмыков-Карамшин Евдоким, дво-
 ровый человек помещика Языкова
 69, 72, 73, 123, 126, 127, 335
 Кальвин Жан 243, 303, 325
Каменский А. Б. 15, 24
 Канделин, карельский крестьянин
 336
 Капитон, старец 244, 300
 Карамшин см. Калмыков-Карамшин
 Карелин Никифор, крестьянин
 Пинежской округи 69, 194, 357
 Каржавин Василий Никитин, ямщик
 московской Ямской слободы,
 отец архитектора
 Ф. В. Каржавина 337
 Карион, черный поп козловского
 Троицкого монастыря 255, 256
 Карнович см. Королко-Карнович С. Е.
 Карпов Семен, крестьянин дер.
 Сьяново Хатунской волости 83,
 108, 110, 122, 345
 Карпов Семен, семинарист Троице-
 Сергиевой лавры 354
Карсавин Л. П. 10, 37
Карташев А. В. 273
 Катерина Гаврилова см. Екатерина
 Гаврилова
 Катерина Иванова см. Екатерина
 Иванова
 Квасов Алексей, солдат 336
 Кеглер Алексей, управитель севских
 вотчин графини Гесенгамбург-
 ской 335
 Кемпен Егор Карпович,
 лифляндский дворянин, поручик
 71, 155, 339

- Кивельсон В. см. Kivelson V.*
Кизеветтер А. А. 20, 182, 193, 195
Кирилл Васильев, московский священник 316
Китаев Иоаника, однодворец села Лукина Поляна 348
Кишлякова Ульяна 358
Клементий Михайлов, пономарь сызранской Троицкой церкви 338
Клеопин Иван, новгородец 244
Клибанов А. И. 9, 244, 245, 248, 251, 253, 272, 281, 313, 326
Клобкова Устинья Григорьева, дворовая генерал-лейтенанта М. Я. Волкова 83, 115, 163, 167, 172, 180, 343
Клочков М. В. 155
Кляус В. Л. 44, 121
Кнорринг Н. Н. 20
Кобяк Н. А. 71
Коврова Авдотья Клементьева, дворовая Олсуфьевых 346
Коган Ю. Я. 212
Козлов Влас, драгун, ссыльный 222, 234, 235, 336
Козлов Иван и его жена Катерина, дворовые князей Трубецких 342
Козлов Федор Ананьин, бургомистр города Устюжны Железопольской 336
Козлова Ю. А. 147
Козловский Василий, крепостной П. В. Салтыкова 50, 53, 56, 57, 60, 116
Кокин Яков, вязниковский купец 131, 355
Кокорин Иоасаф см. Иоасаф (Кокорин)
Кокорин Савва, из крестьян Соликамского уезда, колодник 234, 335
Колаковский Л. см. Kolakowski L.
Колчегин, костромской воевода 232
Кондииков Андрей, купец 299
Кондратий Семенов, крестьянин 181
Кондратьев И. А., полковник 151, 342
Конева Ирина, крестьянка деревни Собачья Дора Устюжского уезда 236, 353
Коновалов Яков Филиппович, крепостной крестьянин Каширского уезда, беглый солдат 333
Константин Алексеев, крепостной портной Хамовной слободы 309
Коптяжин Иван Федоров, комиссар Киевской губернии 268
Корецкий В. И. 249, 250, 271, 300, 316, 317
Корней Минин, московский лекарь 292
Корнилий, архимандрит козловского Троицкого монастыря 255–257, 262, 342
Корнилий, монах, псаломщик Троице-Сергиева монастыря 211, 346
Корнилий, златоустовский иеромонах 211, 347
Корнилий (Переверин), провинциальный инквизитор, иеромонах 359
Коробка Н. И. 39
Коробов Иван 175
Коробова Пелагея 174, 175
Королев Иван, каторжник Нерчинских рудников 221, 337
Королева Марфа, белгородская дворовая женка бригадира Федора Костюрина 163
Королко-Карнович Елена Константиновна 345
Королко-Карнович Степан Ефимович, камердинер

- наследника Петра Федоровича
83, 113, 115, 168
- Корольков Сидор, олонецкий купец
338
- Короткая Л. Л.* 228
- Короткий Иван Иванов, купец 308
- Корсаков Сергей Андреев,
служитель сержанта И. Рыкунова
170, 183, 184
- Коршунов Михаил, арестант 337
- Космолинская Г. А.* 24
- Косой Михайла Андреев, фискал
267–270, 274, 290, 293, 306, 307,
322, 340, 351
- Косой Феодосий, холоп, «еретик»
249, 300
- Костеров, вологодский палач 126
- Костюрины, помещики 163
- Костяев Сергей Савинов,
крестьянин 81
- Котельников Алексей, посадский
города Скопина 354
- Кочебай (Веревкин) Михайла
Антипьев, тобольский нищий,
из нижегородских крестьян
276–279, 286, 292, 303, 304, 306,
309, 310, 360
- Кочергин Григорий, астраханский
подьячий 150, 341
- Кошолкин Ефрем, крестьянин села
Красный Лог Воронежского
наместничества 175, 199
- Красков Иван, отставной солдат
Выборгского полка 70, 83, 349
- Краснобаев Б. И.* 160, 187
- Красноселов Илья, шелковый
фабрикант 161
- Крекшин Петр Никифорович,
комиссар 273, 350
- Криничная Н. А.* 43
- Кропухин Сергей, подьячий
дворцового ведомства
- Клушинской приказной избы
Можайского уезда 76, 122, 343
- Крохинский Венедикт, мастеровой
Петровских Сестрорецких
заводов 356
- Крылов Лев Федотов, крепостной
подмосковной вотчины графа
М. Г. Головкина села Красное 346
- Крылов Петр Иванов, петербургский
фурьер Куринского батальона
98–100, 127, 131, 132, 134, 355
- Кудрин Яков Иванов, московский
часовых дел мастер 269
- Кузнецов, екатеринбургский
секретарь 211
- Кузнецов Степан, казак 220, 312
- Кузнецов С. В.* 40
- Кузьма Дмитриев, священник
Нижнеломовского уезда 233, 358
- Кузьма Дорофеев, дворовый
портной 309
- Кульман Квирин, мистик,
последователь Якоба Беме 248,
251
- Кумахин Иван Алексеев, из
гороховецких купцов, отставной
капрал 345
- Куницын Никифор, солдатский сын,
матрос 90, 352
- Курбатов Алексей Александрович,
обер-инспектор ратушного
управления, прибыльщик 267
- Курбатов Андрей Игнатьев,
саранский посадский человек
213, 250, 354
- Курец Т. С.* 44
- Курукин И. В.* 65
- Кустов Василий, крестьянин
Двинского уезда 353
- Лаврентий**, архимандрит
Златоустова монастыря 347

