

О ВЕРЕ И СУЕВЕРИЯХ



СБОРНИК
СТАТЕЙ
В ЧЕСТЬ
Е.Б. Смилянской



НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

Факультет истории

О ВЕРЕ И СУЕВЕРИЯХ

СБОРНИК СТАТЕЙ В ЧЕСТЬ
Е.Б. Смилянской



Москва «ИНДРИК» 2014

УДК 94(47)
ББК 63.3(2)7
О 11

Составитель

В.Е. Борисов

Ответственный редактор

Д.И. Антонов

Рецензенты

доктор исторических наук, профессор Н.В. Козлова

доктор филологических наук, профессор А.В. Пигин

О вере и суевериях: сборник статей в честь Е.Б. Смилян-
ской / ф-т истории НИУ ВШЭ; сост. В.Е. Борисов; отв.
ред. Д.И. Антонов. — М.: Индрик, 2014. — 352 с.

ISBN 978-5-91674-325-8

Сборник статей «О вере и суевериях» посвящен юбилею доктора исторических наук, профессора Высшей школы экономики Елены Борисовны Смилянской. В него вошли исследования различных аспектов народной духовной культуры: заговорной традиции, представлений о свя-
тых и демонах, старообрядчества, религиозного вольно-
думства. Одновременно в книге представлены работы
о правительственной политике в отношении старообряд-
цев и об осмыслении народной религиозности россий-
ской элитой Века Просвещения. Издание ориентировано
на историков, этнографов, фольклористов.

© Коллектив авторов, Текст, 2014

© Ткаченко Ю.В., Фото, 2010

© Издательство «Индрик»,

Оформление, 2014

ISBN 978-5-91674-325-8

Содержание

<i>А.Б. Каменский</i> Несколько слов о юбиляре	5
<i>Д.И. Антонов, В.Е. Борисов</i> О вере и суевериях: как построен сборник	9
<i>А.Л. Топорков</i> Русские заговоры против вражеского меча	13
<i>М.Р. Майзульс</i> «Зачем ты меня рисуешь таким уродливым?»: Дьяволы портреты и дьяволы обиды	25
<i>А.С. Лавров</i> Дело братьев Лягушкиных	85
<i>В.Е. Борисов</i> Видения жителей Верхотурского уезда об «отставлении» матерной брани (1687–1691 гг.): исследование и тексты	106
<i>В.П. Пушкин</i> Староверы Верхокамья по архивным документам второй половины XVIII века	137
<i>Е.В. Акельев</i> Старообрядцы в финансовых структурах Российской империи (1722–1785)	149
<i>Г.О. Бабкова</i> «Обман», «суеверие», «невежество»: преступления против веры в «Уставе благочиния» 1782 г. (к вопросу об источниках)	179

О.А. Цапина «Смеха достойное позорище»? Дискуссия о веротерпимости и образ старообрядца в России эпохи Просвещения	207
Кристин Д. Воробец Православные паломники в Имперской России: тяготы пути (пер. А.И. Зерновой)	257
Рой Р. Робсон Библиотека и «Целебник»: идентичность и искусство в коллекции П.М. Софронова (пер. М.В. Туриловой)	279
А.Б. Мороз О скрытых возможностях фольклорного текста: кроссжанровые метаморфозы и этимологические перспективы	303
Список научных трудов Елены Борисовны Смилянкой	319
Summary	335
Список сокращений	342
Сведения об авторах	343

Несколько слов о юбиларе

А.Б. Каменский

Юбилей ученого, который сам юбилар ожидает, как правило, со смешанными чувствами, для его коллег, друзей и учеников — повод выразить свое уважение и благодарность. Причем благодарность в данном случае — это благодарность и учеников, в жизни которых Учитель сыграл определяющую роль, и коллег за удовольствие от совместной работы, и друзей за счастье дружбы. Звучащие же при этом оценки научных достижений носят обычно ритуально-юбилейный характер и нередко в соответствии с самим этим жанром бывают преувеличены. Да и оценить их, тем более в такой области знания, как история, по-настоящему можно лишь по прошествии немалого времени. Поэтому, не пытаясь рассуждать о вкладе Елены Борисовны Смилянской в историческую науку, замечу лишь, что о научных достижениях лучше всего говорит библиография ее трудов, включающая, помимо многочисленных статей, четыре монографии (еще одна в момент, когда пишутся эти строки, находится в печати) и несколько вышедших под ее редакцией сборников научных трудов. В частности, одна из ее книг — «Россия в Средиземноморье: Архипелагская экспедиция Екатерины Великой», написанная в соавторстве с И.М. Смилянкой и М.Б. Велижевым, при одном взгляде внушает священный трепет, ибо ее объем составляет более 53 печатных листов!

Еще одно обстоятельство, бросающееся в глаза при знакомстве со списком работ Елены Борисовны, — это разносторонность ее научных интересов. Старообрядчество, жизнь дворянского имения XVIII века, книжная культура, религиозные девиации и русские в Средизем-

номорье — казалось бы, очень разные темы, требующие различной профессиональной подготовки и исследовательских навыков. В действительности же все они объединены прежде всего глубоким знанием исторических источников. После окончания в 1978 году исторического факультета МГУ Елена Борисовна более десяти лет проработала в Археографической лаборатории его кафедры источниковедения, принимая участие в знаменитых археографических экспедициях факультета и научном описании собранных рукописей, а затем еще несколько лет трудилась в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ. Наверняка именно этот бесценный опыт сделал ее тонким знатоком книжной культуры и исторических источников и привил любовь к работе с ними, которую она мастерски передает своим ученикам. При этом, занимаясь полевой археографией, Е.Б. Смилянская параллельно обратилась к проблематике общественного сознания в России первой половины XVIII в., по которой в 1987 г. защитила кандидатскую диссертацию.

В конце 1990-х гг. некоторые коллеги советовали мне пригласить Елену Борисовну (незадолго до этого вышла ее книга «Дворянское гнездо в России середины XVIII в. Тимофей Текутьев и его *Инструкция о домашних порядках*») на работу на кафедру истории России средневековья и раннего нового времени РГГУ, которой я тогда заведовал. Признаться, я колебался, поскольку знакомы мы не были, а я всегда настороженно относился к новым сотрудникам, опасаясь за царивший тогда на кафедре столь непросто создаваемый дух товарищества и взаимной поддержки. В 2000 г. судьба свела нас на конференции в Лос-Анджелесе. Доклад Елены Борисовны и короткое общение с ней быстро развеяли все мои сомнения, и в том же году она начала преподавать в РГГУ.

Вхождение в новый коллектив со своими сложившимися традициями и системой взаимоотношений всегда непросто. Наверное, и Е.Б. Смилянская испытывала определенные трудности, но для нас, ее новых коллег, это произошло так быстро и органично, что уже

скоро представить себе кафедру без Елены Борисовны стало невозможно. Человек веселый и остроумный, деликатный и одновременно с этим требовательный к себе и другим, когда речь идет о науке, никогда не обременяющий других своими неурядицами и невзгодами, но чутко отзывающийся на чужие неприятности, скромный и безупречно порядочный, она обладает замечательной способностью создавать вокруг себя праздничную, легкую атмосферу, и потому общение с ней всегда доставляет радость.

Как обычно бывает с новыми преподавателями, приходящими на работу в РГГУ, Елене Борисовне пришлось разрабатывать новые курсы, а ее учебная нагрузка была не слишком милосердной. Но она никогда не жаловалась. Помог, конечно, и предыдущий опыт преподавания специальных курсов в МГУ, Университете РАО, Тверском госуниверситете, выступлений с лекциями в университетах Польши, Франции и США. А между тем в это время она уже работала над докторской диссертацией, которую защитила в 2004 г. Написанная на основе диссертации книга «Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в.» прочно заняла место в вузовских списках обязательной литературы. Очень быстро Елена Борисовна завоевала симпатии студентов, и у нее появились дипломники и аспиранты. О том, как она работает со своими учениками, сколько времени и сил на них тратит, как принимает участие в решении их жизненных проблем, лучше рассказать им самим. Замечу лишь, что сегодня можно с полным основанием говорить об уже сложившейся научной школе профессора Смилянской, причем ее первые ученики уже сами стали учителями и обрели собственных учеников.

В 2012 г. Елена Борисовна пришла работать на вновь созданный факультет истории Высшей школы экономики. И снова ей пришлось разрабатывать новые курсы, взяться за разработку новой магистерской программы по истории искусств и даже возглавить секцию по истории Учебно-методического совета университета.

И снова, как и двенадцать лет назад в РГГУ, она сделала все это без сколько-нибудь заметного для постороннего взгляда напряжения, хотя легко предположить, что привыкание к новым условиям работы и интенсивному ритму Вышки было непростым делом. Обратившись же вновь к списку ее трудов, легко заметить, что именно последние пятнадцать лет оказались для нее в научном плане наиболее плодотворными. Она по-прежнему руководит научными проектами, организует экспедиции, участвует в конференциях, активно публикуется, в том числе в престижных международных изданиях. Без какого-либо преувеличения можно сказать, что Елена Борисовна идеально символизирует соединение академической науки и высшего образования, о котором столь много говорят в наши дни.

Нет нужды специально оговаривать, что отмечаемый в 2014 г. юбилей Елены Борисовны — это всего лишь условная веха, послужившая поводом к тому, чтобы ее коллеги, занимающиеся близкой ей научной проблематикой, смогли собрать под одной обложкой и посвятить ей свои работы. *Festschrift* — особый жанр, и не секрет, что зачастую, в особенности когда он посвящен не просто крупному ученому, но еще и важному администратору, представление статьи в такой сборник становится хоть и почетной, но обременительной обязанностью. Но Елена Борисовна не занимает важных постов, и авторы данного сборника, несомненно, написали для него свои статьи с удовольствием. Надеюсь, что и она получит удовольствие от их прочтения.

О вере и суевериях: как построен сборник

Д.И. Антонов, В.Е. Борисов

Готовить издание в честь человека, чьи труды вносят заметный вклад по крайней мере в шесть проблемных областей¹, человека, способного с первого разговора завоевать симпатию и старообрядца в глухой деревне, и коллеги на конференции, и студента в аудитории, просто и сложно одновременно. Просто, потому что есть возможность пригласить в сборник самых разных авторов, и сложно — по той же самой причине. Объединяя под одной обложкой статьи многочисленных исследователей с широким кругом интересов, рискуешь, что сборник получится слишком разнородным и не будет интересен читателям. Поэтому, после некоторых раздумий, мы решили ограничить его тематику лишь работами, посвященными народной культуре и старообрядчеству. Именно эти две сферы интересов Елены Борисовны ближе всего связаны друг с другом (а также и с археографическим исследованием рукописей).

Даже в описанных рамках избежать некоторой пестроты работ, которые мы получили от разных авторов, было бы непросто. Тем отраднее видеть, что при всем их разнообразии статьи образуют довольно осязаемые блоки, отчасти тематические, но в большей степени «жанровые», связанные со сходством анализируемых источников. Книгу открывают исследования А.Л. Топоркова и М.Р. Майзульса. Первое из них посвящено рукописной традиции и метафорике заговора от вражеского меча — А.Л. Топорков аргументирует

¹ Археография, старообрядчество, ереси, колдовство, дворянские усадьбы, Средиземноморская политика Екатерины II.

наибольшую архаичность (восходящую ко временам Древней Руси) текста одного из списков. Второе рассматривает возможную подоплеку зрительской агрессии по отношению к изображениям дьявола в Средневековье — явления, распространенного как в России, так и в Западной Европе.

Две следующие работы посвящены отдельным проявлениям религиозности, зафиксированным в делопроизводстве местных учреждений последней четверти XVII в. А.С. Лавров анализирует уникальные, в чем-то типологически близкие протестантизму, взгляды двух «богохульников» из Арзамаса. В.Е. Борисов публикует «сказки» крестьян Верхотурского уезда о видениях (преимущественно богородичных), содержащих поучения против матерной брани, и подробно исследует контекст создания этих документов.

Ряд статей о старообрядчестве открывается работой В.П. Пушкова. Автор обращается к «сказкам» «потаенных раскольников», поданным в связи с манифестом 3 марта 1764 г.², и показывает, какие возможности открывают они для изучения путей заселения Верхокамья старообрядцами. Е.В. Акельев анализирует практику применения малоизвестного указа Петра I о привлечении «раскольников и бородачей» к «счету» различного рода сборов. Г.О. Бабкова прослеживает связи между различными статьями, посвященными преступлениям против веры, в «Уставе благочиния» (1782) и в проекте «Уголовного уложения» Екатерины II, которое в свою очередь во многом опиралось на «Комментарии на английские законы» У. Блэкстоуна. Таким образом проясняется тот путь, которым шла императрица, выводя ряд практик старообрядчества («споры, противные православию», «отступление от православия») и народной культуры («лжепредсказания», «колдовство», «божба») из сферы церковного суда. Дискуссии о природе старообрядчества и степени его опасности для общества,

² Он предписывал «потаенным раскольникам» подать о себе сказки и перейти в «записные».

разгоревшиеся в результате политики веротерпимости Екатерины II, стали объектом изучения О.А. Цапиной. Опираясь на широкий круг источников, она демонстрирует, как осмыслялся феномен староверия в последней трети XVIII в.

Отношения государства и верующих, в данном случае находящихся в лоне официальной церкви, привлекли внимание Кристин Воробец. В отличие от авторов описанных выше статей она исследует эту проблему «снизу», обращаясь к опубликованным и неопубликованным «паломническим нарративам», преимущественно из монастырских собраний.

Завершают сборник две статьи, посвященные судьбе традиции в современном мире. Рой Робсон анализирует состав библиотеки известного старообрядческого иконописца, оказавшегося в эмиграции, Пимена Максимова Сафонова. Его книжное собрание, как и творчество, демонстрирует интересное сочетание ориентации на старину (древние рукописи) и приверженности современным веяниям (беллетристика, литература о здоровом образе жизни). А.Б. Мороз предлагает вниманию читателя интересный пример прагматической вариативности фольклорных текстов, благодаря которой в ряде современных деревень Архангельской области в качестве заговоров используются свадебные «припевки», адресованные лесным или водным духам.