- Лаврентий (Баранович), епископ вятский 208, 357
- Лаврентий (Горка), епископ астраханский 275
- Лаврентьев А. В.* 251, 266, 267, 307, 308
- Лавров А. С.* 10, 13, 16, 24, 30, 34, 35, 37, 39, 43, 44, 47, 48, 65, 66, 69, 70, 75, 79, 81, 84, 85, 106, 109, 150, 161, 172, 179, 183, 185, 188, 200
- Ладинский Петр Семенов, малороссиянин 361
- Лазарь, брат Марфы и Марии, память о воскресении которого празднуется в Лазареву Субботу 257, 296
- Лапин Дмитрий, нижнетагильский священник 230, 231
- Ларион Васильев, хлеботорговец 269
- Ларион Петров, дворовый графов Мусиных-Пушкиных 344
- Латкин В. Н.* 207
- Латурин Иван, унтерцехвартер 308, 357
- Лахтин М.* 53
- Лебедев А. С.* 15, 76, 126, 164, 281
- Лебедев Михайла Михайлов, солдат Киевского пехотного полка 223, 224, 354
- Лев, священник Спасской церкви Воронежа 352
- Лев Никонов, дячок села Супонева, вотчины Свенского монастыря 349
- Левак Б. см. Levack В. Р.*
- Левенстим А. А.* 46
- Левин-Стросс К.* 132
- Левина Е. см. Levin Е.*
- Левкиевская Е. Е.* 77, 81, 96, 124–126, 132, 133, 236
- Леон Федоров, беглый рекрут 151, 343
- Леонтий, епископ тамбовский 261
- Леонтий Елизаров, арестант 341
- Лепехин И.* 15
- Лжедмитрии, самозванцы 147
- Ливанов Ф. В.* 251, 281
- Липа Иван Алексеев, ученик полотняной фабрики 209
- Лихачев Д. С.* 227, 228, 236, 239
- Лихоманов Прохор, подьячий новгородского Хутынского монастыря 354
- Лихуды, братья Софроний и Иоанникий 307
- Лобанов Никон, плотник Сылвинского завода 355
- Лован Стефан (Ян Ловеико), мозырский судья 262, 263
- Ловягин Анисим, писарь Астраханского пехотного полка 221, 337
- Ложников Леонтий Федоров, кузнец тульской Оружейной слободы 278, 279, 292, 294, 304, 346
- Ломанова Дарья, московская ворожея 147
- Лопатин В. С.* 61, 153, 154
- Лопухина Евдокия Федоровна, царица 333
- Лосев Иван, солдат Астраханского пехотного полка 350
- Лотман Ю. М.* 204, 228, 235, 320, 321
- Лошаков Степан, солдат Куринского пехотного полка 348
- Лука, евангелист 258
- Лука Игнатъев, крестьянин деревни Углова Белозерского уезда 80
- Лука Ларионов, рассыльщик по лантрацкому делу 151
- Лукерья Никифорова, крепостная крестьянка А. И. Ступишина 346
- Лукин П. В.* 13, 159, 235

- Лукьян Кондратьев, поп Наровчатовского городища села Шувар 215, 341
- Лукьян Фролов, солдат вологодского гарнизона 222, 348
- Лупкин Прокопий (Прокофий) Данилов, отставной стрелец, хлыст 247, 251
- Любимцов Григорий Кузьмин, «шапошный мастер» 272
- Лютер Мартин 243, 245, 286, 303, 325
- Магницкий Леонтий Филиппович**, математик 248, 249, 265–267, 271, 274, 286–289, 291–295, 306–309, 315, 317, 321, 322
- Мадариага И. де* 63
- Маетников Яков, солдат Семеновского полка 338
- Мазалова Н. Е.* 87
- Мазепа Иван Степанович, гетман Украины 151
- Мазуркевич Т. Л.* 249, 250, 300
- Майков Л. Н.* 136
- Маймист Влас Ефимов, знахарь 50, 53, 54, 56–58, 60, 61, 82, 116
- Макаренков Иван, фузеллер артиллерийской команды 353
- Макарий Иванов, священник Пошехонского уезда 131, 139, 182, 337
- Максим Афанасьев, московский рыбак 70, 83, 107, 109, 114, 342
- Максим Грек 147, 318
- Максим Еремеев 270
- Максим Иванов, писарь Шляхетского корпуса 213, 353
- Максим Тимофеев, священник Казанской церкви Ляцкого погоста Новгородского уезда 355
- Максимов С. В.* 132
- Макфарлен А. см. Macfarlane A.*
- Малахий, монах астраханского Ивановского монастыря 279, 353
- Малахов Григорий Никифоров, крестьянин деревни Ступино Дмитровского уезда 341
- Малиновский Б.* 37, 75, 119, 138, 185
- Малэк Э. (Malek Elize)* 24, 174, 176, 227
- Мандыхин Филипп, солдат Кексгольмского гарнизонного полка 219, 334
- Манселли Р. см. Manselli R.*
- Марасинова Е. Н.* 160
- Маргаритов С. Д.* 251
- Марина, жительница города Глухова 74, 146, 334
- Марина Еремеева, дворовая П. Филатьева 166, 345
- Марион, парижанка 186
- Мария Магдалина, святая 311
- Мария Терезия, императрица 194
- Марк, евангелист 258
- Марк Тихонов см. Холодов Марк Тихонов
- Маркел (Родышевский), первый иеромонах флота 66, 196, 273, 291, 349
- Маркин Савва, скопинский купец 181, 199, 349
- Марков Е.* 117
- Мартюшев Захар 191
- Марфа Федорова, солдатская жена 334
- Маршал Г. П.* 204, 218, 219, 301
- Марья Семенова, крестьянка новгородской деревни Сырково 134, 351
- Марья Борисовна Тверская, великая княгиня, первая жена Ивана III 147
- Масей (Моисей), коновал из-под Шуи 83, 115, 163, 172

- Масленников Лев, карачевский купец 344
- Матвеев Артамон Сергеевич, боярин 147
- Матвей Кириллов, нижегородский крестьянин 357
- Матвей Тихонов, екатеринославский купец 339
- Матвей Яковлев, священник 359
- Матов Трофим, крестьянин Архангельской губернии 334
- Маторин Н. М.* 39
- Матрена, дворовая подьячего Петра Исакова 70, 114, 184, 342
- Матрена Корнилова, солдатская жена 215, 334
- Мезенцева Федосья, крестьянка 103, 192
- Мельников С. А.* 24
- Мельников-Печерский П. И.* 252, 270
- Менов Дмитрий 341
- Меншиков Александр Данилович, князь 151, 274, 321, 340, 350
- Мещерский Ефим, князь 333
- Мещерский Иван, князь 210
- Мещеряков Иван, казак 358
- Милов Л. В.* 160
- Милюков В. В.* 249, 250, 294, 300
- Милюков П. Н.* 244, 252, 294
- Миронов Б. Н.* 304
- Мирочник Федор Лукьянов, крестьянин деревни Борина близ Путивля 125
- Мисаил, библейский товарищ пророка Даниила 251
- Мисюрев Семен, подьячий Троице-Сергиева монастыря 346
- Митрофан (Милицын), неродьякон козловского Троицкого монастыря 255, 256
- Митрофан (Шеинков), архимандрит курского Знаменского монастыря 238, 352
- Михаил Павлович, великий князь 339
- Михаил Федорович, царь 147
- Михайла Ананьин см. Ананьин Михайла
- Михайла Антипов см. Кочебай (Веревкин) Михайла Антипов
- Михайла Петров, суздальский архиерейский служитель 350
- Михайлов, капитан 347
- Михайлова Т. В.* 20, 35, 73, 80, 81, 86, 103, 104, 189, 200
- Михновский Матфей, протопоп тобольского Успенского собора 268
- Могучий Стефан Лукьянов, астраханец(?), «еретик» 275, 298
- Мозалевские, курские помещики 151, 343
- Мозалевский Антон Афанасьевич, курский помещик 151, 343
- Мозалевский Иван Афанасьевич, курский помещик 343
- Моисеева Г. Н.* 175
- Мокруша Тимофей, крестьянин Ростовского уезда 83, 114,
- Молодавкин (по отчиму Безсонов) Иван Васильев, петербургский лекарский ученик 115, 334
- Молчин Петр, поручик ведомства Главной межевой канцелярии 210, 337
- Момотов Григорий, тобольский житель 310
- Монашенко Прасковья, жена новомиргородского купца 358
- Мордвинов Кирей, духоборец 292
- Мордовина С. П.* 73
- Морев Иоанн*, протоиерей 314

- Морис Р. 24
 Морозиха, шинкарка в Харькове 126
 Морозов И. А. 236
 Моховиков Симеон Федорович,
 сторож Архангельского собора
 Московского Кремля 246, 250,
 292, 303, 317–319
 Мурахин Василий, Санкт-
 петербургский купец 355
 Мусин А., диакон 11
 Мусин-Пушкин Иван Алексеевич,
 граф, сенатор 307, 308, 321
 Мусины-Пушкины, графы 344
 Мюшамбле Р. см. *Michembled R.*
 Мякинин Иван Иванович,
 новгородский ландрихтер 350
- Назар**, крестьянин Коломенского
 уезда 50, 56, 57
 Назаров Гавриил, князь, симбирский
 воевода 338
 Найденев Степан, купецкий человек
 города Карачева 352
 Нарышкин Лев Александрович 58
 Нарышкины 148
 Наседка Иван Васильевич,
 протопоп, церковный писатель-
 полемист 313
 Настасья Остафьева, крестьянка
 села Василково 51, 52, 57–60, 67,
 80, 107, 116, 117
 Настасья Трифонова, драгунская
 женка 109, 122, 123, 343
 Наталья Алексеевна, царевна 148
 Неболин Григорий Васильев, гезель
 архитектуры 165, 343
 Неврев Максим Хрисанфов,
 московский винотовец 351
 Недоносков Иван, арестант 337
 Недосеков Степан, пустозерц,
 посадский человек 85, 342
 Некрасов Игнат, казачий атаман 341
- Нелидов Иван, солдат
 Преображенского полка 336
 Нестеров, поручик 343
 Нестеров Яков, казак Нижней
 Михайлевской станицы 311
Нивинский А. В. 24
 Никита, священник Черевковской
 волости 359
 Никита Алексеев, поп села Абашева
 355
 Никита Васильев, безместный
 суздальский дьячок 69, 83,
 Никита Иванов, управитель вотчины
 Симонова монастыря села
 Ильинского Елохова 348
 Никита Иванов, рижский купец
 283, 339
 Никита Константинов, дворовый
 человек 347
 Никита Мартынов, торговый
 человек московской Котельной
 слободы 269
 Никита Павлов, поп 225
Никитина Н. А. 32, 59, 82
Никитина С. Е. 59, 75, 117, 137
 Никифор Алексеев, протопоп
 новгородского Знаменского
 собора 359
 Никифор Григорьев, московский
 дворовый 347
 Никифор Мокеев, мельник 83, 136,
 138
 Никифор Никитин, священник
 Ляцкого погоста 355
 Никола чудотворец 222, 274, 291,
 292, 351, 353
Николаев С. И. 228
 Никулин Абросим, солдат 221, 337
 Нифонт, иеромонах козловского
 Троицкого монастыря 255–260,
 262, 296, 342
 Нифонт, епископ суздальский 11

- Ничик В. М.* 249, 250, 300
Новицкий О. М. 251, 252, 281, 301, 313, 325
Новичкова Т. А. 43, 134
Новокшенов Андрей, ротмистр Преображенского полка 85, 172, 342
Новомбергский Н. Я. 30, 31, 42, 53, 83, 114, 148, 149, 159
Новосельцев Михайла, устюжанин, купец 229, 230, 350
Норкин Савва Федоров, государственный крестьянин Выгозерской волости 182, 356
- Обрывалов** Кузьма, дворовый вотчины Ивана Дубенского 343
Овчинников Матвей Никитин, архангельский крестьянин 115, 131, 159, 334
Овчинников Прохор, воронежский однодворец 283, 339
Огудалова Катерина 352
Одоевская А. И., княгиня 346
Одоевские, князья 342
Одоевский Михаил Юрьевич, князь 146
Олисов Алексей Якимов, московский серебряник, тесть Д. Е. Тверитинова 266
Олисов Матвей Алексеев, московский посадский, шурин Д. Тверитинова 305
Олсуфьев, обер-гофмейстер 346
Омельченко О. А. 20
Опарина Т. А. 24, 188, 263, 313, 319
Орешников Иван, ссыльный работник в городе Гурьеве 333
Осип, астраханский работный человек 279
Осип Иванов, вологодский дьякон 339
Остерманы, графы 345
Отяев Николай, подпоручик 344
Охотников Федор Федотов, крепостной служитель подмосковной вотчины князей Одоевских 146, 342
Ошмарин (Колченог) Василий Лукьянов, крестьянский сын Углицкого уезда 109, 114, 347
- Павел**, апостол 86, 278, 336
Павел I, император 48, 63, 71, 154, 155, 212, 282, 283, 326, 339
Павел, священник села Внукова Рязанской епархии 101, 347
Павел Васильев, крепостной графов Остерманов 345
Павел (Жидовин), монах козловского Троицкого монастыря 255–265, 296, 303, 342
Павел Перфильев, рекрут 342
Павел Петров, тульский подьячий 83, 114, 341
Павликов Иван, крепостной 343
Павлов Афанасий Иванов, купец Огородной слободы 308
Павлов С. Н. 300
Памаранцев Иван, солдат 348
Пантелеймон Григорьев, крестьянин деревни Матegiной Суздальского уезда 348
Панченко А. А. 10
Панченко А. М. 136, 204, 227, 228, 236, 237, 239, 307
Патокин Семен, архангельский мещанин, башмачник 282, 283, 289, 290, 304, 339
Пафнутий, по прозвищу Дивей, старец козловского Троицкого монастыря 262
Пафнутий (Петр Олисов), иеродьякон переяславль-залесского Николаевского

- монастыря 246, 285, 286, 289, 292,
 294, 315–317, 319
- Пахомий, монах 100
- Пашков Петр, лейб-гвардии
 капитан-поручик 163, 345
- Пелагея 333
- Пелагея, воронежская женка 174, 175
- Пелагея Никитина, крестьянка
 деревни Татарской 199, 357
- Пенцов Аврам, однодворец 310
- Пердун, Андрей Тимофеев см.
 Чермнов Андрей Тимофеев
- Переверин см. Корнилий
 (Переверин)
- Перепелкин Илья, коломенский
 семинарист 357
- Перетц В. Н.* 74, 176
- Персиц М. М.* 212, 221, 228
- Песков А. М.* 155
- Петелин Иван, крестьянин
 Усольского уезда 214, 355
- Петелин Сила, крестьянин
 Усольского уезда 214, 355
- Петр, апостол 336
- Петр (Иваничкой Петр Васильевич),
 иеромонах Кирилло-Белозер-
 ского монастыря 351
- Петр I, император 17, 148, 150, 156,
 188, 228, 237, 245, 251, 266, 267,
 273, 302, 320–323, 326, 330
- Петр III, император 48, 58, 156
- Петр (Могила), митрополит
 киевский, церковный писатель
 124
- Петр (Смилянич), архимандрит
 Симонова монастыря 266, 286,
 287, 295
- Петр Александров, дьячок церкви
 Николы Надеина в Ярославле
 107, 111, 117, 138, 183, 361
- Петр Алексеев, ключарь
 Архангельского собора
- Московского Кремля, писатель
 54, 346
- Петр Алексеев, пономарь
 Коломенского уезда села
 Городищи 354
- Петр Андреев, дьякон села Вырца
 Тверского уезда 352
- Петр Антипов, крестьянин 89, 94, 95
- Петр Васильевич, крестьянский
 сын 94
- Петр Внифатьев, поп села Супонева,
 вотчины Свенского монастыря 349
- Петр Гаврилов, рекрут 84, 120, 157,
 338
- Петр Дементьев 337
- Петр Иванов, крестьянин села
 Юдина Переяславль-Залесского
 уезда 215, 347
- Петр Иванов, поп села Никольского
 Воронежской губернии 73, 341
- Петр Климентов, подьячий Судного
 приказа 85
- Петр Осипов, поп 127, 351
- Петр Прокофьев, крестьянин 337
- Петр Романов, крестьянин 181, 182
- Петр Степанов, вологжанин 346
- Петр Степанов, дьячок села Погоре-
 лова Пошехонского уезда 361
- Петр Филатов, крестьянин 68
- Петр Филиппов, крестьянин
 Пронского уезда 86
- Петр Якимов, причетник Троицкой
 церкви города Устюжны
 Железопольской 181, 336
- Петр Яковлев, крепостной
 крестьянин деревни Худяковки
 Серпуховского уезда 80, 110, 116,
 349
- Петров Антоний, священник* 175, 181
- Петров Е., дьячок Дмитриевского
 Устюженского погоста Бежецкой
 пятины 360