Статьи, объединенные в сборнике, посвящены устной, письменной и визуальной традициям. Мы отнюдь не стремились к такому тематическому разнообразию — оно возникло само, и вполне закономерно. На протяжении столетий все языки культуры находились в тесном взаимодействии друг с другом: образы, рожденные в иконографии, и книжные мотивы проникали в народную традицию, переосмыслялись, трансформировались, формировали новые тексты и контексты и рикошетом возвращались в «высокую» культуру, обогащая ее новыми образами и сюжетами. В старообрядческой и, шире, народной среде иконография, книжность и фольклор связаны множеством нитей.

Название сборника, «О вере и суевериях», не вполне корректно, если рассуждать о нем в терминах религиоведения и социальной антропологии. Суеверие — оценочный, бытовой термин, уже давно не применяемый исследователями религиозных феноменов. Однако это название не только отсылает к терминологии источников, но и точно отражает два важнейших ракурса, о которых идет речь во многих публикуемых работах. Взгляд «сверху» и взгляд «снизу», область народных верований, искренних и порой выстраданных на протяжении всей жизни человека или сообщества, и дискурс власти, оценочный, рационалистический, скептический по отношению ко множеству проявлений народной веры — границам, взаимовлиянию и конфликтам этих языков так или иначе посвящены многие статьи нашего сборника.

Русские заговоры против вражеского меча

А.Л. Топорков

В русской рукописной традиции XVII–XIX вв. имеется обширная группа текстов, призванных воздействовать на вражеское оружие и уберечь воина, отправляющегося на войну. Заговоры «на ратное дело» функционировали и в устной форме, и в виде магических рукописей, которые брали с собой стрельцы, а позднее солдаты, в качестве амулета.

В группе воинских заговоров есть несколько текстов, призванных обезвредить вражеский меч. Всего в настоящее время нам известно 8 таких заговоров, опубликованных с середины XIX в. по 2010 г. Все они извлечены из различных рукописей, датированных или недатированных. Наиболее ранний текст происходит из лечебника ГИМ, Синод. 481 (1660–1670-е гг.). Второй по хронологии текст — из рукописи XVIII в.; третий — из рукописи, сохранившейся в материалах следственного дела «О заклётом кладе» 1844 г.; четвертый — из рукописи второй четверти XIX в. Четыре остальных текста опубликованы в конце XIX — начале XX в. на основании недатированных рукописей, местонахождение которых неизвестно.

Приведем известные нам заговоры от вражеского меча с краткими комментариями к ним.

1) Как уже отмечалось, первая запись заговора от вражеского меча включена в лечебник ГИМ, Синод. 481 (1660–1670-е гг.). Эта рукопись представляет большую историко-литературную ценность. В составе лечебника

Статья написана при поддержке гранта РГНФ 13-04-00085 «Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Восточной Европы, Балкан и Ближнего Востока» (2013–2015).

имеется большое количество архаических заговоров и описаний средств народной медицины¹. Лечебник ГИМ, Синод. 481 еще в 1859 г. привлек внимание Ф.И. Буслаева, который опубликовал подборку заговоров из него (в том числе и заговор от меча) в приложении к своей речи «О народной поэзии в древнерусской литературе». Впоследствии эту подборку почти полностью воспроизвел Л.Н. Майков в своем сборнике «Великорусские заклинания» (1869). Благодаря этой перепечатке заговор от вражеского меча из лечебника ГИМ, Синод. 481 стал довольно популярным. Не исключено, что в некоторых публикациях конца XIX — начала XX в. тексты заговоров извлечены из рукописей, в которые они могли быть переписаны из сборника Л.Н. Майкова или из какого-то рукописного источника, восходящего к этому сборнику или к речи Ф.И. Буслаева. В связи с этим для изучения рукописной традиции заговоров от вражеского меча особенно важны фиксации до 1859 г., хотя они, к сожалению, в основном не имеют географической привязки. Полностью лечебник ГИМ, Синод. 481 был опубликован М.Ю. Лахтиным в 1911 г.²

В лечебнике интересующий нас заговор помещен под номером 640 между суеверными средствами от кровотечения и от урза (ушиба). Составитель со свойственной ему скрупулезностью указал функцию заговора и результат, ожидаемый от его применения: «Меч умолвити и он не сечет»³. Важный момент заключается в том, что в самом заговоре название меча не фигурирует, поэтому заговор мог с равным успехом использоваться и против другого кованого оружия (например, против сабли или ножа).

¹ Специально о заговорах из лечебника ГИМ, Синод. 481 см. в кн.: Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М., 2005. С. 294–312; о заговоре от вражеского меча см.: Там же. С. 301–302.

² Лахтин М.Ю. Старинные памятники медицинской письменности. М., 1911 (Зап. Моск. археол. ин-та; Т. 17; репринт: М., 2012). Мы пользовались репринтом 2012 г.

³ Лахтин М.Ю. Указ. соч. С. 61. № 640.

Мечь умолвити, и он не сечет:

Кован еси, брат; сам еси оловяной; а сердце твое во щано, ноги твои камены от земля до небес; не укуси мене, аки пес, отай; оба есмя от земля; коли усмотрю тя очима своего брата, тогда убоится твое сердце моих очей усмотрения; ты во щан!⁴

Этот наиболее ранний текст является одновременно наиболее полным и исправным. Последующие фиксации удобно рассматривать в сравнении с ним, хотя реальным источником он является, по-видимому, только для текстов, имеющих книжное происхождение и восходящих к публикациям Ф.И. Буслаева или Л.Н. Майкова. В других источниках появляются отдельные детали, которых нет в приведенной записи, что не позволяет рассматривать ее как общий прототип для последующих фиксаций текста в рукописной традиции. Например, в текстах № 2, 3, 5 меч именуется «меньшим» братом имярека, в то время как в лечебнике он просто назван его братом.

2) Текст в составе сборничка заговоров от вражеского оружия (XVIII в.) включен в композицию из магических формул, имеющих общее надписание: «Молитва идущего во рать, на службу». Оформлен посредством инициальной молитвенной формулы «Господи, благослови, отче» и завершается троекратным провозглашением «аминь»:

Господи, благослови, отче. Менши брата, сына (?) железнь водяной, а сердца твое во щеное, ноги твои каменные от земли и до небеси. Секи меня, раба Божия имрака, тогда убоится сердца оловяное, а сам еси успел человек. Аминь, аминь, аминь⁵.

⁴ Там же. С. 61. № 640.

⁵ Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подг. текстов, статьи и коммент. А.Л. Топоркова. М., 2010. С. 466. № 2. Здесь и далее курсив в цитатах наш. — А.Т. В текстах заговоров мы выделяем курсивом фрагменты, которые имеют соответствие в заговоре из Лечебника ГИМ, Синод. 481.

Текст сильно сокращен и искажен по сравнению с заговором из лечебника ГИМ, Синод. 481 и сблизился с другими заговорными формулами. Появляется новый мотив: «брат» назван «меньшим», хотя в тексте XVII в. нет указаний на то, кто из братьев старше. Прилагательное «водяной» может указывать на влияние других заговорных формул, например: «Тело летящего змия, очи лютаго зверя, сердце и помысли орла птицы, а в прытость и легкость воробья птицы, разженного огнем, а у моих супостатов и недругов земныя смыслы, *водяно* тело, воцаны кости, а оружие железное буди пепелное»⁶.

3) Текст включен в состав обширной композиции заговоров от вражеского оружия, которая является частью сборника-конволюта, преимущественно заговоров и апокрифических молитв (2-я четверть XIX в.).

Господи, благослови. Как меташе *брат сей оловянной, а сердца каменное, а ноги и руки покрыты кольчугами железними. Усмотрю брата меньшаго очима своима от земли до небеси судов сих, а (от) моего смотрения* будите супостаты, аки воск при огне растаяв⁷.

Выпущены мотивы каменных ног от земли до небес, пса и его укуса. Появляются новые мотивы, которые развивают содержание исходных образов: «брат» также назван «меньшим»; одевание железными кольчугами имеет параллели в заговорах от вражеского оружия; пожелание, чтобы супостаты растаяли как воск от огня, развивает тему «воцаного сердца».

4) Текст из тетради, конфискованной при обыске у крестьянина Богучарского у. Воронежской губ. Игната Николаенкова в 1844 г., включен в композицию, озаглавленную «Молитва от всякого ратия (так!), от оружия, от лука, от стрелы, от соли (так!), от ножа, от то-

⁶ Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М., 2002. С. 278. № 3; рукоп. XVIII в.

⁷ Там же. С. 729. № 12; б.м., рукоп. 2-й четв. XIX в.

пора, от меча, от сабли и от всякого оружия». Заговор имеет вступительные и заключительные молитвенные формулы; в целом сильно испорчен:

Во имя отца еси, Господи, благослови, отче, мене нашему брату (?). Аз вем замки *оловянные, очи твои воощицаныя, ноги твои каменные от земли до небеси*, ни секитя мечи раба Божия (имрек) от боя вся земля утратит (?) тело мое толко *убоитца, сердце мое оловянное то, очи мои воощицаныя*, во веки веков аминь⁸.

5) Текст из рукописи, которая принадлежала крестьянину Корбангской волости Кадниковского у. Вологодской губ., включает 26 заклинаний от вражеского оружия, в том числе интересующий нас заговор. Текст начинается и завершается молитвенными формулами:

Господи, благослови, отче. Мене менший мой брат есть, сам еси оловян, а сердце мое *вощаное, ноги твои каменные от земли до небеси (sic)*; меня р. б. (и. р.) и не укуси меня, аки пес, оба есть *окоянные от земми (sic)*; усмотрю ты брата своего очима своими, тогда *убоится сердце от смотренная (sic) моего; ты буди воцан (sic)*, во веки веков. Аминь⁹.

Текст в целом близок заговору XVII в., за исключением двух моментов: вместо «кован еси брат» сказано «менший мой брат есть»; вместо «оба есмя от земля» — «оба есть окоянные от земми».

6) Текст выписан из тетрадки, принадлежавшей колдуну — коми-пермяку, который пользовался русскими

⁸ Блохин С.А. Заговоры // Труды Орловской архивной комиссии. Орел, 1889. Вып. 5. С. 14. № 5.

⁹ Иваницкий Н.А. Материалы по этнографии Вологодской губернии // Изв. О-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Моск. ун-те. Т. 69. Труды этнографического отдела. М., 1890. Т. 11. Вып. 1. С. 139. № 26.

заговорами. Впрочем, учитывая, что многие заговоры из этой тетрадки имеют книжное происхождение, нельзя исключить, что этот текст переписан составителем тетрадки из сборника Л.Н. Майкова, хотя и несколько искажен при копировании:

Против меча и сабельных ударов.

*Кован еси брат. Сам еси оловян, а сердце твое вощаное, ноги тво(и) каменные от земли до небес, не укуси меня пес, от ай, оба ема от земли, кому смотрю ти очима своего брата, тогда убоится твое сердце моих очей усмотрения*¹⁰.

7) Заговор, записанный в начале XX в. А.Д. Неуступовым в Кадниковском у. Вологодской губ., уже не связан ни с мечом, ни с другим оружием, а просто предназначен для того, чтобы уберечь человека от пореза. Текст, по-видимому, записан изустно и сильно искажен; исполнитель явно заучил когда-то текст наизусть, и повторяет его, плохо понимая его смысл:

Как предупреждающее, практикуется следующий заговор от засеку:

*Ковань еси скловань, а сердце бошано и ноги твои каменные, от земли до небес, не укуси мене, вострый аки пес, обаемся от земли, камо усмотрю очима твоя своима брата, тогда убоится твое сердце моих очей усмотрения и вошан*¹¹.

8) Совершенно особый случай представляет собой текст из подборки заговоров, собранных писателем и этнографом Ф.Д. Нефедовым (1838–1902). В предисловии к посмертной публикации, подготовленной А. Ваш-

¹⁰ Янович В.М. Пермяки // Живая старина. 1903. № 1/2. С. 157.

¹¹ Неуступов А.Д. Народная медицина в Кадниковском уезде // Изв. Архангельского о-ва изучения Рус. Севера. 1912. № 15. С. 683–684.

кинским (А.В. Смирновым), сообщается, что данные заговоры записаны Ф.Д. Нефедовым во Владимирской, Костромской и Вологодской губерниях. Однако на самом деле тексты из данного собрания (по крайней мере некоторые из них) представляют собой стихотворные переработки заговоров из сборников И.П. Сахарова и Л.Н. Майкова. В частности, интересующий нас заговор переложен раешным стихом. Приводим текст с разбивкой на стихи:

Против неприятеля и всякого оружия на войне

Враг хочет извлечь
на меня свой острый меч.
Отойди же ты с позором,
защищусь я заговором...
Не страшен мне супостат,
кован меч твой, брат,
а твоя саблишка
носится в тяготу твою слишком.
Сам ты окаян, *как истукан оловян,*
сердце твое кровавое,
для моего оружия воцаное,
ноги твои каменные, руки деревянные.
Не укуси меня Отай пес,
защищен я щитом до небес.
Заговору моему внемли,
оба есмы от земли:
кто меч и саблю на меня поднимает,
тот пред ногами моими упадает,
как раб презренный,
на смерть моим оружием пораженный.
Защитит меня молитва свята,
от злаго врага и супостата;
усмотрю если своего брата,
то пройдет он в иныя врата,
пусть предо мною устыдится,
и сердце твое до убоится;
берегись очей моих усмотрения,

да не будет тебе поражения.
Закрываю заговор крепкий,
как камень во веки веков, аминь¹².