- Петрухин В. Я.* 7–9, 39
- Пивоваров Александр Калинин, крестьянин 81
- Пивоваров Епифан Митрофанов, коломенский посадский человек 353
- Пигин А. В.* 43, 132, 180
- Пирожков Ефим, дворянин Чугуевского уезда 282, 338
- Писарев Андрей, помещик, вятский воевода 115
- Писаренко К. А.* 61, 153, 154
- Пихоя Р. Г.* 231, 253, 276, 277, 288, 304
- Пичугин Иван, петербургский домовладелец, купец 156, 336
- Платон, мельник 84, 155
- Платон (Левшин), митрополит московский 325, 327, 329
- Платон (Малиновский), епископ крутицкий, архиепископ московский 334, 347
- Плечов Г. Н.* 8
- Плигузов А. И.* 24
- Плотников М., духоворонец 312
- Плотникова А. А.* 101
- Побирахин Ларион, дворянин, один из основателей духоворочества 264
- Подюков И.* 90
- Поздеева И. В.* 249, 250, 317, 318
- Познанский Н. Ф.* 39, 44
- Покровский Н. Н.* 7, 10, 32, 40, 121, 130, 131, 133, 136, 159, 219
- Полетай Иван, крестьянин Ростовского уезда 124, 336
- Поливанов Иван Игнатьевич 165
- Поливанов Игнатий Иванович, поручик 165, 345
- Поливанова Авдотья, помещица 165, 167
- Поливановы, помещики 165, 167, 343
- Поликарпов-Орлов Федор Поликарпович, справщик, директор московской типографии 307, 321, 323
- Полосин И. И.* 235
- Полутов Илларион, иркутский посадский человек 354
- Полюянов Карп, солдат Кексгольмского полка 334
- Помераницева Э. В.* 43, 83, 105, 132
- Поньрко Н. В.* 227, 228, 236, 239
- Попенихин Тимофей, устюженский посадский человек 360
- Попов А.* 39, 137
- Попов Ард.* 47, 190, 207, 263
- Попов Алексей Иванович, поп села Дягилевы Горы Вологодского уезда 73, 350
- Попов Василий Иванович, сын попа Введенской церкви Ярославского уезда Ивана Семенова 102, 348
- Попов Григорий Иванович, рекрут от ярославского посада 114, 146, 346
- Попов Иван Михайлов, причетник устюжской Нердинской пустыни 336
- Попов Иван Стефанов, посадский человек 145
- Попов Леон, пронский купец 85, 103, 349
- Попов Мирон, нижнетагильский заводской приказчик 231
- Попов Петр, ярославец 114, 145, 350
- Попов Семен, солдат Кроншлотского гарнизонного полка 181, 337
- Попов Харитон, из «гулящих людей» 260
- Порецкая Ирина Федоровна, жена бригадира 351
- Порецкий Дмитрий Ларионович, бригадир 351
- Порфирий (Крайский), епископ суздальский 66, 67, 72, 355

- Посошков Иван Тихонович, купец, публицист 246, 263, 292, 296, 297, 317, 327, 329
- Потоцкий П.* 326
- Прасковья Антонова, жена драгуна Петра Максимова 155
- Прасковья Васильева, крестьянка 108, 109
- Прасковья Семенова, крестьянка 89, 94, 95
- Прасковья Степанова, вдова, московская нищенка 272
- Прасковья Федоровна (урож. Салтыкова), царица 50
- Прасковья Яковлева см. Бабурина
- Прасковья Яковлева
- Прасковья Яковлева, крепостная женка Поливановых 165, 167, 343
- Прибылович Стефан см. Стефан (Прибылович)
- Прибышевский Александр, служитель дому князя А. Д. Меншикова 151
- Приклонский Богдан, полковник 196, 348
- Прилежаев Е. М.* 326
- Примиано Л. см. Primiано L. N.*
- Прокопий Симонов, крестьянин деревни Ергач Кунгурской округи 208, 209, 358
- Прокофий Максимов, дворовый графов Мусиных-Пушкиных 344
- Пропт В. Я.* 90, 234
- Просолов Яков, канцелярист 359
- Просолова Прасковья, жена Я. Просолова 359
- Протасенок Данила Варламов, крепостной села Иванкова каширского имения П. Ф. Балк-Полева 167, 343
- Протасьев Афанасий Федорович, отставной секунд-майор 184, 185, 334
- Протасьева Анисья Матвеевна, жена А. Ф. Протасьева 184, 185, 334
- Протопопов Яким, подьячий Клушинской приказной избы Можайского уезда 343
- Прохор Васильев, дьячок 72
- Пушкарев Л. Н.* 228
- Пушкарева Н. Л.* 176
- Пушкин Никита Борисович, стольник 48, 150, 342
- Пытин А. Н.* 41, 74
- Пыстин Егор, крестьянин(?) Яренского уезда 191
- Пыстина Авдотья, солдатская жена Яренского уезда 85
- Пытин Иван, разночинец 223
- Развозов Михаил, солдат Преображенского полка 336**
- Разнотовский Ефим, коллежский ассессор, переводчик 299
- Разумовский (Разумовские), графы 155, 156, 336
- Разумовский Алексей Григорьевич, граф 156
- Райан У. см. Ryan W. F.*
- Растегаев Никифор Исаков, бобыль Балахонского уезда дворцовой Заусольской волости села Никольского погоста 109, 114, 122, 350
- Ратманов Осип, поручик Тамбовского гарнизонного полка 336
- Рафаил (Зборовский), архиепископ киевский 352
- Реутин М. Ю.* 232
- Решоткин Иван Гаврилович, поручик 164, 165, 167, 345
- Рибера, католический богослов 320
- Робсон Р. см. Robson R. R.*
- Рогаткин (Хотеев Рогаткин) Артемий, приписной крестьянин

- Выгозерской волости 69, 70, 76, 182, 356
- Рогачев Ксенофонт Иванович, дворянин 72, 73
- Родион Захаров, крестьянин 353
- Розанов Н. П.* 196, 209
- Ромодановская Е. К.* 231, 239, 277
- Ромодановский Иван Федорович, начальник Преображенского приказа 146
- Ромодановский Федор Юрьевич, начальник Преображенского приказа 255, 256, 258, 270, 322
- Ростовецкий Николай, протопоп города Риги 351
- Роуланд Р. см. Rowland R.*
- Рубанов Григорий, отставной гусар 214, 352
- Рудаков, рудокоп Полевского завода 360
- Румянцева В. С.* 244, 300
- Русинов Иван Терентьев, крепостной князя С. А. Голицына, портной ветошного ряда 272
- Руф, архимандрит 353
- Рущинский Л. П.* 217
- Рыбаков Б. А.* 7, 8
- Рыбаков Василий, экономический крестьянин 183, 357
- Рыбников П. Н.* 74
- Рыбникова Домна Егорова, жена посадского человека города Дмитрова 81, 111, 130, 354
- Рыкунов Иван, сержант Преображенского полка 170, 183, 184, 335
- Рымщица Ирина, колдунья 82
- Рындзюнский П. Г.* 244, 253, 281, 290
- Рычаловский Е. Е.* 24, 48
- Рюмина Улита Леонтьевна, жена солдата Сибирского пехотного полка 345
- Рязановский Ф. А.* 42, 132
- Сабуров Лукьян Никифоров, безземельный крестьянин Углицкого уезда 85, 109, 114, 185
- Сабурова Соломонида Юрьевна, великая княгиня московская, первая жена Василия III 147
- Савва Григорьев, придворный переплетчик 73
- Савватей, старец 260
- Сакалов Артемий Лаврентьев, алтайский крестьянин 133, 136
- Сакулин, рассыльщик 236
- Салтыков Василий Петрович, тайный советник и камергер, сын П. В. Салтыкова 50, 61, 63
- Салтыков Василий Федорович, генерал-полицмейстер Петербурга 49, 337
- Салтыков Василий Федорович, кравчий, брат царицы Прасковьи 50
- Салтыков Д. М. 150, 341
- Салтыков Петр Васильевич, камергер 48–51, 53–68, 80, 82, 83, 106, 107, 112, 116, 117, 137, 152, 167, 198, 337
- Салтыков Петр Семенович, граф, генерал-фельдмаршал, генерал-губернатор московский 62
- Салтыков Сергей Васильевич, внук П. В. Салтыкова 61
- Салтыков Сергей Васильевич, камергер, сын В. Ф. Салтыкова 49, 58, 167, 337
- Салтыкова 337
- Салтыкова Александра Григорьевна (урож. Долгорукая), жена В. Ф. Салтыкова, кравчего 50
- Салтыкова Марья Федоровна (урож. Солнцева-Засекина),

- жена П. В. Салтыкова 49–50, 55, 61, 337
- Салтыкова Матрена Павловна (урожд. Балк-Полева), жена камергера С. В. Салтыкова 167
- Самарин Михаила Михайлович, стольник, сенатор 273, 274, 291, 292, 295, 321, 324, 350
- Самуил (Миславский), митрополит киевский 98, 358
- Саночкин Кузьма Федоров, казак Еткульской крепости 355
- Сапожников Д.* 98, 129
- Сапожникова О. С. (Стафеева О. С., Финченко О. С.)* 229, 231
- Сарычев Гаврила Иванов, отставной солдат 50, 53–55, 57–60, 80, 83, 116, 137, 140
- Сафьянников Петр, регистратор Коллегии иностранных дел 344
- Сахаров Михаил, колодник 221
- Сахаров Павел Васильев, маркизантист, старообрядец 344
- Севастьян Кондратьев 150
- Северный Н. Е.* 20
- Седерберг Генрих 216, 217
- Седов В. В.* 8
- Седой Василий Иванов, отставной матрос 333
- Селеменев Семен, «старец» 282
- Селецкий А.* 31
- Селин Карп Минаев, однодворец 233
- Семаков Василий, дворовый человек полковника Ивана Бешенцева 82, 157, 335
- Семевский М. И.* 50
- Семен, «польский жид» 264
- Семен Аникеев, вытегорский мещанин-старообрядец 339
- Семен Афанасьев, крестьянин 94
- Семен Васильев, поп села Каменного Сокольского уезда 355
- Семен Иванов, солдат Кронштадтского 2-го батальона 215, 357
- Семен Козмин, крестьянин 355
- Семен Минов, крепостной Александро-Невского монастыря 335
- Семен Степанов (Стефанов), дворовый ярославского уезда 107, 111, 112, 183
- Семен Титов, посадский города Скопина 354
- Сергеев Александр Савич, комиссар 291, 307, 321
- Сергей, дворник 83, 108, 109, 168
- Сергей, донской казак 85
- Сергей Данилов, земский подьячий 347
- Сергей Исаев, купец третьей гильдии московской Напрудской слободы 344
- Сергей Михайлов, олонецкий записной старообрядец 80, 334
- Сергей Стефанов, серпуховской священник 355
- Сергий, монах, казначей козловского Троицкого монастыря 256, 258, 262
- Сергий Радонежский, святой 337
- Серебряков Николай, капрал Ингерманландского драгунского полка 84, 135, 137, 356
- Серов Д. О.* 24, 157, 267–269
- Сибилев Петр Давыдов, каптенармус Московского драгунского полка 195, 196, 348
- Сидоров А. С.* 32, 81, 125
- Сидорова Софья, дворянская дочь 358
- Сизимин Филипп Федоров, солдат при Кирилло-Белозерском монастыре 221, 351

- Сильвестр (Гловацкий), митрополит тобольский 355
- Сильвестр (Кулебяка), епископ Санкт-Петербургский 224
- Сильвестр (Медведев Семен Петрович), писатель 148
- Симон, архимандрит суздальского Кузьминского монастыря 69, 71, 72, 83, 333
- Симон (Лагов), епископ костромской 357
- Симон Захарьин, беглый поп Спасского монастыря Воротынского уезда 157
- Симонов Р. А.* 148
- Сиповский В. В.* 176, 177
- Скачков Михаил, коломенский купец 68
- Слепцов Трофим, капитан, сборщик податей 236, 353
- Слинкин Семен, тобольский казак 76, 343
- Смилянич Петр см. Петр (Смилянич)
- Смилянская Е. Б.* 11, 21, 33, 49, 67, 90, 134, 160, 229, 253, 266, 291, 305
- Смилянская И. М.* 24, 153
- Смирнов Михайла, нижегородец 98, 99, 127, 128, 135
- Смирнов С. К.* 307
- Смирнов Я. Е.* 19, 24
- Смолин 99
- Смолков Дмитрий Федорович, симбирский дворянин 73, 334
- Сморгунова Е. М.* 24
- Соболева Л. С.* 75
- Собакин, арестант 220
- Соколов Алексей, священник Архангельского собора Московского Кремля 346
- Соколов И.* 245
- Соколов Иван Клементьев, колонновожатый 127, 128, 140, 160, 197, 338
- Соколов Семен Иванов, крепостной князя Д. Голицына, певчий оперного дома в Летнем саду 83, 112, 160, 337
- Соколов Федор, саранский подьячий 197, 341
- Солнцева-Засекина Марья, княгиня 55
- Солнцева-Засекина М. Ф. см. Салтыкова Марья Федоровна
- Соловьев С. М.* 147, 241, 248
- Солонин Иван, подканцелярист Екатеринбургской ревизии 356
- Солонин Никита Афанасьев, купец 338
- Софья (Зоя) Палеолог, великая княгиня московская, вторая жена Ивана III 147
- Софья Алексеевна, царевна 148, 149
- Софья Карпова, солдатская вдова 344
- Сперанский М. Н.* 71
- Срезнев Алимпей 150
- Станиславский А. Л.* 73
- Старачков Иван, крепостной крестьянин села Климонтова Ярославского наместничества 68, 358
- Стариков Никифор, тульский купецкий человек 85, 350
- Старостина Т. В.* 147, 148
- Стафеева О. С. см. Сапожникова О. С.*
- Стахей Иванов, священник Пошехонского уезда 337
- Степан Борисов, крепостной М. Я. Бутурлиной 84, 85, 106, 177–179

- Степан Васильев, торговец
серебряного ряда, фискал 305,
306
- Степанов Осип, вологодский
помещик 334
- Степанов Семен, провиантмейстер
161
- Степанова Марья Евтроповна,
жена С. Степанова 161, 162
- Стефан (Прибылович), игумен
Киево-Печерского Змиевского
монастыря 272, 273, 322
- Стефан (Яворский), митрополит
рязанский и муромский,
местоблюститель патриаршего
престола 217, 246, 251, 252, 265,
266, 270, 272, 285, 292, 293, 295,
303, 313, 314, 320–323, 327, 340
- Стефан Григорьев, служитель
И. А. Борькова, староста 282, 356
- Стефан Игнатов, крестьянин (?)
Яренского уезда 191
- Стефан Козмин, дьякон московского
Черниговского собора 351
- Стефан Фролов, ученик шелковой
фабрики Дмитрия Жукова 348
- Столяр Иван Гурьев, каширский
крепостной крестьянин
С. Г. Кропотова 218, 219, 351
- Стрешнев Тихон Никитич, сенатор
321
- Струговщиков Степан Борисов,
московский купец 299, 308, 338
- Струнин Федор Михайлов, лакей,
дворовый человек князя
И. А. Голицына 346
- Струтинский Роман Лукьянович
58, 60,
- Ступишин Алексей Иванович,
секунд-майор 346
- Ступишина Марья, орловская
помещица 352
- Судаков Семен, подканцелярист 338
- Суздальцев Иван, духоворец 312
- Сургушников Анисим Прокофьев,
московский купец 339
- Сурин Гаврила, ялutorовский
драгун 276, 287, 288, 298, 299, 303,
304, 306, 309, 310, 360
- Суслов Захар, отставной солдат 69
- Суслов Иван Тимофеевич, один из
основателей христовщины 251
- Суханов, солдат 155, 156
- Суханов Андрей Кондратьев,
мельник 83
- Сухомлинов Евстафий,
малороссиянин, придворный
певчий 336
- Тарабунин Василий, беглый рекрут,
крестьянин переяславль-залес-
ского села Белоомута 333
- Таракановы, помещики 83, 161, 197,
341
- Тарасов О. Ю.* 216, 217, 293
- Татищев Василий Никитич 185, 350
- Татищева Анна Васильевна 185, 350
- Татьяна Ильина, солдатская женка,
вдова 85, 111, 183, 346
- Татьяна Максимова, крестьянка
деревни Тишина Юхоцкой
волости 89, 92, 93, 96, 107
- Татьяна Тимофеева, вдова
захребетника Троице-Сергиева
монастыря 343
- Таширов Василий, белозерский
палач 126, 353
- Твердовский, пан 90
- Тверитинов (Дерюжкин) Дмитрий
Евдокимович, лекарь 247–251,
253, 265–274, 280, 285–295, 297, 300,
303–309, 314–319, 321–324, 340, 349
- Телегин Павел, копиист вотчинной
конторы в Москве 230