Ф.Д. Нефедов, по-видимому, взял за основу заговор XVII в., помещенный в сборнике Л.Н. Майкова, и создал на его основе новое произведение, примерно в три раза увеличив объем исходного текста. В приведенный текст добавлены новые эпизоды и формулы; частично это сделано ради рифмы. Текст получил смысловую ясность за счет того, что в нем ясно описана ситуация: «Враг хочет извлечь // на меня свой острый меч». Автор литературной переработки ясно понимал, что в тексте описан языческий идол, назвал его «истуканом» и добавил к его описанию такие детали, как «кровавое сердце» и «деревянные руки».

Из восьми рукописей только четыре имеют географическую привязку. Тетрадка с заговорами и ложными молитвами из дела 1844 г. была конфискована при обыске в доме крестьянина Богучарского у. Воронежской губ. Игната Николаенкова. Текст Н.А. Иванецкого был помещен последним из 26 заклинаний, скопированных из рукописи, которая принадлежала крестьянину Корбангской волости Кадниковского у. Вологодской губ. Заговор А.Д. Неуступова также происходит из Кадниковского у. Вологодской губ.¹³ Еще один текст выписан из тетрадки, принадлежавшей колдуну — коми-пермяку, который пользовался русскими заговорами¹⁴. Локализация текстов, записанных Ф.Д. Нефедовым, точно неизвестна; в предисловии к публикации говорится, что они собраны во Владимирской, Костромской и Вологодской губерниях¹⁵. Таким образом, можно утверждать, что в XIX в.

¹² *Вашкинский А.* [Смирнов А.В.] Заговоры (Наговоры, нашептывания, заклинания и пр.). Владимир, 1902. С. 41–42. № 46.

¹³ *Неуступов А.Д.* Указ. соч. С. 683–684.

¹⁴ *Янович В.М.* Указ. соч. С. 157.

¹⁵ *Вашкинский А.* [Смирнов А.В.] Указ. соч. С. 2.

заговоры от вражеского меча имелись в рукописях, хранившихся у сельского населения Воронежской, Вологодской и Пермской губерний. Места составления и бытования рукописей XVII–XVIII вв., к сожалению, неизвестны.

Структура заговора и параллели к нему. Остановимся на содержании заговора, взяв за основу текст из лечебника ГИМ, Синод. 481. Текст легко членится на колоны, соотносимые друг с другом по длине и количеству ударных слогов, причем каждый колон представляет собой относительно законченное интонационно-синтаксическое целое. В тексте использованы в основном двух- и трехсложные слова, сопоставимые по длине и количеству слогов.

Кован еси брат,
сам еси оловян,
а сердце твое воцано,
ноги твои камены
от земля до небес.
Не укуси мене,
аки пес отай,
оба есмя от земля.
Коли усмотрю тя очима,
своего брата,
тогда убоится твое сердце
моих очей усмотрения,
ты воцан (№ 640).

Несмотря на небольшой объем, текст имеет сложную метафорическую структуру; несколько тематических линий в нем сложным образом пересекаются и взаимодействуют друг с другом.

Хотя заговор дошел до нашего времени в составе рукописной традиции, по-видимому, изначально он предназначался для устного произнесения на поле боя. На это указывает надписание текста, которое встречается только в лечебнике ГИМ, Синод. 481: «Меч умолвити и

он не сечет»¹⁶. В тексте активно разрабатывается тема визуального контакта между имяреком и мечом его противника: «Коли *усмотрю* *тя очима*, своего брата, тогда убоится твое сердце *моих очей усмотрения...*» Очевидно, заговор призван воздействовать на расстоянии на чужое оружие в ситуации прямого столкновения с противником, вооруженным мечом или другим холодным оружием.

Общая стратегия субъекта заговора — в том, чтобы подействовать на вражеский меч и сделать его бессильным. Он добивается этого, пытаясь, во-первых, заколдовать меч и лишить его силы, во-вторых, убедить его в своих родственных отношениях к нему, в-третьих, запретить ему «кусаться».

В связи с этим в заговоре, во-первых, используется прием персонификации меча и его магического отождествления с гигантским гетерогенным телом, напоминающим языческого идола, который производит впечатление незыблемости, а на самом деле беспомощен и готов повергнуться в прах. В заговоре рисуется образ колосса на каменных ногах размерами от земли до небес, но при этом отлитого из мягкого олова и наделенного сердцем из воска. По-видимому, это описание восходит к образу библейского истукана, который был сделан из золота, серебра, меди и железа, но стоял на глиняных ногах и был без труда разрушен (Дан 2: 21–23).

Во-вторых, субъект заговора обращается к мечу как к человеку и убеждает его в том, что они братья, поскольку и человек, и металл взяты от земли. В нескольких текстах, как мы уже видели (№ 2, 3, 5), меч именуется «меньшим» братом человека, что, вероятно, призвано еще сильнее подействовать на меч, который должен слушаться своего старшего брата.

В-третьих, меч сравнивается с псом, и человек запрещает ему кусаться. Таким образом, удар мечом сравнивается с укусом собаки.

¹⁶ Лахтин М.Ю. Указ. соч. С. 61, 640.

В историко-литературном плане наибольший интерес представляет образ гетерогенного тела, представленный в заговорах различной функциональной направленности¹⁷. Т.А. Агапкина уже обратила внимание на то, что заговоры на вражеский меч имеют близкую древнерусскую параллель¹⁸. Речь идет о графитто № 199 из Новгородского Софийского собора, которое, согласно последней версии, читается следующим образом:

Голоде железнъчъ,
камянеи пьрьси,
медяная голова,
липова челюсть,
зоубе ахидьне.
Вороже, бесе, сотона,
тать, мытарь,
Июдо безаконная!
Оу, люте Даниле, братие!
Аминь¹⁹.

По версии А.А. Гиппиуса и С.М. Михеева графитто № 199 датируется временем около 1128 г. Таким образом, это наиболее ранняя фиксация текста с образом «гетерогенного тела» в восточнославянской традиции.

¹⁷ Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 208–221.

¹⁸ Там же. С. 219–221. См. также более ранние публикации: Агапкина Т.А. Ляк на конопляных ногах // Заговорный текст: Генезис и структура. Материалы круглого стола. М., 2002. С. 5–8; Агапкина Т.А. Ляк на конопляных ногах // Живая старина. 2006. № 4. С. 20–22.

¹⁹ Текст приводится по публикации (Гиппиус А.А., Михеев С.М. О подготовке Свода надписей-граффити Новгородского Софийского собора // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20–27 августа 2013 г. Доклады российской делегации. М., 2013. С. 167–168) с условной разбивкой на строки, в упрощенной орфографии и с современной пунктуацией. Отдельные буквы, восстановленные гипотетически, внесены в текст.

Текст графитто имеет многочисленные параллели в фольклорной традиции, однако их рассмотрение мы откладываем до другой публикации.

Подведем некоторые итоги. Текст заговора от вражеского меча в наиболее полном и сохранном виде дошел до нас в составе лечебника ГИМ, Синод. 481, что, по-видимому, нельзя считать случайным, так как эта рукопись в целом является собранием раритетов, восходящих к эпохе Древней Руси. Сама функция заговора — защита от меча — указывает на архаический характер текста, ибо меч как предмет воинского вооружения уже не использовался в XVI–XVII вв.

Последующая история заговора демонстрирует его деградацию в среде, в которой изначальный смысл текста был уже мало понятен. Текст скорее всего уже не произносился на поле боя, а только включался в состав рукописных заговоров от вражеского оружия, которые носили с собой, отправляясь на войну, в качестве амулетов. При этом заговор, с одной стороны, искажался и утрачивал важные смысловые элементы, а с другой — разрастался и сближался с другими формулами заговоров от вражеского оружия. В одном случае текст подвергся литературной переработке. Автор существенно дополнил его, прояснил его смысл и разработал центральный для заговора образ языческого истукана.

Публикация текста Ф.И. Буслаевым (1859), а потом и в популярном сборнике Л.Н. Майкова (1869) сыграла свою роль в распространении заговора. Его фиксации в конце XIX — начале XX в. могут восходить к книге, а не к рукописной традиции.

Дополнительным аргументом за то, что заговор от меча представляет собой наследие древнерусской эпохи, является сходство его центрального образа с образом «гетерогенного тела» в графитто № 930 из Новгородского Софийского собора.

«Зачем ты меня рисуешь
таким уродливым?»:
Дьяволовы портреты и дьяволовы обиды

М.Р. Майзульс

Мы говорим «идол», подразумеваем дьявола, мы говорим «дьявол», подразумеваем идола. Наверное, почти всякий православный или католик Средневековья и Раннего Нового времени подписался бы под подобной формулой. В этой системе координат идолопоклонство («кумирослужение») воспринимается как служение дьяволу; языческие божества (будь то греко-римские олимпийцы или боги славянского пантеона) — как бесы; их храмы и капища — как места обитания дьявола, а изображения (прежде всего статуи), которым язычники поклоняются и приносят жертвы, — как погибельные «анти-иконы», в которых скрываются духи тьмы.

Однако, если судить по некоторым средневековым текстам, считалось, что демоны могут «жить» не только в языческих идолах (чужих образах чужих богов) или в магических (т. е. по определению дьявольских) образах, но и в изображениях сатаны и бесов, созданных в пространстве самой христианской иконографии с целью изобличить дьявола, а вовсе не возвеличить его. Вот почему, видимо, на миниатюрах рукописей — от роскошных кодексов, созданных для услаждения государей, до дешевых книжиц с несколькими грубыми рисунками — читатели так часто обезличивали или ослепляли фигуры сатаны и бесов¹.

¹ Yarza Luaces J. «Fascinum». Reflets de la croyance au mauvais oeil dans l'art médiéval hispanique // Razo. Mythe et culture folklorique au Moyen Age. 1988. № 8; Camille M. The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art. N.Y., 1989. P. 18–24, 58, 69–71; Idem. Obscenity under Erasure: Censorship in Medieval

Крошечные проколы в зрачках, выколотые глаза, размазанные до состояния пятна лица или попросту дырки на месте голов демонов, оставшиеся на тысячах миниатюр, ясно говорят о том, что читатели, в разное время атаковавшие образы дьявола, ощущали в них присутствие их невидимого прообраза или, как минимум, полагали, что он будет к своим «портретам» небезразличен². Однако что связывает сатану с его изображениями и, соответственно, что заставляет зрителя их атаковать? За неимением прямых свидетельств читателей-демоноборцев, мы попытаемся найти ключ к ответу на материале одной русской повести XVIII в. и ее возможных источников, созданных на средневековом Западе несколькими веками раньше. Кроме того, мы обсудим, как представления об облике дьявола, которые бытовали на различных «этажах» русской культуры переходного периода и фиксировались в текстах с самой разной прагматикой (от записей чудес святых до следственных дел и «черных» тетрадок с заговорами), связаны с современной им церковной иконографией: копируют ее или с ней «спорят».

Illuminated Manuscripts // Ziolkowski J.M. (ed.). *Obscenity: Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages*. Leiden; N.Y., 1998; Антонов Д.И. У святых очи вертел? Фигуры без глаз на русских миниатюрах // Сила взгляда. Глаза в мифологии и иконографии: Сб. науч. статей / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов. М., 2014. С. 15–43; Майзульс М.Р. Ослепить святого и ослепить дьявола: читательская агрессия в средневековых рукописях // Там же. С. 44–124.

² Такая же участь на тысячах миниатюр ждала и грешников. Например, в английской Сент-Олбанской псалтири (вторая четверть XII в.) в сцене поругания Христа кто-то проделал крошечные — заметные только при увеличении — дырочки над зрачками всех четырех римских воинов [Collins K., Kidd P., Turner N.K. *The St. Albans Psalter. Painting and Prayer in Medieval England*. Los Angeles, 2013. P. 46, 47], а на миниатюре из русского лицевого летописца XVII в. выскреб лицо самозванца Лжедмитрия (Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа. М., 2011. Илл. 3).

Идолы и «бесомольцы»

Поклонение идолам — поклонение сатане. Эта связка видна во многих сюжетах древнерусской иконографии. Один из ярчайших примеров — фрагмент из деяний Петра и Павла, где рассказывается о противостоянии первого из апостолов с Симоном Магом. Чтобы заставить людей поверить в свою силу, этот кудесник заставлял медных змеев ползать по земле, а каменных мужей (т.е. статуи) — ходить и смеяться, а сам поднимался в воздух. На миниатюре из русского сборника 1560-х гг. бесы действуют в трех регистрах. Сверху два серых крылатых демона, бережно подхватив Симона, возносят его в небо; ниже еще один бес, но без крыльев, на веревке ведет за собой две нагие мужские фигуры — мраморных истуканов; под этой сценой другой бес, скрючившись, тащит за шею змея (Илл. 1). Фигуры демонов — по сюжету невидимые для зрителей — раскрывают и являют читателю/зрителю рукописи скрытые механизмы ложного чуда, разбитого силой апостола Петра. Через несколько листов мы видим, как поверженный Симон Маг, брошенный бесами, падает с высоты и разбивается насмерть (БАН. П. I. А. № 34. Л. 101об., 109об.)³.

Любые формы колдовства в средневековой Руси связывались со служением сатане. Однако, как подчер-

³ Успенский В., Воробьев Н. Лицевое житие святых славных и всехвалных апостолов Петра и Павла. СПб, 1902. С. 16, 31. Гибель Симона Мага изображена на деревянном барельефе (1708 или 1716–1717 гг.), установленном над Петровскими воротами Петропавловской крепости. Победа апостола Петра над волхвом символизирует триумф Петра I над шведским королем Карлом XII. Ровно по центру композиции из облаков стремглав падает Симон Маг, а поодаль вьются его подручные — демоны. Симон изображен с точно такими же, как у бесов, перепончатыми крыльями. Эта деталь, возможно, демонстрирует дьявольскую природу кудесника (буквально его демонизируя) и/или символизирует крылья бесов, которые невидимо (словно из-за спины) помогали ему подняться в небо.



Илл. 1. Симон Маг, бесы и идолы.
Миниатюра из сборника житий 1560-х гг.
(БАН. П. I. А. № 34. Л. 101об.).