- Телнов Яков, крепостной
крестьянин М. Власова 215,
217, 345
- Терентий Иванов, «работник» 272
- Терновский Ф. А.* 247, 315, 316
- Тертуллиан, пресвитер, христиан-
ский философ-богослов 39
- Тигин Степан, крестьянин
Кашинского уезда, колодник 342
- Тимофей Кузмин, крестьянин 80
- Тимофей Михайлов, коновал-зна-
харь 131
- Тимофей Никитин, крестьянин
233
- Тимофей Панфилов, поп Шацкого
уезда 341
- Тимофей Тимофеев, саратовский
священник 357
- Титов А. А.* 233
- Тихон Дмитриев, дворник
полковника Василия Измайлова
в Петербурге 83, 112, 116
- Тихон (Малинин), епископ
воронежский 281, 311, 312, 357
- Тихонравов Н. С.* 41, 248, 249, 265,
273, 316, 323
- Тогоева О. И.* 186
- Токарев Н. Я.* 273, 322
- Токарев С. А.* 43, 74
- Толкачев Василий, смоленский
мещанин 335
- Толмачев, управляющий у
П. В. Салтыкова 50–52, 55
- Толстая С. М.* 77, 81, 165
- Толстой Н. И.* 7, 43, 77, 90, 133
- Томас К. см. Thomas К.*
- Топорков А. Л.* 24, 44, 90, 143, 144,
172, 175
- Топоров В. Н.* 44, 105, 106
- Трапезников Петр, архангельский
крестьянин 198, 358
- Тревор-Роттер Х. Р.* 42
- Третьяков Василий
Кириллович, писатель 334
- Третьяков Яков, крестьянин
Двинского уезда 353
- Тросницкий Иван, капитан 333
- Трофим, «еретик» 290
- Трофим, дьячок 341
- Трубецкие, князя 342
- Трубецкой Петр Николаевич,
князь 140, 160
- Трубецкой Юрий, князь 342
- Труворов А.* 48, 148
- Трупчеников Архип, чугуевский
онодворец 282
- Трупчеников Евдоким, чугуевский
онодворец 282
- Тулевский Иустин, воронежский
онодворец 181
- Тульцева Л. А.* 77, 219
- Турилов А. А.* 148, 157
- Турлаков Фирс, крестьянин 73
- Туюнен С. В.* 44
- Тыртов Федор, коллежский ассессор
346
- Тыртова Матрена Евтифьева,
жена прапорщика Тимофея
Тыртова 346
- Тябзин Михаил, матрос 219
- У**далой Никита, канонир Нарвского
гарнизона 214 –215, 353
- Украинцев Емельян Игнатьевич,
думный дьяк 316
- Украинцева Устинья Осипова,
вдова Е. И. Украинцева 316
- Ульяна Афанасьева, дворовая
камер-юнкера Никиты
Возжинского 162, 335
- Ульяна Сергеева, дворовая
Ф. А. Апраксина 345
- Ульяна Яковлева, дворовая
И. Г. Решоткина 164, 165, 345

- Усенко О. Г. 306
- Усов Агафон Фокеев, вятский крестьянин 68, 81, 115, 347
- Успенский Б. А. 8, 88, 129, 204, 216, 217, 219, 220, 222, 223, 228, 291, 293
- Успенский М. И. 175, 199
- Устинья Григорьева см. Клобкова Устинья Григорьева
- Устинья Иванова, жена москвичкадашевца Ивана Митрофанова 341
- Устинья Михайлова, дворовая женка 163, 342
- Фадеев** Григорий Федоров, дворовый человек С. Е. Королко-Карновича 108, 109, 112, 168, 169, 345
- Фадеева Л. В.* 122
- Федор, нищий 84
- Федор, ткач 127
- Федор Алексеев, дворовый человек князя Александра Долгорукого 335
- Федор Андреев, дьякон владимирского Успенского девичьего монастыря 152, 335
- Федор Васильев, поп галицкого Железноборовского монастыря 353
- Федор Емельянов, крестьянин 338
- Федор Епифанов (Епифаньев), дьячок ревельской Никольской церкви 124, 159, 197, 349
- Федор Павлов, крепостной вотчины князя В. М. Долгорукова села Писцова Костромского уезда 309
- Федор Семенов, крестьянин 338
- Федор Стефанов, дьячок села Вышеславского Ярославского уезда 107, 111, 112, 138, 183, 238, 361
- Федор Федоров, священник села Ретежей Кромского уезда 216, 354
- Федор (Чернышев), иеромонах костромского Ипатьевского монастыря 232, 233, 346
- Федорка, жена московского садовника Нефедьева 342
- Федосей Сергеев, каторжник 224, 336, 355
- Федосья Андреевна 225
- Федосья Наумова, дворовая Л. А. Друкортова 111, 346
- Федосья Самойлова, крестьянка 108, 109, 112
- Федотов Г. П.* 12, 137
- Фекла Алексеева, прапорщица 355
- Фекла Осипова, крепостная П. И. Егуновой-Черкасской 344
- Фекла Родионова, крепостная крестьянка А. И. Ступишина 346
- Феодосий, монах, казначей козловского Троицкого монастыря 261
- Феодосий (Михайловский), епископ коломенский 357
- Феоктист (Мочульский), епископ белгородский и курский 300, 311, 358
- Феолог, справщик Синодальной типографии, монах Чудова монастыря 307, 346
- Феофан (Прокопович), архиепископ псковский, новгородский, член Синода 16–18, 174, 197, 217, 228, 251, 273, 291, 292, 293, 320, 323, 324, 349
- Феофан, монах 98
- Феофил (Раев), епископ тамбовский и пензенский 358
- Феофилакт Болгарский, церковный писатель 270, 288

- Феофилакт (Лопатинский),
префект славяно-греко-латинских
школ, архиепископ тверской 251,
314, 323
- Филакт Тимофеев, дьякон 357
- Филарет, монах углицкого Николо-
Улейминского монастыря 361
- Филатьев Петр Дмитриев, гостинный
внук 166, 345
- Филинов Иван Маркелов, сын
приписного крестьянина Ижев-
ского завода, поручик 299, 338
- Филипп, купец в Нарве 244
- Филипп Марков, солдат 348
- Филипп Филиппов, крестьянин 181
- Филипс Дж. см. Phillips J.*
- Фиона (Фионка) 149
- Финченко О. С. см.*
Сапожникова О. С.
- Фишман О. М.* 24, 117
- Флоренский П.* 120
- Флоринский В. М.* 53
- Флоровский Георгий*, протоиерей 16
- Фома Аквинский 15, 39
- Фома Иванов, московский
цирюльник 251, 269, 270, 272, 297
- Фома Петров, сын распопа Петра
Осипова 351
- Фонвизин Д. И.* 16
- Франц Елизавета Ивановна, камер-
фрау императрицы Елизаветы
Петровны 153, 154,
- Фрэзер Дж.* 37
- Фуко М.* 143, 146, 197
- Фурман Д. Е.* 297
- Харитон Корнилов, московский
знахарь 180
- Харитонова В. И.* 40, 52, 78, 119, 140
- Харузин Н. Н.* 188
- Хворостинин Иван Андреевич, князь
263
- Хевронья, дворовая 343
- Хейзинга Й.* 204, 214, 235
- Химин Антон, перемышльский
солдат 347
- Хлебников, тульский копиист 278,
279
- Холодов Марк Тихонов, мельник 84,
102, 116, 125, 126, 132, 134, 136,
137, 345
- Холодов Семен, арестант 234, 335
- Холщевников, московский купец 339
- Хондрин (Кривой) Иван Терентьев,
крестьянин 102, 348
- Хорохов Тимофей, крестьянин
Красноярской слободы 354
- Хохряков Степан, приказчик желе-
зодельного завода в Вологод-
ской губернии 280, 289, 338
- Хромов О. Р.* 134
- Ц**
- Цатина О. А.* 15, 24, 190
- Цветаев Д.* 244
- Цедерков Иван Иванов, лекарь
Новгородского архиерейского
дома 215, 334
- Цернак У.* 24
- Цеханская К. В.* 293
- Цитров Семен, полковой писарь
Коломенского полка 351
- Ч**
- Чапнин Иван, прапорщик
Оренбургского гарнизона 335
- Челищев Петр Михайлович,
заволоцкий воевода 149
- Чеплыгины, рязанские дворяне 260
- Черепанов Козьма Леонтьев,
тобольский ямщик 277, 310
- Черепанова О. А.* 43, 133
- Черепнин Л. В.* 31, 32, 129
- Черкешенинов Илларион Григорьев,
однодворец села Хренного
Козловского уезда 174, 175, 181

- Чермнов Андрей Тимофеев
(по прозвищу Пердун), нижегородский крестьянин 80, 81, 83, 98–100, 115, 127, 128, 131, 355
- Черная Н. И.* 24
- Черная (Чернова) Пелагея Филиппова, солдатская жена 107, 198, 338
- Чернецов А. В.* 7, 8, 11, 34, 39, 148
- Чернов И. О.* 172
- Черноголенин Иван, костромской посадский человек 129, 130, 136, 348
- Черноголенина Ульяна, жена Ивана Черноголенина 129
- Чернышев Захар Григорьевич, граф, генерал-аншеф 128, 140, 160
- Чернышевы, графы 344
- Черторыльский Петр, приказчик у П. В. Салтыкова 62
- Четчув Федор, олонецкий купец 209, 336
- Чистович И. А.* 273, 291
- Чичерин Николай Иванович, генерал-полицмейстер 140
- Човпило Илья, служитель лубенского полковника Петра Апостола 159, 352
- Чукуров Андреян, колодник 335
- Шакин** Потап, однодворец села Лукина Поляна 348
- Шакловитый Федор Леонтьевич, думный дьяк, начальник Стрелецкого приказа 148
- Шалига Суфчинский Андрей, надворный советник 338
- Шамин Гаврила, крепостной человек вологодского помещика Осипа Степанова 334
- Шаповаленкова Ксения, «помещичья подданная» 80, 86, 103, 104, 358
- Шарапов Григорий, капрал Колодничей палаты 348
- Шашков А. Т.* 32, 80, 104
- Швейковская Е. Н.* 24
- Шверхофф Г.* 27, 30, 41, 45, 46, 65
- Шелашников Максим, канцелярист Тульской оружейной конторы 278, 279
- Шереметевы 91
- Шерстенников Афанасий Яковлев, «ярославец» 145, 350
- Шестаков Петр Тимофеев, солдат Преображенского полка 115, 334
- Шестунич Петр Федоров, палач города Кузнецка 221, 347
- Шилин Григорий Степанов, крестьянин села Васильевского Вeneвского уезда 82, 106, 163, 345
- Шиловцев Федор, московский житель, «иконоборец» 244, 340
- Шипилов Алексей, рязанский крестьянин села Копанова, дьячок 350
- Шишкин Борис 351
- Шишкин Иван Ульянов, отставной поручик 344
- Шишков Лев, обер-аудитор 209, 210, 356
- Шмаков Иван, суздальский купец первой гильдии 337
- Шолохов Григорий Петров, крестьянин сибирской деревни Злобино 339
- Штерман, лютеранин 211
- Штранге М. М.* 299
- Шувалов Александр Иванович, действительный камергер, начальник Тайной канцелярии 153
- Шуваловы 153, 154
- Шуйский Василий Иванович, царь 147

- Щадрин** Емельян, донской казак
156, 157
- Щеголев** Н. 25
- Щепанская Т. Б.* 81, 82, 83, 167
- Щербатов М. М.* 15, 17
- Щотников** Михайла, казенный
работник при Московском
генеральном госпитале 349
- Щукин** Михаил, солдат 219, 221, 335
- Эйдельман** Н. Я. 155
- Юдин** А. В. 44, 122, 133, 251, 252
- Языков**, полковник 69, 335
- Яким** Бласов, крестьянин 122
- Яким** Давыдов, крестьянин 215, 347
- Яков**, секретарь (?) Комиссии
строений в Санкт-Петербурге 140
- Яков** Авдеев, поп села Липова
(Рязанской епархии) 347
- Яков** Артемьев, солдатский сын 309
- Яков** Васильев, крепостной
крестьянин села Внукова
(рязанской вотчины капитана
Петра Ермолаева) 101, 102, 347
- Яков** Иванов, купец третьей гильдии
348
- Яков** Кузьмин, богадельник 273
- Яков** Тимофеев, коломенский поп 232
- Яков** Трофимов, дьячок церкви
Архангела Михаила на Касте-
реке в Ярославском уезде
225–227, 230, 361
- Яков** Якимов 267
- Яковкин** Филипп, поп церкви
Николая Чудотворца
Чердынского уезда 351
- Якушкина** Евдокия (Дунька),
дворовая женка А. Ф. Волынской
149, 342
- Янжуло**, сотник 146
- Ярмасов** Илья, крепостной князя
Игнатия Волконского 150
- Яров** Яков, симбирский посадский
человек 71, 98, 129, 136, 198, 352
- Ярова** Варвара Петрова, жена Якова
Ярова 129
- Ястребицкая А. Л.* 37
- Яхонин** Никита, подьячий
лантрацкой доли 151
- Яцимирский А. И.* 121, 123
- Barry** J. 28
- Bastrow A. L.* 27
- Blécourt W. D.* 38
- Bostridge I.* 45, 46, 189
- Briggs R.* 27–30, 41, 46, 65, 78, 88, 91
- Brooks J.* 24
- Bruess G. L.* 300
- Cabantous** A. 203, 204, 207, 210, 223
- Chaumu P.* 29
- Clark S.* 42, 142
- Conte F.* 39
- Davis** N. Z. 9, 38
- Delumeau J.* (Ж. Делюмо) 18, 41, 45,
136, 243
- Devlin J.* 18, 38, 80, 89, 141
- Farrell** D. E. 234
- Favret-Saada J.* 18, 195
- Freeze G. L.* 66, 326
- Garrett** C. 38
- Geertz C.* 28
- Gentilcore D.* 38
- Gijswijt-Hofstra M.* 137
- Ginzburg C.* (Гинзбург К.) 38
- Inikova** S. A. см. *Иникова С. А.*
- Isambert F.-A.* 10
- Ivanits L. J.* (Иваниц Л.) 33

- Kieckhefer R.** 104
Kivelson V. (Кивельсон В.) 24, 30, 33,
142, 145, 146, 148, 184
Klaniczay G. 38, 46, 194
Kolakowski L. 296
- Lapointe R.** 10
Larner Ch. 29
Levack B. P. 30, 37, 46, 195
Levi L. 204
Levin E. (Левина Е.) 7, 33, 39, 44,
174
- Macfarlane A.** (Макфарлен А.) 28
Malek E. см. Малэк Э.
Mandrou R. 45, 188
Manselli R. (Манселли Р.) 9
Marker G. 327
Mozzani E. 18
Muchembled R. 14, 29, 37, 41, 330
- Nichols R.** 326
- Obeyesekere G.** 36
Obelkevich J. 10
- Phillips J.** 294
Plonger B. 9
Porter R. 45
Primiano L. N. 12
- Quaife G. R.** 38
- Ramer S. C.** 117
Robson R. R. 24
Rowland R. 41, 79, 88, 90
Runeberg A. 124
Ryan W. F. (Райан У.) 30, 33, 34, 42,
43, 69, 70, 74, 77, 78, 87, 88, 121,
188
- Schmitt J.-C.** 10, 15
Séguy J. 293
Shevzov V. 293
- Tambiah S. J.** 36, 106, 138
Thomas K. (Томас К.) 28, 37, 45, 89
Tsapina O. A. см. Цапина О. А.
- Venard M.** 11
Vrijhof P. H. 10
- Waardenburg J.** 10
Whiting R. 304
Wigzell F. 70
Wilkins K. S. 45
Wirth J. 30
Worobec C. D. 24, 33, 35, 36, 78, 96,
105, 180, 181
- Zguta R.** 30, 42, 87, 120, 147