кивает В. Кивельсон, это вовсе не означало, будто, на взгляд древнерусских клириков, колдуны обязательно заключают пакт с дьяволом или не могут ничего сотворить без его соучастия. В отличие от западных демонологов XV–XVII вв., русские книжники той поры не были одержимы страхом перед всеилием сатаны и не искали за каждым магическим актом невидимого присутствия отца лжи — вот почему до Петровских времен обвинения в связи с дьяволом появляются в делах о колдовстве лишь эпизодически⁴. Тем не менее, магия

⁴ Kivelson V.A. Lethal Convictions. The Power of Satanic Paradigm in Russian and European Witch Trials // *Magic, Ritual, and Witchcraft*. 2011. Vol. 6. № 1. С. 54–58.

однозначно считалась делом бесовским и соответственно трактовалась в иконографии. На одной из тысяч миниатюр Лицевого летописного свода Ивана Грозного мы видим, как египетский фараон-маг Нектанеб срывает волшебную траву, изготавливает колдовское зелье и волхвует над восковой фигуркой македонской царицы Олимпиады, которой он мечтал овладеть⁵. Вокруг нее витают бесы, которых Нектанеб, как сказано в тексте «Александрии», призвал себе на помощь⁶, а русский мастер середины XVI в. изобразил в виде темных крылатых фигурок (БАН. 17.17.9. Хронографический сборник. Л. 593об.)⁷.

Во времена поздней Римской империи христиане, обличая языческий культ и языческое идолопоклонство, следовали двум — противоположным, но взаимодополняющим — стратегиям. Они либо утверждали, что статуи богов мертвы и пусты (поскольку эти боги не существуют, а существует лишь Господь, сотворивший все сущее), либо что вместо богов в языческих истуканах обитают демоны, которые творят ложные чудеса, приводят идолов в движение и говорят их устами, на погибель их почитателям. Языческие боги либо не существуют, либо отождествляются с бесами; служение им — либо безумие и культ пустоты, либо — служение сатане. Эти две риторические стратегии надолго пережили контекст, который их породил (борьбу с римским язычеством), сохранялись на протяжении всего Средневековья и Раннего Нового времени и актуализировались всякий раз, когда христианская проповедь сталкивалась с миром чу-

⁵ Подобные магические статуэтки порой описываются и в древнерусских текстах. Например, в одном сборнике заговоров XVII в. упомянута глиняная фигурка, которую следовало отнести в сокроуенное место, чтобы выстрелить ей из лука в живот (Топорков А.Л., Турилов А.А. (ред.). Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков. М., 2002. С. 11–12).

⁶ Истрин В.М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. 9 (Приложения).

⁷ Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. С. 11, рис. 3.

жих божеств и изваяний, который предстояло уничтожить и/или христианизировать. Так, в XVI в. одни испанские конкистадоры и писавшие об их подвигах хронисты утверждали, что статуи инкских божеств мертвы (а приносящим дары за «мертвых» богов отвечали жрецы-мошенники); другие же прямо отождествляли индейских богов с демонами, а все местные культы объявляли поклонением дьяволу⁸.

Представления об идоле как о безжизненном истукане и как о «живом» обиталище бесов легко сосуществуют в культуре и даже на страницах одного и того же текста. Например, в «Житии Стефана Пермского», крестителя коми-зырян, созданном в конце XIV — начале XV вв., поклонение идолам («идолослужение») неоднократно называется дьявольским действием, молитвами бесам и служением дьяволу⁹. Жертвы «кумирам» (идолам) — это бесовский обман, наваждение, «прелесть идольская»¹⁰, а язычники-пермяки — «бесомольцы»¹¹. Однако одновременно Стефан, цитируя, как и многие обличители идолопоклонства до и после него, 113-й псалом¹², утверждает, что истуканы — это мертвые куски материи: «Что ради поклоняетесь идолом и чтете я, и боги нарицаете я? Болваны изваяныя, истуканныя кумири ваши, древо суще бездушно, “дела рукъ человеческъ: уста имуть и не глаголют, уши имуть и не слышат, очи имуть и не узрят, ноздри имут и не обоняют, руже имуть и не ося-

⁸ MacCormack S. Gods, Demons, and Idols in the Andes // Journal of the History of Ideas. 2006. Vol. 67. № 4. Та же дихотомия мертвого и демонического характерна для восприятия идолов и в исламской традиции (Hawting G.R. The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam. From Polemic to History. Cambridge, 1999. P. 98).

⁹ Библиотека литературы Древней Руси (далее — БЛДР). Т. 12: XVI век. СПб., 2003. С. 152, 156, 162 и т. д.

¹⁰ Там же. С. 156, 160, 164, 168, 172 и т. д.

¹¹ Там же. С. 198.

¹² Camille M. The Gothic Idol... P. 69; Майзульс М.Р. Ослепить святого и ослепить дьявола... С. 93–94.

зают, нозе имуть и не пойдуть»¹³. Сами идолы немые и глухи, но в них порой поселяются бесы¹⁴.

Этот мотив появляется, например, в «Житии Авраамия Ростовского», повествующем о том, как святой (датировки его жизни колеблются от X до XIV вв.), обращая Ростовскую землю, сокрушил идола Велеса: «Видев же преподобный ту близ прелесть идольскую сущу, в нечестивых душах единаче растущу, не убо бе еще прияли святое крещение, но Чюцкий конец бяше, и покланяхуся идолу Велесу каменну, омрачени бо сердца их деянием бесовским. *Бе же во идоле бесу злу живущу* (здесь и далее курсив мой. — М.М.) и страшилища злы и мечты творяща своим омрачением, яко близ его никтоже возможе путем тем ходити, аще пад не поклонится ему» (РНБ. Тит. 3691. Л. 9–9об.; ВМЧ 1880: 2025). Бес живет в идоле и через него творит ложные чудеса, которые, силой Христа, сокрушил Авраамий¹⁵.

¹³ БЛДР. Т. 12. С. 168.

¹⁴ На нескольких миниатюрах Радзивилловской летописи XV в., где предстают идолы славянских богов, демоны появляются рядом с ними только если были прямо упомянуты в тексте. Например, их нет на миниатюрах, где воины князя Олега клянутся перед стоящей на вершине колонны статуей Перуна (БАН. 34.5. 30. Л. 16; см.: *Петрухин В.Я.* Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2014. Рис. 30), или в похожей сцене, где клятву приносит дружина Игоря (БАН. 34.5. 30. Л. 26об.; см.: *Петрухин В.Я.* Указ. соч. Рис. 82). Напротив, на изображении одного из «кумиров», поставленных князем Владимиром и служивших местом для жертвоприношений бесам, вокруг красноватой статуи с копьем и мечом пляшут два черных крылатых демона (БАН. 34.5. 30. Л. 45; см.: *Петрухин В.Я.* Указ. соч. Рис. 74).

¹⁵ В одном из клейм иконы «Преподобный Авраамий Ростовский, с житием» середины XVII в. святой длинным посохом с крестом на конце («тростью», которую ему вручил Иоанн Богослов) сбрасывает с пьедестала (ниша, в которой он стоит, символизирует языческое капище) идола, похожего на нагого человека в высокой шапке и с красным щитом в руках (*Вахрина В.И.* Иконы Ростова Великого. М., 2006. № 72, илл. 72.7). Бес, который на постоянной основе живет в идоле, может забираться и в другие предметы, чтобы пакостить людям. Стремясь навредить Аврааму, он «вниде» в

Но что значит «жить», и каково отношение между мертвой материей и скрытой в ней демонической силой? Как пишет Б. Бернштейн, с точки зрения христианского богословия «статуи представляют собой скорее пустую форму, которую демоны могут посещать и покидать. Но эта относительная автономия — не для обыденного ума, который в течение столетий будет воспринимать античные изваяния как «белых дьяволов» в прямом смысле, так, будто бесовская персона полностью совпадает с материальной субстанцией изображения»¹⁶. Иначе говоря, в зависимости от контекста, изображения языческих божеств, по мысли исследователя, воспринимались либо как временное обиталище, которое дьявол может посещать и покидать (ввергая людей в искушение и творя мнимые чудеса), либо как материальные «тела» демонов, в которых зримая форма (статуя) и скрытое содержание (демон) фактически отождествлялись.

Хотя вряд ли многие средневековые православные или католики действительно ставили знак равенства между идолом и дьяволом, Б. Бернштейн подметил важный момент, в котором критика идолопоклонства пересекается с теорией сакрального образа и историей его культа. В соответствии с богословием иконы, разработанным в Византии во время иконоборческих споров, изображения Христа, Богородицы и святых служат «каналом», по которому молитва восходит от материального образа к невидимому прообразу¹⁷. Однако на практике

умывальник, где святой заключил его, положив наверх крест (Великие Минеи Четьи. Октябрь. Дни 19–31. СПб., 1880. Стб. 2028). Об этом сюжете см.: *Дурново Н. Н.* Легенда о заключенном бесе в византийской и старинной русской литературе // Древности. Труды славянской комиссии Московского археологического общества. Т. 4. Вып. 1. М., 1907; *Юрганов А. Л.* Убить беса: Путь от Средневековья к Новому времени. М., 2006. С. 271–272.

¹⁶ *Бернштейн Б.* Визуальный образ и мир искусства: Исторические очерки. СПб., 2006. С. 173.

¹⁷ *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 176–181; *Barbu D.* L'image byzantine: production et usages // *Annales. Histoire. Sciences sociales.* 1996. № 1. P. 73–74.

многие средневековые свидетельства говорят о том, что моленный образ воспринимался как объект, в котором сила святого присутствует имманентно. В этой системе координат разница между образом и прообразом отходит на второй план, а чудотворная сила приписывается конкретному изображению в его материальности (отсюда вера в целительную силу воды, которая соприкоснулась с почитаемым образом, попытки отколоть от него кусочек или соскоблить красочный слой, чтобы использовать их для амулетов, и пр.)¹⁸. Одни образы Христа, Богоматери или одного и того же святого считались более могущественными, чем другие (и лишь некоторые слыли чудотворными), и кажется, что персона святого для молящегося фактически «растворялась» в знакомой ему статуе или иконе, — эту сторону средневекового благочестия много раз подмечали в своей критике культа образов византийские, а потом протестантские иконоборцы.

Однако радикальное отождествление образа и прообраза — все же, вероятно, если не иллюзия, то, по крайней мере, маргинальная девиация¹⁹. Как подчеркивает Ж. Баше, в Средние века изображение чаще всего воспринималось именно как «сосуд», в котором незримая сила (*virtus*) святого может активизироваться, а может никак и не проявляться²⁰. Образ, даже если он не тождествен прообразу, — это форма присутствия святого в мире. Вот почему, если небесный патрон провинился, не ответил на мольбу и не исполнил свои «обязательства»

¹⁸ Антонов Д.И. У святых очи вертел?... С. 21–22; Майзульс М.Р. Слепить святого и ослепить дьявола... С. 81–86.

¹⁹ Trexler R. Florentine Religious Experience: The sacred Image // Studies in the Renaissance, 1972. Vol. 19. P. 18–19; Sansterre J.-M. Miracles et images. Les relations entre l'image et le prototype céleste d'après quelques récits des Xe–XIIIe siècles // Dierkens A., Bartholeyns G., Golsenne T. (éds.). La performance des images. Bruxelles, 2009; Idem. Unicité du prototype et individualité de l'image: la Vierge et ses effigies miraculeuses, approche diachronique d'une croyance entre évidence, rejet et ambiguïté // Lenain Th., Sansterre J.-M., Dekoninck R. (éds.). Image et prototype. Bruxelles, 2011.

²⁰ Baschet J. L'Iconographie médiévale. P., 2008. P. 41–44.

перед верующим, его можно было шантажировать или наказать, наказав или унизив его изображение²¹. Тем не менее, это вовсе не обязательно означает, что образ и есть святой. Даже называя иконы «богами»²², скажем, русские обыватели XVII–XVIII вв. вряд ли подразумевали, что образ, висящий в храме или у них дома в красном углу, и Бог, пребывающий на небесах, — это одно и то же. Просто, к негодованию образованных клириков, обвинявших их в идолопоклонстве, «простецы» ждали от образа автоматической эффективности, словно от амулета, — но это не то же самое, что отождествлять образ с прообразом.

Как и святой, который не всегда «присутствует» в своем изображении или скорее не всегда отвечает на молитвы своих почитателей, дьявол обживает идолы ложных божеств и не всегда манифестирует через них свою силу. Как писал ок. 197 г. в своем «Октавиане» (гл. XVII) апологет христианства Минуций Феликс: «Итак, эти нечистые духи, демоны, о которых знали маги, философы и сам Платон, в статуях и идолах скрываются (*“sub statuis et imaginibus consecratis delitiscunt”*), которые по их внушению приобретают такое уважение, как будто в них присутствовало божество: они вдохновляют прорицателей, обитают в капищах и действуют

²¹ Geary P. L'Humiliations des saints // *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 1979. № 1; Marchal G.P. Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge // *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 1995. № 5. P. 1143–1144; Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 218–220; Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 167–169. Иногда икону атакуют, чтобы защититься от «присмотра» святого. Рязанский крестьянин Яким Давыдов, который находился под следствием (1740 г.) по обвинению в краже окладов с икон, признался в том, что в 12-летнем возрасте попортил у иконописного образа «очи»: «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» (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 323. Л. 2; см.: Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 215).

²² Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 215–218.

на внутренности животных, руководят полетом птиц, управляют жребиями, произносят смешанные с ложью прорицания. Они обманываются и обманывают, то не зная истины, то, когда знают, не открывая ее, чтобы не погубить себя»²³. Идол — это дом, который бес может спешно оставить и даже уничтожить, демонстрируя торжество Христа и его святых. Например, в житии Порфирия, епископа Газы (ум. 420 г.), рассказывается о том, как христиане с крестами заставили демона бежать из «истукана» Афродиты: «...обитавший в статуе демон, не перенося вида несомого знамения, выйдя из мрамора с большим нестроением, низверг самую статую и разбил ее на многие куски»²⁴.