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ — Акты собранные в библиотеках и архивах Российской империи
Археографическою экспедициею Академии наук
- БАН — Библиотека Академии наук
- ГАВО — Государственный архив Вологодской области
- ГАКО — Государственный архив Курской области
- ГАНО — Государственный архив Новгородской области
- ГАСО — Государственный архив Свердловской области
- ГАТьО — Государственный архив Тверской области
- ГАЯО — Государственный архив Ярославской области
- ГИМ — Государственный исторический музей
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
- НИИ — Научно-исследовательский институт русской культуры
- РК УрГУ — Уральского госуниверситета
- ОАИЭ — Общество археологии, истории, этнографии (Казань)
- ОЛДП — Общество любителей древней письменности
- ОРКиР
НБ МГУ — Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ
- ОРЯС — Отделение русского языка и словесности
- ПСЗ-1 — Полное собрание законов Российской империи.
Собрание первое с 1649 по 12 декабря 1825 г.
- РГАДА — Российский государственный архив древних актов
- РГБ — Российская государственная библиотека
- РГИА — Российский государственный исторический архив
- РГНФ — Российский гуманитарный научный фонд
- РИО — Русское историческое общество
- РНБ — Российская национальная библиотека
- СПб.
дух. акад. — Санкт-Петербургская духовная академия
- ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ
(Пушкинский Дом) РАН
- ТФ ГАТО — Тобольский филиал Государственного архива
Тюменской области
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских
при Московском университете
- НУС — New York City

SUMMARY

Volshebniki. Bogohulniki. Eretiki: Narodnaya religioznist' i «dukhovniye prestupleniya» v Rossii XVIII veka (Magicians, Blasphemers, and Heretics: Popular Religiosity and 'Spiritual Crimes' in Eighteenth Century Russia)

This book is based on extensive trial documentation – more than 600 cases of church and civil prosecution of witchcraft, blasphemy, and rational heresies. The records illustrate a carefully fixed religious discourse, including arguments about the nature of 'true faith' and the official position of ecclesiastical and civil authorities towards a variety of 'spiritual crimes'. Similar sources have been used successfully by scholars in the West, but Russian archival materials of this type are rarely studied. The 'Spiritual cases' for this work come from many sources, both central archives (ie. The Russian State Archive of Ancient Acts and Russian State Historical Archive) and regional archives (including collections of archiepiscopal dioceses in Yaroslavl', Vologda, Tver', Velikiy Ustiug, Kursk, and Astrakhan'). Documentation for the spiritual cases come from more than twenty institutions (e. g. the Holy Synod, the Senate, Russian emperor's cabinets, the Secret Chancellery, Preobrajenskiy prikaz, Sysknoy prikaz, Moskovskaya synodal'naya kontora, and regional dioceses).

The work concentrates on 'popular religiosity' during the years 1700–1801. This period has been specifically chosen to show how traditional spirituality preserved itself during the transformation of the Russian state, a period when society suddenly became open to Western influences, including the rationalism and anticlericalism of the Enlightenment. During the eighteenth century, the 'upper part' of Russian society struggled mightily and cruelly against superstitions and mocked 'illiterate superstitious fools'. What was superstition to an enlightened elite, however, remained faith for a majority of the population. Contrary to statements about 'reason in faith', Orthodox Russians were generally not ready to accept either 'religious reason', or 'rational faith'. Orthodox parishioners were eager to believe in miracles, miracle-working icons, syncretic mixtures of Christianity and non-Christian magic, and to sympathize with *klikushi*. They were not ready to acknowledge their version of Orthodoxy as 'superstitious beliefs'. By the end of the eighteenth century (at least by the epoch of Catherine the Great), the state and the Church fought religious non-conformism, superstitions and

'stupid beliefs' through severe repression. This had modest results at best. On the contrary, the emphasis on rationalism actually helped give birth to sectarian movements of 'Spiritual Christians', mystics, and even Church's own movement toward *starchestvo* and the 'spiritual renaissance'.

The book has an introduction, three main sections, and a conclusion:

The *Introduction* analyses the modern research perspectives and describes the database developed to study trial records.

Part One: *Magicians*, contains nine chapters, beginning with a comparative historiography of magical beliefs and of the witch-craze in Western and Eastern Europe. Chapters two, three, and four analyze magical practices and the image of the witch and sorcerer in the eighteenth-century Russia. This is combined with a case study of the 'Saltykov affair' — at least seven magicians served the aristocrat Saltykov in 1750s, resulting in scandalous reports regarding sexuality and death-spells. Chapter Five examines the role of witchcraft and sorcery in the religious consciousness of eighteenth-century Russia, describing the combination of Christianity and magic in 'popular Orthodoxy'. Chapters Six through Eight emphasize how magical beliefs influenced social and political outlooks and behavior; texts of love spells and trial cases of using «love magic», for example, illustrate the interaction of magic and private feelings and passions. The last chapter in this section, 'New culture and magical beliefs' outlines the transformation of social and cultural perceptions of witchcraft and magical beliefs.

Part Two: *Blasphemers*, consists of three chapters and describes blasphemous acts, buffoonery, and 'playing with the sacred' in the context of a popular religiosity and carnival cultural traditions. This section demonstrates that the majority of sacrilegious crimes had nothing to do with the atheism or non-conformity, but rather revealed the typical characteristics of popular religiosity, including a certain familiarity and intimacy with God and heavenly creatures. In fact, the medieval satirical tradition of outwardly 'blasphemous' mockery continued to exist in Russia. Thus, while there were still people who appreciated medieval humor, others held a more Renaissance perception of laughter as mockery toward the object of the laughter. In Russia of the eighteenth century, though, the world of counter-cultural humor clearly conflicted with elite religious culture of the established Church and was severely punished.

Part Three: *Heretics*, includes five chapters focusing on the history and religious views of Russian iconoclasts and other non-conformists beginning with the group around the 'Moscow Luther' Dmitriy Tveritinov and continuing into the early *Dukhobor* and *Molokan* movements. Until the rise of the *Dukhobortsy*, Russian dissenters and followers of the Reformation were not numerous and their attacks were mostly aimed at

popular religiosity rather than the established Orthodox Church. Protestant criticism evoked public response only when it was concerned with rites, veneration of icons, relics, and the cult of saints. Nevertheless, this section shows that both Orthodox clergy and Protestant non-conformists themselves failed to overcome 'superstitious' popular beliefs.

Finally, the *Conclusion* takes up the problem of using contemporary anthropological and ethno-cultural methods when studying eighteenth-century popular religion in Russia. Based on the conclusion that popular religious ideas are relatively conservative, stable, and change only in «long durée», the book examines the possibility of reconstructing popular religiosity in past centuries.

На первой странице обложки помещен фрагмент миниатюры,
изображающей грешников в адском пламени,
из Сборника притч и повестей второй половины XIX в.
(Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. № 1562).

В книге использованы фрагменты миниатюр
из старообрядческого Лицевого сборника последней трети XVIII в.
(Древлехранилище ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.
Коллекция И. Н. Заволоко, № 257).

*Автор искренне признателен
Отделу редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ,
Древлехранилищу имени В. И. Мальшева ИРЛИ
(Пушкинский Дом) РАН
и лично Владимиру Павловичу Бударагину
за помощь и предоставленную возможность
публикации материалов.*

Научное издание

ЕЛЕНА БОРИСОВНА СМИЛЯНСКАЯ

**ВОЛШЕБНИКИ.
БОГОХУЛЬНИКИ.
ЕРЕТИКИ**

**НАРОДНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ И «ДУХОВНЫЕ ПРЕСТУПЛЕНИЯ»
В РОССИИ XVIII в.**

Издательство «Индрик»

Редактор — *С.А. Левина*
Младший редактор — *Н.Б. Стахеева*
Корректор — *Т.И. Томашевская*
Оригинал-макет — *Л.Е. Коритысская*

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу: ул. Б. Якиманка, д. 6
тел. 238-02-69

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia
and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции (ОКП) — 95 3800 5

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90 ¹/₁₆. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.
29,0 п. л. Тираж 1200 экз. Заказ № 8272

Отпечатано с оригинал-макета
в ППП «Типография „Наука“».
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6