Если святые во множестве средневековых историй карают за кощунство в свой адрес и защищают свои материальные воплощения от атак иноверцев и богохульников²⁵, дьявол тоже порой вступает за свои «портреты». В житии константинопольского патриарха Евтихия, созданном между 582 и 602 гг., рассказывается о том, как один молодой художник попытался сбить со стены дома мозаику с изображением Афродиты. Демон, живший в изображении, не стерпел оскорбления и сделал так, что кисть «святотатца» начала гнить, и ее пришлось ампутировать. В конце концов св. Евтихий вернул ему руку, а благодарный исцеленный заменил дьявольскую мозаику античной богини на его образ²⁶.

²³ Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 7: Сочинения древних христианских апологетов: Ермий, Мелитон, Минуций Феликс. М., 1866. С. 91–92; см.: *Camille M. The Gothic Idol...* Р. 58; *Бернштейн Б.* Указ. соч. С. 173.

²⁴ Житие и подвизание иже во святых отца нашего Порфирия Газского // Палестинский патерик. Вып. 5. СПб., 1895. С. 47–48; см.: *James L. "Pray Not to Fall into Temptation and Be on Your Guard": Pagan Statues in Christian Constantinople // Gesta. 1996. Vol. XXXV. № 1. Р. 15.*

²⁵ *Sigal P.-A. L'Homme et le miracle dans la France médiévale. Р., 2012. Р. 276–282.*

²⁶ *Mango C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453. Sources and Documents. Englewood Cliffs, NJ, 1972. Р. 133–134; Бернштейн Б.* Указ. соч. С. 174, прим. 390.

Что чрезвычайно важно и показательно, на средневековом Западе мы время от времени встречаем упоминания о том, что бесы могут селиться не только в языческих истуканах, но и в изображениях христианских святых, которые они «заражают» и превращают в свои орудия. Английские лолларды в XV в., критикуя католические практики, связанные с культом образов, порой утверждали, что бесы скрываются в церковных статуях, чтобы обманывать верующих, а творимые изображениями святых чудеса — наваждение²⁷. Следуя той же логике (но с противоположным знаком), защитники католицизма иногда допускали, что бесы могут скрываться в ортодоксальных образах, которыми завладели еретики. В одном латинском сборнике легенд о чудесах XIII в. приводится история о цистерцианском аббате, который обнаружил у еретика каменную статую Девы Марии, где обосновался дьявол²⁸. Однако и церковные статуи — на взгляд лоллардов — и те же святые, оказавшиеся в руках еретиков, — на взгляд католиков, — это образы либо вовсе чужие (а значит, ложные), либо свои, но подвергшиеся осквернению. Тем интереснее примеры, когда дьявол манифестирует свою силу через собственные «портреты», созданные христианскими мастерами, чтобы его осмеять и изобличить.

С точки зрения «дистанции» между образом и прообразом, изображения демонических сил в христианской (как средневековой западной, так и древнерусской) иконографии можно разделить на несколько типов:

1) Образы дьявола и демонов, действующих в этом мире или в мире ином, — в их «собственном» (при всей условности этого понятия) обличье или в любой из призрачных «масок», которые они примеряют, преследуя и искушая смертных;

2) Образы языческих идолов, которые прямо соотносятся с дьяволом через визуальное отождествление (идо-

²⁷ Jones W.R. The Defense of Religious Art in Later Medieval England // *Journal of the History of Ideas*. 1973. Vol. 34. № 1. P. 33.

²⁸ Бернштейн Б. Указ. соч. С. 174, прим. 390.

лы, напоминающие обликом или атрибутами бесов) или сопричастие (бесы скрываются внутри идолов, разбегаются при их крушении и т. д.). Христианские изображения идолов — по отношению к самим языческим «оригиналам» — можно назвать идолами второго порядка²⁹.

3) Изображения изображений демонов и демонических сил. Самый известный пример — упомянутая в Апокалипсисе «икона» Антихриста — образ семиглавого Зверя, созданный по наказу Лжепророка: «И дано ему было вложить дух в образ зверя, и говорил, и действовал так, чтоб убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя» (Откр. 13: 15). В русских лицевых Апокалипсисах XVI–XIX вв. «икона» Антихриста не всегда предстает именно как искусственное изображение — чаще мы видим просто семиглавую фигуру Зверя — например, стоящую на престоле, — перед которой склоняются грешники³⁰. В других случаях — как в Апокалипсисе XVI в. (ГИМ. Собр. Барсова. 138. Л. 184об.) — проявляется именно образ, написанный на доске, или скульптуру в рамке с щипцовым или арочным верхом³¹. Эта форма отличает «икону» Зверя от

²⁹ См., например, сокрушенный Иоанном Богословом идол Дианы на миниатюре английского *Trinity Apocalypse* (ок. 1255–1260) (Cambridge. Trinity College. Ms. R.16.2. Fol. 29v; см.: *Camille M. The Gothic Idol...* P. 110, Fig. 61). Статуя богини с черным цветом кожи и негроидными чертами (что подчеркивает ее дьявольскую природу) стоит в своего рода часовне с готической аркой в форме трилистника и двускатной кровлей. Это трехмерное сооружение, падающее с языческого алтаря в виде колонны, по форме одновременно напоминает плоскостной образ — написанный на доске готический ретабль с треугольным фронтоном, который ставился на алтаре католического храма (*Бельтинг Г.* Указ. соч. С. 425, илл. 228, 231, 240).

³⁰ Как в Апокалипсисе конца XVI в. (РГБ. Ф. 98. № 1591. Л. 121об.; см.: *Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции.* Каталог выставки. М., 1995. С. 56–57, № 29).

³¹ *Грибов Ю.А.* Городецко-нижегородские списки лицевого Апокалипсиса в контексте общих проблем изучения памятника // *Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): Сб. науч. тр.* Вып. 4 / Отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. М., 2010. С. 492, рис. 7.

привычного прямоугольника иконы Христа, Богоматери и святых и отсылает скорее к округлым или двускатным нишам, в которых древнерусские мастера обычно изображали идолов³². При этом порой «икона» Зверя вписывается в прямоугольную рамку — как в лицевом Апокалипсисе третьей четверти XVIII в. (ИРЛИ. ОП. Оп. 23. № 264. Л. 163об.) (Илл. 2)³³ — и по форме от настоящей иконы не отличается.

Точно так же и в средневековых западных Апокалипсисах, при колоссальном разнообразии их иконографии, «икона» (*imago*) Зверя предстает то как материальный образ, то как сам Зверь, в котором нет ничего от изображения. Как вариант — образ Зверя ничем не отличается от его «живого» прообраза, однако ставится на алтарь, что сразу подчеркивает его статус рукотворного объекта — точно так же изображения статуй сакральных персон часто отличаются от «самих» Христа и Богоматери лишь положением на алтаре или в нише часовни. См., например, семиглавого Антихриста, стоящего на алтаре, в английском иллюминированном Апокалипсисе (ок. 1255 г.) (New York. Pierpoint Morgan Library. Ms. M. 524. Fol. 11v) или в цельногравированном Апокалипсисе из Германии (ок. 1470 г.) (Oxford. Bodleian Library. Ms. Auct. M. 3.14. Fol. 25). Во фламандском Апокалипсисе (ок. 1475 г.) и Лжепророк, и Антихрист, словно античные статуи — идолы, стоят на круглых пьедесталах с обломками колонн (New York. Pierpoint Morgan Library. Ms. M. 484. Fol. 66v). В средневековой иконографии есть и другие примеры «портретов» дьявола. Например, в одном из списков «Чудес Богоматери» Готье де Куанси, иллюминированном ок. 1330–1340 гг. Жаном Пюселем, на иллюстрации к известному чуду о Теофиле тот протягивает сатане свиток с пактом, на котором нет текста, но написана звериная бесовская морда (возможно, имелась в виду печать, поставленная на документ) (Paris. BNF. Ms. Nouv. acquis. fr. 24541. Fol. 8v; см.: *Murcia Nicolás F. La importancia de la palabra escrita: el Pacto con el Diablo como sacramento diabólico en la Baja Edad Media // Codex Aquilarensis. 2011. Vol. 27. Fig. 5*).

³² *Топорков А.Л., Турилов А.А.* Указ. соч. Рис. 2.

³³ Стоит обратить внимание, что семиглавый Зверь изображен не анфас (как сакральные персоны на моленных образах), а в профиль (о профиле как негативном маркере и не только см.: *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники в древнерусской иконографии... С. 31–34, 287–290).



Илл. 2. «Икона» Антихриста.
Миниатюра из Апокалипсиса третьей четверти XVIII в.
(ИРЛИ. ОП. Оп. 23. № 264. Л. 163об.).

«Великая пакость и негодное харкание»

В отличие от бесконечных историй о том, как дьявол прятался в языческих идолах (от римских статуй до славянских «кумиров»), рассказы о том, как он реагировал или взаимодействовал со своими христианскими «портретами», встречаются в средневековой книжности не так часто. Однако такие сюжеты есть, и один из важнейших мотивов в них — обида. Обида на то, что его представляют таким уродливым и тем самым покушаются на его честь. Этот мотив может показаться комичным, и его не без оснований можно было бы записать в разряд свидетельств амбивалентности средневекового образа дьявола — ведь его не только боятся, но и смеются над ним, и он одновременно силен и бессилён³⁴. Однако подобные «анекдоты» важны также для понимания прагматики средневековых изображений демонов и различных практик, которые с этими образами были связаны. Если по формулировке Седьмого Вселенского (Второго Никейского) собора 787 г. «честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней»³⁵, бесчестье, оказанное образам дьявола, не просто обращено к самому первообразу, но «доходит» до него и провоцирует его реакцию.

В свое время польская исследовательница Э. Малэк обнаружила в рукописном сборнике XVIII в. (РНБ. Собр. Титова. № 1627. Л. 67об.–69об.) краткое «Сказание о римском попе Аврааме». Его главный герой — римский священник, который, проходя мимо северных врат храма Святой Троицы, где был написан дьявол, «возложил великую злобу и всегда стал на него плевать и сморкать», отчего нечистому «весьма неприятно

³⁴ Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры // Он же. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб., 2006. С. 227–237.

³⁵ Смирнова Э.С. «Смотря на образ древних живописцев...» Тема почитания икон в искусстве Средневековой Руси. М., 2007. С. 7.

стало»³⁶. Сатана, являясь ему во сне, сначала пытался договориться миром, «чтобы он от того плеванья престал», однако это ничего не дало, и он был вынужден принять более серьезные меры. Во время пира у царя Василия дьявол подкинул попу драгоценную чашу, и того заточили в темницу. Когда Авраам уже был в отчаянии, сатана явился к нему в призрачном поповском образе и предложил, что поможет ему освободиться, если тот перестанет плевать на его изображение, и бедный священник был вынужден поклясться «того впредь не чинить». Дальше дьявол организовал «подмену»: он снял с ног попа кандалы и велел тому вернуться домой, а утром идти в церковь служить заутреню. Сам же, приняв Авраамов облик, остался в темнице. Когда утром приближенные государя обнаружили попа на свободе, началось «следствие». Авраам уверял, что не был на царском пиру и ничего не знает ни о каких чашах. Когда же посланцы Василия обнаружили попа в тюрьме, царь начал гадать, как это возможно, чтобы он был в двух местах одновременно: явно тут не обошлось без вмешательства сатаны. Но «дьяволу у престола Божия быть невозможно». Значит, заутреню служил подлинный Авраам, а тот вор, кто был на пиру и оказался в темнице, — нечистый дух. Государь отправился в тюрьму и после разговора с мнимым попом проклял его, и дьявол тотчас же растворился в воздухе. В последних строках «Сказания» рассказчик

³⁶ Интересно, что дьявол на вратах не вырезан или выкован, а именно «написан», т.е. речь идет о плоскостном изображении. Действие «Сказания» не привязано ни к какой конкретной эпохе («Бысть в Риме некто...»), но на средневековом Западе фигуры демонических сил (например, оскаленные львиные пасти, держащие в зубах дверное кольцо) часто помещались на вратах храмов. См., например, бронзового льва (XII в.), символизирующего сатану, на южном портале церкви Сен-Жюлиан в Бриуде (Франция) (Воскобойников О.С. Тысячелетнее царство (300–1300). Очерки христианской культуры Запады. М., 2014. С. 433, илл. 94). Такие же морды, пожирающие грешников, украшают романские (Магдебургские, Сигтунские) врата, установленные в Софийском соборе в Новгороде.

подводит итог истории: «И тако от смерти поп тем незапным случаем отбыл, и на дьявола плевати престал, и стал так жить, как надлежит»³⁷.

Эта история, по мнению Э. Малэк, вероятно, была написана книжником петровской поры, хорошо знакомым с русской и переводной демонологической литературой. Важно, что литературный конвой «Сказания» явно относит его к занимательному, а не назидательному, учительному чтению. В сборнике РНБ, открывающемся «Разговорами между двумя товарищами, из которых один пить зело любил, а другой не любил», оно идет в окружении переводных фацеций, жарт, интермедий и других произведений низовой письменности начала XVIII в. Во втором известном списке (Государственный архив Тверской области. № 13 (267)) его сопровождают романы («История о Полинционе о Милитине», «Гистория о гишпанском дробанте Долторне») и сказки (о Симеонах, об Емельяне дурачке)³⁸.

³⁷ Малэк Э. Сказание о римском попе Аврааме — неизвестная повесть о сношениях человека с дьяволом // ТОДРЛ. Т. 50. СПб., 1996. С. 527–528; Она же. Сказание о попе Аврааме и его возможные источники // Проблемы исторической поэтики. Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Сб. науч. трудов. Вып. 4 / отв. ред. В.Н. Захаров. Петрозаводск, 2005. С. 49.

³⁸ Малэк Э. Сказание о римском попе Аврааме — неизвестная повесть... С. 526; Она же. Сказание о попе Аврааме и его возможные источники... С. 39; Архангельская А.В. Сборник как контекст (некоторые аспекты бытования светской рукописной литературы XVIII века) // Грехнёвские чтения: Словесный образ и литературное произведение: Сборник научных трудов. Вып. 6. Нижний Новгород, 2010. Для сравнения: литературный конвой демонологической «Повести о Савве Грудцыне» (1660-е гг.), проанализированный П. Гонно, включает различные апокрифы, слова и сказания эсхатологического характера («Хождение Богородицы по мукам» и пр.), сочинения отцов церкви, жития святых, сказания о чудесах, переводные «примеры», небольшой набор повестей, в т. ч., в одном из списков, «Повесть о убогом человеке, како от дьявола произведен царем» (XVII–XVIII вв.), где герой также заключает пакт с демоном и обводит его вокруг

Самое интересное, что история попа Авраама заканчивается не посрамлением дьявола (как большинство житийных историй о противостоянии святого и демона и демонологических повестей, нацеленных на дидактику), а скорее его победой. Например, в знаменитой «Повести о Савве Грудцыне» (1660-е гг.) главный герой, заключивший пакт с дьяволом, в конце концов освобождается от пагубного договора и благодаря заступничеству Богородицы исцеляется от болезни и принимает монашеский постриг³⁹. В «Повести о убогом человеке, како от диавола произведен царем» (XVII–XVIII вв.) главный герой обводит хитреца-демона вокруг пальца и успевает перед смертью покаяться и спасти свою душу⁴⁰. Как пишет о ней О.Д. Журавель, «концовка повести не сопоставима ни с одним известным в литературе сюжетом о договоре с дьяволом: получив от дьявола все желаемое, герой воспользовался его обещанием сообщить о сроках смерти и, успев перед смертью исповедаться священнику, избавился от дьявола, не прибегая к непосредственной помощи высших сил»⁴¹. Уже в явно комическом ключе героиня фацеции «О бабе, обманувшей демона» хитростью заставляет беса убрать хлеб с ее поля, сложить колосья в гумно и порубить ей дров, а потом отправляет восвояси: «Такова-то хитрость женъ, иже и самъ диаволь оболжень»⁴².

В отличие от этих текстов, автор «Сказания о римском попе Аврааме», словно солидаризировавшись с сатаной, понимает его обиду и заставляет главного героя отказаться от его бесобороческой привычки: «и на

пальца (*Gonneau P. Le Faust russe ou l'histoire de Savva Grudcyn // Journal des savants. 2004. № 2. P. 427–432*).

³⁹ Памятники литературы Древней Руси (далее — ПЛДР). XVII век. Кн. первая. М., 1988. С. 54; см.: *Gonneau P. Op. cit. P. 455, 457*.

⁴⁰ *Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. «Повесть о убогом человеке, какого от диавола произведен царем» и ее усть-целемская обработка // ТОДРЛ. Т. 21. М.; Л., 1965*.

⁴¹ *Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск, 1996. С. 10–11*.

⁴² ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 118.

диявола плевати престал»⁴³. Причем рассказчик вовсе не осуждает попа за то, что тот осквернял церковные врата своими плевками (этот мотив можно было бы предположить, но его в тексте нет), или за то, что он решил вступить в борьбу с дьяволом, переоценив свои силы. Как мы читаем в «Повести временных лет» и в «Киево-Печерском патерике», грех гордыни чуть не погубил монаха Исакия, который, решив, что достоин явления Христа во славе, прельстился на бесовский обман и, поклонившись мнимому Христу, отдал себя в руки демонов⁴⁴. В истории Авраама эта тема вовсе не поднимается. Тем более главный герой не грешник, заслуживший попасть в лапы к сатане. Противостояние Авраама с дьяволом вообще предстает скорее как склока, чем как

⁴³ Похожий мотив — только с принципиально иным идейным зарядом и финалом — мы встречаем у Н.В. Гоголя в «Ночи перед Рождеством» (вышла в 1832 г.). Ее главный герой — кузнец Вакула — «черту был противнее проповедей отца Кондрата». «В досужее от дел время кузнец занимался малеванием», а «торжеством его искусства была одна картина, намалеванная на стене церковной в правом притворе, в которой изобразил он святого Петра в день Страшного суда... изгонявшего из ада злого духа; испуганный черт метался во все стороны». В то время, когда «живописец трудился над этою картиною и писал ее на большой деревянной доске, черт всеми силами старался мешать ему». В конце повести, после путешествия на бесе в Санкт-Петербург, «намалевал Вакула черта в аду, такого гадкого, что все плевали, когда проходили мимо» (Гоголь Н.В. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 1: Вечера на хуторе близ Диканьки. М., 1959. С. 107–108, 149). О демонологических образах Гоголя см.: Franklin S. Nostalgia for Hell: Russian Literary Demonism and Orthodox Tradition // Davidson P. (ed.). Russian Literature and Its Demons. N.Y., 2000. P. 42–46.

⁴⁴ Ольшевская Л.А., Травников С.Н. Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 77–80; см.: Волкова Т.Ф. Художественная структура и функции образа беса в Киево-Печерском патерике // ТОДРЛ. Т. 33. Л., 1979; Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 170–175. Точно так же другой киево-печерский монах, Никита, «желаа славим быть от человеке», решил взвалить на себя подвиг «выше силы» и уйти в затвор — «и ту абие прелщень бысть от диявола» (Ольшевская Л.А., Травников С.Н. Указ. соч. С. 36–38).

смертельная битва, где ставка — погибель души, и автор не требует от него подготовки к «духовной брани». Повествование словно ведется с точки зрения дьявола или, как минимум, с учетом его интересов. В отличие от комичных историй, где бес часто выступает в роли простофили, а фабула текста — и удовольствие, которое он доставляет читателю, — строится вокруг его поражения и посрамления, в «Сказании» этого мотива тоже нет. Дьявол искренне оскорблен вопиющим неуважением, требует от Авраама сатисфакции и получает ее.

Авраам задел сатану тем, что плевал на его изображение. Плевки — хорошо известная русским людям XVIII в. форма бесчестья⁴⁵. Плюнуть на икону — святотатство, плюнуть на изображение государя или на государственный герб — государственное преступление⁴⁶. Еще в 1660 г. тюремный сиделец Григорий Плещеев был обвинен в том, что стрелял из ружья по башне, на которой был написан (или установлен) образ Всемилоственного Спаса, и однажды со словами «что де то за чорт!» плюнул на парсуну Ивана Грозного. Сам он стал запираяться, однако два других сидельца показали, что он действительно на нее плевал, сказав: «Не такова-де [*неправильная, непохожая?*] парсуна царя Ивана Васильевича...»⁴⁷.

⁴⁵ У плевков в традиционной культуре может быть и защитная функция. Один из исповедных вопросников XIV в., который цитирует М.В. Корогодина, включал вопрос: «Мертвеца в гробе целуя ци плевал?». Исследователь предполагает, что мертвец воспринимался как что-то нечистое, а плевков служил средством магической самозащиты при соприкосновении с ним (*Корогодина М.В. Исповедь в России в XIV–XIX вв.: Исследование и тексты*. СПб., 2006. С. 249).

⁴⁶ Как пишет Б.А. Успенский, истинный царь в Московской Руси мог уподобляться Христу и воспринимался как образ Бога и его живая икона. На этом фоне самозванец, например, Григорий Отрепьев, выступал как лже-икона, т. е. идол, а поклонение ложному царю рассматривалось как идолопоклонство (*Успенский Б.А. Избранные труды*. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. Изд. 2-е. М., 1996. С. 148; 327, сн. 65).

⁴⁷ «Изветное дело» об оскорблении царской «парсуны» 1660 года // *Русская старина*. 1894. Т. 81. С. 231–232.

Спустя сто лет, в 1761 г., посадский Петр Тетнев был арестован «за плевание на российский герб»⁴⁸. Помимо реальных плевков, которые дорого обходились их авторам, нельзя забывать и о словесном «наплевательстве», которое тоже часто влекло самые печальные последствия. Закон тщательно защищал от словесных атак честь царских указов и карал тех, кто позволял себе неуважительно о них высказаться в духе: «Указ тот учинен воровски и на тот-де указ я плюю!»; «Да я на него [указ] плюю!»; «Тот указ гроша не стоит и плюнуть в указ»⁴⁹. В 1754 г. в Уложенной комиссии был составлен проект закона о государственных преступлениях, который предлагал значительно смягчить наказания (вместо кнута, ссылки и казни — понижение в чине и плеть) за неумышленные проступки, в числе которых фигурировало «изодрание указа или сказывание фразы: “На него плюю”»⁵⁰.

Дьявол был уязвлен плевками Авраама, нелюбимый смысл которых был ясен и ему, и читателям «Сказания». Сам мотив дьявольской обиды и уязвленного самолюбия — вполне традиционен, однако важно, что именно задело нечистого. Во множестве житий или патериковых рассказов бес воспринимает успехи святого как выпад против себя и, каждый раз терпя поражение, стремится немедленно отыгаться и строит все новые козни. Как пишет О.Д. Журавель, представление о дьяволе-завистнике восходит к Библии (см. Книгу Пре-

⁴⁸ Анисимов Е.В. Дыба и кнут. Политический сыск и русское общество в XVIII в. М., 1999. С. 75.

⁴⁹ Там же. С. 72. В 1700 г. был бит кнутом и сослан приказчик Петр Астафьев, который при питье браги за здоровье Петра I сказал: «Я-де за него, Государя, Бога не молю и плюну» (Там же. С. 78).

⁵⁰ Там же. С. 88. Аналогично во второй половине XVIII в., как подчеркивает Е.Б. Смилянская, значительно смягчаются наказания и за богохульство. Вместо битья батогами, ссылки на вечные работы или сожжения в срубе, которые активно практиковались в первой половине столетия, за поругание икон или хуление Христа, Богоматери и святых стали заключать в монастыри и приговаривать к другим, сравнительно мягким, наказаниям (Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 207–208).

мудростей Соломона 2: 23–24: «Яко Бог созда человека в неистлении и во образ подобия Своего сотвори его, завистию же диаволею смерть вниде в мир») и получило устойчивое стилистическое оформление уже в ранневизантийской литературе. Как сказано в знаменитом «Житии Антония Великого» (середина IV в.), которое стало своего рода «матрицей» многих сюжетов христианской демонологии, «завистник дьявол» обрушился на святого, поскольку, видя его усердие в вере, не смог стерпеть подобного благочестия⁵¹. Этому древнему тексту вторит рассказ о монахе Григории Чудотворце из «Киево-Печерского патерика»: «Не трпя же старый врагъ прогонения от него, не могай нечим спону житию его сътворити, научи злыа человеки, да покрадутъ его»⁵². Дьявол завидует чужому спасению, поскольку сам — как сказано в «Повести о бесе Зерефере» — не может спастись, так как его гордыня не позволяет ему покаяться⁵³. Поэтому он и охотится за душами, чтобы погубить побольше людей⁵⁴. Упорство и самолюбие дьявола, который вновь и вновь искушает, терзает и гонит праведников, во множестве древнерусских текстов объясняют устойчивость зла, регулярное возвращение человека к греху и любое

⁵¹ Журавель О.Д. Сюжет о договоре... С. 74.

⁵² Ольшевская Л.А., Травников С.Н. Указ. соч. С. 43; см.: Волкова Т.Ф. Указ. соч. С. 232–233. Ср. с «Житием Авраамия Смоленского» (XIII в.): «...и видя себе диаволь побежена отъ святого, и воздвиже на нь сию крамолу своими советы, хоте и оттоле прогнати...» (ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 78, 80).

⁵³ Пигин А.В. Древнерусская легенда о «кающемся» бесе (к проблеме апокатастасиса) // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 2. Петрозаводск, 1998.

⁵⁴ В первом русском переводе «Великого Зеркала» есть «пример», заимствованный из «Диалога о чудесах» (1219–1223) Цезария Гейстербахского, в котором рассказывается о дьяволе, пожелавшем лучше остаться в аду хотя бы с одной погубленной им душой, чем получить прощение и вернуться на небо. В русском переводе он озаглавлен: «Завистный диаволь лучше хотяше душу оставить или отщетити, нежели небесную славу восприняти» (РНБ. Собр. Погодина. № 1382. Л. 741; Пигин А.В. Древнерусская легенда... Сн. 32).

моральное падение⁵⁵. Однако в истории о попе Аврааме самолюбивая обида дьявола имеет совершенно другую природу. Он оскорблен не добродетелью римского священника (о ней автор вовсе не упоминает), а его демонстративным неуважением.

Как пишет Э. Малэк, если сопоставить протагониста Сказания «с образом беса из переводной и оригинальной духовной письменности XI–XVII вв., то поражает в нем отсутствие активности, природного желания нанести вред человеку, ввести его в заблуждение, обольстить. Если же сравнивать дьявола из Сказания с образом, известным по повестям о договоре человека с дьяволом, то удивляет нежелание противника попа Авраама использовать заключенный с ним договор для завладения его душой»⁵⁶. Дьяволу нужно лишь чтобы его самого оставили в покое. «Такой же концепции «мирного сосуществования» двух миров — божественного и дьявольского придерживается рассказчик, и на такую позицию переходит наученный горьким опытом поп Авраам, который после освобождения из темницы «стал так жить, как надлежит». Необычно также поведение попа Авраама, который в борьбе с дьяволом и разу не прибегает к крестному знамению, молитве, не призывает на помощь небесные силы, что не совсем сходно с поведением положительного героя древнерусских произведений»⁵⁷.

⁵⁵ Т.Ф. Волкова выделяет две основных функции беса в Киево-Печерском патерике: 1) «контраст» («бес выступает... как универсальный носитель зла, в борьбе с которым герой обретает венец мученика (этап “испытания”) и дар чудотворения (этап “победы”, когда герой достигает духовного совершенства)»); 2) «перенесение на “антагониста” того зла, которое реально присутствует в герое и от которого он должен быть “очищен”» (Волкова Т.Ф. Указ. соч. С. 234). Иначе говоря, дьявол выступает то как противник святого (причем святой в этом случае побеждает), то как виновник зла, источник греховных помыслов, искушений, универсальное объяснение любого духовного и социального разлада.

⁵⁶ Малэк Э. Сказание о римском попе Аврааме — неизвестная повесть... С. 528.

⁵⁷ Там же.

Интересно, что прямо вслед за Сказанием в рукописи РНБ идет переписанный тем же почерком текст фации «О шпыне и демоне» (Л. 69об.–71), чей сюжет перекликается со злоключениями Авраама⁵⁸. Но эта история явно комическая. Некий франт (шпынь) как-то ради забавы заглянул в церковь и «узре в углу храма в месте темне написана демона, на яловичной коже нечто пишуща». В отличие от Авраама, который решил плевать в дьявола, франт задумал над ним пошутить и поставил перед ним (словно перед образом) свечку: «Ах, милой, кто ты ту в таковом темном куте написа, ибо не видеть и писать ти! И се аз ти поставлю свещу, пиши, бедной, пиши». Точно так же, как и в Сказании, бес делает ответный ход и, явившись шпыну во сне, чтобы ему отомстить или, скорее, над ним посмеяться, обещает тому награду: «Вчера ты добре ми сотворил еси <...> Подобаеет убо и мне воздати тебе за твое ко мне добро». Дьявол показывает ему во сне место в лесу, где якобы зарыто сокровище, и уговаривает его пометить точку будущих раскопок, туда пописав (ведь если, как хотел шпынь, просто оставить там шапку, ее может унести нечаянный путник). И как только франт во сне принялся метить дерево, под которым его ждал клад, он тотчас изгадил свою постель: «Нача из себе гнусу премного испущати и опакости всю постелю, и жену, и дети. Жена вскочи, вопияше: “Упысал, упысал!” А шпынь не опамятуется и отвещает, яко клад намечает»⁵⁹. Как и в «Сказании о попе Аврааме», дьявол реагирует на бесчестье или шутку по отношению к своему образу, и последний ход в конце концов остается за ним.

История о «дуэли» попа и дьявола по драматургии и финалу настолько отличается от большинства демонологических повестей XVII–XVIII вв., что вопрос о ее

⁵⁸ Сборник «Факцыи, или жарты польские», в который вошла эта история, был переведен с польского в 1679 г. (Николаев С.И. Латинская притча XIII в. о дочерях дьявола в русских рукописях XVII–XIX вв. // ТОДРЛ. Т. 51. СПб., 1999. С. 306).

⁵⁹ ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 110–111.

источниках явно имеет не только текстологический интерес. Хотя в тексте Сказания, как пишет Э. Малэк, нет прямых следов перевода, а многие реалии (титлатура государя, упоминание о чаре, которую он подносит гостям в честь тезоименитства дочери, и т. д.) указывают на то, что текст был составлен в России, Э. Малэк предполагает, что у него должен быть какой-то западный прототип. В качестве возможного кандидата она предлагает латинский «пример» (*exemplum*) «Как дьявол освободил одного живописца из колодок» («*De monacho picture et dyabolo rarum factum*»), опубликованный под № 77 в сборнике Й. Клаппера⁶⁰. Перипетии его главного героя отчасти пересекаются с историей попа Авраама⁶¹.

Один монах-художник взял за обыкновение (почему, в тексте не сказано) рисовать дьявола в самом отвратительном и мерзком виде. Оскорбленный сатана многократно просил его прекратить, но тот не внимал его просьбам. Тогда дьявол подсказал одной даме обратиться к монаху, чтобы тот украсил миниатюрами ее книгу, а когда они встретились, стал подстрекать их на блудодеяние. Инок и женщина договорились о свидании, но дама привела туда своих родственников. Монаха избили и заточили в темницу. Ночью дьявол явился своему обидчику и обещал его освободить, если тот перестанет его писать столь уродливым. Монах согласился, бес его освободил, а сам, приняв облик узника, занял его место в темнице. Утром монаха повели на казнь, но тот исчез. Когда же аббату сообщили о прегрешении одного из братьев его монастыря, тот ответил, что все иноки утром были на своих местах в храме.

В центре обеих историй (само собой, различающихся в конкретных деталях и степени проработки сюжета) — покушение на честь дьявола. Только с помощью разных методов: монах-художник своими рисунками подчерки-

⁶⁰ Klapper J. Erzählungen des Mittelalters in deutscher Übersetzung und lateinischen Urtext. Breslau, 1914. P. 295.

⁶¹ Малэк Э. Сказание о попе Аврааме и его возможные источники... С. 40.

вал его уродство, поп Авраам — плевал на уже существующее изображение. В обоих случаях оскорбленный бес сначала пытается договориться по-хорошему, а потом «подставляет» своего противника (подложив попу украденную чашу или спровоцировав инока на блуд). Обе истории заканчиваются компромиссом — дьявол помогает герою освободиться (притворно заняв его место и тем самым дав тому алиби), но получает в ответ обещание больше его не бесчестить. Он не губит душу своего противника и даже не пытается ею завладеть. Все, что он хочет, — чтобы его (вернее, его изображения) оставили в покое, — и добивается своего.

Малоприятное происшествие, приключившееся с римским попом, больше напоминает занимательный анекдот (в смысле XVIII в.), чем душеспасительное поучение, призыв к духовной бдительности или разоблачение козней сатаны.

Не так страшен черт, как его малюют

У «Сказания о попе Аврааме» есть еще один вероятный средневековый прообраз (мы сейчас не говорим о прямой филиации текстов), который ускользнул от внимания Э. Малэк. Ок. 1180 г. англо-валлийский клирик Уолтер (Готье) Мап, придворный короля Генриха II, создал подборку исторических казусов, пародий, рассказов о необычных происшествиях, дьявольских наваждениях и явлениях призраков под названием «*De pugis circularium*» («О придворных безделицах») — произведение в высшей степени необычное, чей жанр не так просто определить. В его «анекдотах» образ дьявола тоже порой оказывается несколько противоречив и морально неоднозначен.

В одной из глав (IV, 6) Мап поведал о художнике-монахе, которого бес по имени Морфей изводил ночными кошмарами. Решив отомстить, страдалец стал расписывать «портретами» демона стены, занавеси и оконные стекла, точно подмечая уродливые черты (*defiguratissime*

pingebat) своего ночного мучителя. Морфей был возмущен, что монашек осмелился его так обезобразить (*ne personam suam devenustaret*) и предать людям на осмеяние (*ad tantum populi derisum*). После серии увещеваний во сне он решил отомстить, сверг монаха в пучину пьянства и разврата, нашептал ему ограбить церковную казну и привел к разоблачению — братья-монахи заключили его в темницу. Лишь тогда он явился отчаявшемуся художнику и взял с того обещание больше его не рисовать и не позорить (*ut nulla me de cetero picture deformes*)⁶². Ссора, кажется, закончилась ко взаимному удовлетворению.

Характерно, что дьявол обиделся не на то, что кто-то покусился на его образ, решив его изуродовать или вообще сбить со стены (что в Средневековье, вероятно, случалось вполне регулярно), а из соображений, в которых переплетаются честь и «эстетика». Зримо представив его уродство, художник нанес ему оскорбление, которое тот не смог стерпеть, — дьявол, привыкший водить людей за нос, сам оказался осмеянным.

Подобная обидчивость гораздо чаще встречается не у дьявола, которого, несмотря на его могущество, в средневековых текстах обычно приводят к посрамлению, а у сакральных персон. Например, немецкий цистерцианец Цезарий Гейстербахский в «Диалоге о чудесах» (VII, 44), составленном в 1219–1223 гг., рассказывает историю о хозяйке замка в Фельденце, которая как-то неуважительно отозвалась о старой и не слишком красивой (*vetus imago... non quidem per opus bene formata*) статуе Девы Марии с младенцем, стоявшей в часовне. Уязвленная Богоматерь тотчас же обидчицу наказала — вскоре сын выкинул ее из дома и лишил всего имущества⁶³. Важно, что Дева ка-

⁶² Walter Map. *De nugis curialium* / Ed. by M.R. James. Oxford, 1914. P. 163–165; см.: Camille M. *The Gothic Idol...* P. 65; Barillari S.M. *Le Nugae di Map. Uno specchio (deformante) della corte plantageneta* // Belletti G.C. (ed.). *Incroci di lingue e culture nell'Inghilterra medievale*. Alessandria, 1994. P. 69.

⁶³ *Strange J.* (ed.). *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum*. Vol. 2. Cologne; Bonn; Brussels, 1851. P. 62–63. О статуях и прочих изображениях Девы Марии в

рает за выпад против конкретного образа, а не против ее самой (прообраза); и не за попытку уничтожить или повредить статую (как в историях о злокозненных иноверцах и иконоборцах) или ее украсть (церковные воры — постоянные антигерои подобных «примеров»), а за кощунственное неуважение — глупая женщина назвала ее «старьем», «хламом» (*rumbula*). Правда, уродство старого и неискусного образа Богоматери — в чем пафос всего «примера» — ничуть не мешает его почитанию и даже, возможно, подчеркивает его «силу» (*virtus*); уродство дьявола делает зримым его отпадение от божественного порядка и тем самым разоблачает его⁶⁴.

В рассказе Уолтера Мапа важны два момента: мотив мимезиса (портреты дьявола воспроизводят если не его реальные черты, то, как минимум, его саморепрезентацию в видениях) и использование этих образов как орудия мести (весьма эффективного, так как дьявол не стерпел оскорбления и потребовал его больше карикатурами не позорить)⁶⁵.

Однако что еще интереснее — это нарративный контекст всей истории. Она оказывается новеллой в новелле. Уолтер Мап рассказывает ее не от своего имени, а от имени демона Ольги (*Olga*), который, стремясь завладеть душой разорившегося рыцаря Эда, пытается его убедить, что падшие духи не так уж плохи и опасны, как

«Диалог о чудесах» Цезария Гейстербахского см.: *Sansterre J.-M. La Vierge Marie et ses images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach* // *Viator*. 2010. Vol. 41.

⁶⁴ *Freedberg D. The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago, L., 1989. P. 312–313; *Hamburger J.F. To Make Women Weep: Ugly Art as “Feminine” and the Origins of Modern Aesthetics* // *Anthropology and Aesthetics*. 1997. № 31. P. 18–19.

⁶⁵ Мотив «мести», переплетающийся с самозащитой, возможно, объясняет смысл некоторых изображений дьявола, которые мы, вне сюжетного контекста, встречаем на полях рукописей, а также на граффити, которые прихожане оставляли на стенах церквей. См.: *Champion M. Late Medieval Painted Decoration at St. Edmund’s Church, 35 Acle, Norfolk* // *Norfolk Archeology*. 2013. Vol. XLVI. Pl. 3.

многие думают⁶⁶. Ольга обещает рыцарю, что трижды предупредит его, когда ему придет пора умереть, чтобы он точно успел покаяться⁶⁷, и рассказывает о том, что существует два сорта демонов. Одни, действительно, губят души; другие же — люди некогда считали их полубогами и называли сильванами, дриадами, сатирами, фавнами, наядами — лишь любят попоказничать и посмеяться и не несут людям горя (*Omne quod ad risum est possumus, nichil quod ad lacrimas; nichil ad nos de mortuis, vel perdendis animabus*)⁶⁸. В начале времен, когда Люцифер из гордыни восстал против Бога и был низвергнут с небес, они не были среди инициаторов и зачинщиков бунта, а лишь примкнули к главным злодеям. Эти плохие / хорошие демоны — мастера иллюзий и превращений, но творят свои наваждения не для гибели, а для забавы. К их числу, естественно, принадлежит и сам Ольга, и его брат Морфей⁶⁹. Идея моральной дифферен-

⁶⁶ McAlindon T. Magic, Fate, and Providence in Medieval Narrative and Sir Gawain and the Green Knight // *The Review of English Studies*, New Series. 1965. Vol. 16. № 62. P. 128–129, 131; Barillari S.M. Op. cit. P. 66–75; Edwards R.R. Walter Map: Authorship and the Space of Writing // *New Literary History*. 2007. Vol. 38. № 2. P. 287–288.

⁶⁷ Этот мотив гуляет по латинским «примерам» о договоре человека с дьяволом и известен также в русской книжности XVII в., заимствовавшей из Европы обширный круг демонологических сюжетов. См., например, главу под заголовком «Юноша некий добродородный просивый да возымеет извещение при смерти покаяться» в «Великом Зерцале» (146 глава 2 перевода) (Державина О.А. «Великое зеркало» и его судьба на русской почве. М., 1965. С. 317–318).

⁶⁸ Walter Map. Op. cit. P. 162.

⁶⁹ Иерархические отношения внутри мира демонов чаще всего описываются либо в категориях службы и вассалитета, либо в терминах родства и генеалогии. Если дьявол — не только «отец» греха, но и «отец» мириадов бесов, его «сыновья» — друг другу «братья». Например, в старофранцузской версии Жития св. Маргариты демон Вельзевул, явившийся святой в человеческом облике, называет сокрушенного ею раньше дракона своим братом по имени Руфин (*Delfin R.R. The Devil and His Disciples in the Lives of Six Saints* // *The French Review*. 1989. Vol. 62. № 4. P. 596).

циации внутри мира бесов, которая предполагала, что некоторые из них вовсе не так плохи, была, само собой, далека от канонической церковной демонологии, но ее отзвуки периодически звучат в средневековых источниках, например, в том же «Диалоге о чудесах» (V, 35) Цезария Гейстербахского⁷⁰.

Эд принимает сделку, делается разбойником и своим злым ремеслом возвращает потерянные богатства. Однако спустя много лет Ольга, оборотившись ангелом света (*in angelum se transformans lucis*), ему признается, что никто, кроме Бога, не знает, когда каждому суждено умереть, и — что удивительно — сам советует злодею покаяться. Эд исповедуется в грехах, но все равно возвращается к преступлениям, и так повторяется трижды. Когда же он умер, его душа то ли отправилась в ад, то ли, по неисповедимой милости Господа, была спасена.

Морфей, защитив свою честь, не расправляется с наглым монахом, а помогает ему освободиться из темницы и реабилитироваться перед братьями, поскольку принадлежит к числу «добрых» бесов. По крайней мере, так убеждает Эда его собрат Ольга, стремящийся завладеть душой рыцаря. Впрочем, и Ольга оказывается в высшей степени амбивалентен и останавливает свою жертву на пороге вечной гибели.

«Сказание о попе Аврааме» следует близкой сюжетной схеме. Принципиальная разница в том, что текст, обнаруженный Э. Малэк, обходится без нарративной рамки, разоблачающей весь рассказ как бесовскую «прелесть». И что для нас важно — этот сюжет бытовал без нее уже в Средневековье, о чем свидетельствует «пример» о живописце, которого дьявол освободил из колодок, опубликованный Й. Клаппером (вопрос о том, какой из вариантов был исходным, мы сейчас выносим за скобки).

⁷⁰ Strange J. (ed.). Op. cit. Vol. 1. P. 319. О «добрых» или «нейтральных» демонах см.: Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 233–234; Barilari S.M. Op. cit. P. 69–73.

Дьявол как худсовет

История-ловушка, поведенная Уолтером Мапом, — не единственный сюжет о бесовской обиде на карикатуру, который нам оставило Средневековье. Гораздо известней была другая история, кочевавшая по сборникам чудес Богоматери и коллекциям «примеров»⁷¹ и явно воспринимавшаяся не просто как назидательный анекдот, в духе других историй, собранных Мапом, а как свидетельство о подлинном чуде.

Ее базовый вариант мы найдем в XIII в., например, в «Чудесах Девы Марии» (1218–1236) Готье де Куанси⁷² или в «Кантигас Девы Марии» (Чудо № 74) кастильского короля Альфонса X (1221–1284). Они повествуют о том, как дьявол в обиде сбросил с лесов художника, который осмелился изобразить Богоматерь прекрасной, а его — как это было в порядке вещей — уродливым и отталкивающим. Мадонна, само собой, пришла художнику на помощь и спасла его от гибели⁷³ (Илл. 3). В отличие от беса Морфея, здесь дьявол не готов к компромиссу и

⁷¹ Tubach F.C. Index Exemplorum: A Handbook of Medieval Religious Tales. Helsinki, 1969. № 3573.

⁷² Об образе и функциях дьявола в «Чудесах Девы Марии» см.: Colombani D. La chute et la modification: le renversement diabolique chez Gautier de Coinci // Le diable au Moyen Âge. Doctrine, problèmes moraux, représentations (Senefiance, n° 6). Aix-en-Provence, 1979. № 2.

⁷³ Vega C.A. From Symbol to Myth: The Devil in Canticle 74 // Actas do Segundo Congreso de Estudios Galegos. Vigo, 1991; Freedberg D. Op. cit. P. 294, 307–308. О хождении этой истории в средневековых сборниках мариальных чудес см. досье в Оксфордской базе данных по текстам и источникам «Кантигас»: <http://csm.mml.ox.ac.uk>. Краткие версии этого чуда встречаются во многих коллекциях «примеров» (Klapper J. Op. cit. P. 273–274; Goldberg H. Motif-Index of Medieval Spanish Folk Narratives. Tempe (Arizona), 1998. P. 19, № D1639.2; 132. № P482.1.1; Györkös A. «Non debent predicare fabulas». Egy 15. századi franciaországi kézirat példázatainak elemzése és átirata [Edition and Commentaries of a French Franciscan Exempla Collection from the 15th Century]. PhD-Thesis. Debrecen, 2004. P. 28–29).



Илл. 3. Дьявол предъявляет художнику претензии.
Миниатюра из «Смитфилдских декреталий», Франция, ок. 1330 г.
(London. British Library. Ms. Royal 10. E. IV. Fol. 209v).

пытается убить художника, а не «подставить» его, чтобы добиться возвращения к *status quo*. И что важнее — история заканчивается не любовным решением или победой дьявола, а чудесным вмешательством Богоматери и его посрамлением.

При этом в обоих сюжетах на первый план выходит мотив оскорбительного мимезиса. Скажем, в краткой версии легенды, которую мы найдем в «Восьми книгах о чудесах» (1225–1234) Цезария Гейстербахского, на вопрос дьявола, почему художник изобразил Деву Марию столь прекрасной, а его — таким уродливым, тот отвечал, что дьявол в действительности таков, как на рисунке (*Qui respondit, quod ita est in veritate*)⁷⁴. В «Баснях и притчах» (1219–1221 или после 1225) английского проповедника Эда Черитонского мы узнаем, как именно мастер показал сатану: с рогами и острыми зубами, таким безобразным и ужасным, как только смог (*Quidam pictor diabolum cum cornibus et acutis dentibus, ita turpem*

⁷⁴ Meister A. Die Fragmente Libri VIII miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Rome, 1901. P. 173.

et horribilem ut potuit, depinxit). А на возмущение дьявола художник отвечал, что сатана изображен уродливым, поскольку он и правда безобразен, чему его «портрет» — подлинное свидетельство (*Qui respondit quod ita fuit in ueritate, sicut ostendit picture...*)⁷⁵. Как предполагает Б. Бернштейн, в этой истории «борьба дьявола с благочестивым мастером служит косвенным подтверждением тайных свойств образа, в частности — способности изображения нанести чувствительный ущерб делу ада»⁷⁶. Вряд ли, в представлении рассказчиков и читателей подобных историй, самая точная и едкая карикатура могла нанести урон дьяволу, однако она уязвляла его самолюбие. В этом смысле ее можно сравнить с итальянскими *pitture infamanti* XIII–XVI вв. — изображениями беглых должников или предателей коммуны, которые помещали у всех на виду, к их вечному позору и разоблачению⁷⁷. Только тут злой шарж адресован прежде всего одному зрителю — его герою.

Миниатюры средневековых рукописей, иллюстрировавшие это чудо, визуализировали его несколькими способами. В одном варианте — как в Эскориальском списке «Кантигас» 1280–1284 гг. (Madrid. Biblioteca de El Escorial. Ms. T.I.1. Fol. 109)⁷⁸ — «настоящий» дьявол является предъявить счет художнику в точно таком же (или почти таком же) обличье, как тот нарисовал его на стене⁷⁹. Это решение подчеркивает, что мастер точ-

⁷⁵ Hervieux L. Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen age. Vol. 4. P. 293, № 73.

⁷⁶ Бернштейн Б. Указ. соч. С. 276.

⁷⁷ Freedberg D. Op. cit. P. 246–257.

⁷⁸ Бернштейн Б. Указ. соч. Илл. с. 275.

⁷⁹ В Эскориальской рукописи дьявол — и в рисованном, и в «реальном» варианте — предстает как серое звероподобное существо, с рогами и крыльями летучей мыши. Однако у беса, написанного на стене, на груди есть вторая морда, а у «реального» демона, пришедшего к художнику предъявить претензии и показывающего пальцем на свой «портрет», второго лица не видно. В сцене, где дьявол обрушивает леса, на которых работал художник, а потом спасается прочь, у него исчезают крылья.

но подметил уродство сатаны (манифестация его падшей натуры) и спровоцировал его гнев именно тем, что раскрыл секрет Полишинеля⁸⁰. В других вариантах сюжета — как во фламандской рукописи середины XV в. (Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 374. Fol. 93) — дьявол является художнику в другой маске: не в зооморфном облике, как он предстает на разгневавшем его изображении, а в виде благородного юноши. Однако его истинную природу все равно выдают птичьи лапы, выглядывающие из-под кафтана, и рога, торчащие из-под шапки. Здесь мотив сходства и зеркального отражения (оригинал / портрет) отходит на второй план, но не исчезает вовсе: и дьявол-франт, пришедший за сатисфакцией, и голый бес, написанный на стене, «сконструированы» по одному принципу и опознаются благодаря смешению черт человека и зверя⁸¹.

Однако подобные вариации в изображении одного персонажа в рамках конкретной миниатюры, серии разделенных бордюром «виньеток» на одном листе или серии миниатюр одной рукописи в средневековой иконографии были в порядке вещей, и за ними не стоит искать скрытого смысла.

⁸⁰ Vega C.A. Op. cit. P. 163–164.

⁸¹ В многих рукописях история укорачивается и, как в Смитфилдских декреталиях (ок. 1330 г.) (London. British Library. Ms. Royal 10. E. IV. Fol. 209v, 210; см.: *Camille M. The Gothic Idol...* P. 233, Fig. 125, 126; *Бернштейн Б.* Указ. соч. Илл. С. 274), сводится к двум моментам: 1) дьявол завистливо смотрит, как художник расписывает статую Богоматери («портрета» самого сатаны нет); 2) дьявол ломает лестницу, на которой стоял художник, а статуя Девы Марии, «ожив», хватается за руку и не дает разбиться. На полях английской Псалтири Королевы Марии (1310–1320) (London. British Library. Ms. Royal 2 B VII. Fol. 211) весь сюжет (атака дьявола — чудесное спасение) сконденсирован в одну сцену. Причем, в отличие от Эскориальской рукописи, где Дева Мария и дьявол изображены отдельно, здесь поверженный сатана лежит под пятой у Богоматери, восседающей на престоле с младенцем на коленях. Дьявол, попранный Девой Марией, изображен в этой сцене и во французской рукописи «Исторического зеркала» Винцента из Бове — только здесь Богоматерь с младенцем в руках не сидит, а стоит (Paris. BNF. Ms. Français 50. Fol. 253v). В более

«В подобии таком,
как печатаются на картине о Страшном суде»

В 1754 г. на следствии в Сыскном приказе 80-летний мельник-колдун и заклинатель бесов Марк Тихонов сын Холодов из подмосковной деревни Новленской показал, что демоны, с которыми он контактировал, являлись ему и в человеческом облике, и в образе коровы с одним рогом, и «в подобии таком, как печатаются на картине о Страшном суде Христове» (РГАДА. Ф. 372. Д. 3164. Л. 27–27об.)⁸². «Как на картине...», вероятно, значит — в облике темных звероподобных существ с перепончатыми крыльями, которые населяют изображения Страшного суда, столь многочисленные в иконописи и на лубочных картинках XVII–XVIII вв. Явление бесов «в подобии коровы в одном роге» тоже может быть навеяно не только крестьянским бытом, но и церковной иконографией. В то время дьявола часто изображали с коровьей головой: например, на гравюрах, иконах и фресках на сюжете «Плоды страданий Христовых», где скованный сатана, попраный силой креста, понуро сидит в пасти ада⁸³.

раннем списке «Исторического зеркала» (ок. 1370–1380) церковь и фреска вообще не фигурируют. Мы видим рассыпавшиеся леса, звероподобного беса, тянущего руки к художнику, и Деву Марию, которая спасает его, но протягивает ему руку не со стены (как ожившее изображение), а из небесной сферы (Paris. BNF. Ms. Nouvelle acquisition française 15940. Fol. 79). См. также еще одно решение сюжета на гравюре из флорентийского издания «Чудес Богоматери» (*Miracoli della gloriosa Vergine Maria*) 1500 г. (Бернштейн Б. Указ. соч. Илл. с. 276).

⁸² Есипов Г.В. Люди старого века: Рассказы из дел Преображенского приказа и Тайной канцелярии. СПб., 1880. С. 56–58; Смиланская Е.Б. Указ. соч. С. 102, 132, 134–135.

⁸³ Кузнецова О.Б. Процветший крест. Иконография «Плоды страданий Христовых» из церквей, музейных и частных собраний России, Германии, Италии, Финляндии, Швейцарии. М., 2008. № 1–38. Дьявола с коровьей головой можно было увидеть и на страницах лицевых апокалипсисов (Буслаев Ф.И. Русский лицевой апокалипсис. Свод изображений из лицевых апокалипсисов по русским рукописям с XVI-го века по XIX-й. Т. 2. М., 1884. Илл. 205).

Ссылка на «картину» не просто избавляет подсудимого от необходимости описывать своих inferнальных гостей в деталях — ведь всем известно, как они выглядят. Вероятно, она объясняет, почему он видел (или утверждал, что видел) демонов именно в таком обличье. Иконографическая традиция, весь визуальный мир, с которым человек знаком с детства, формируют у него ментальный образ невидимого, направляют воображение и задают язык, на котором он конструирует и проговаривает свой опыт соприкосновения с божественными или дьявольскими силами: от видений и снов до встречи со святыми и демонами наяву⁸⁴.

⁸⁴ Об эмоциональном эффекте от созерцания образов преисподней свидетельствует один эпизод из плутовского романа В.Т. Нарезного «Российский Жилбаз, или похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова» (вышел в 1814 г.). Главный герой, пришедший свататься к богатой невесте Мавруше, видит на стене печатную картинку с изображением воздаяния грешникам: «О ужас! там представлен был Страшный суд. Ад так широко разинул пасть свою; в нее волокли бояр, попов, старост, князей, убийц, зажигателей; они все были с багровыми от страха лицами. Я глядел далее и смотрел на изображение грехов, также туда идущих. Тут Гордость, там Жестокость, Лицемерство и проч. Я пробежал глазами большую половину их и душевно радовался, что я не убийца, не зажигатель. Правда, при изображении гордости я немного покраснелся, как вдруг попался глазам моим обольститель невинности. Побледнев, отступил я назад. После подошел любопытствовать, что будут делать с обольстителем невинности. Феклуша (*его некогда сбежавшая из дома жена*) живо представилась моему воображению. Я вижу: черти раскаленными клещами вытаскивают язык из гортани, приговаривая: «Не лги, не клянись, не обольщай!» Волосы стали у меня дыбом. О! прекрасная и невинная княжна Феклуша! Что будет с бедным твоим князем Гаврилою Симоновичем... (*Нарежный В.Т. Собрание сочинений в 2 томах. Т. 1. М., 1983. С. 68–69; см.: Николаев С.И. Латинская притча XIII в... С. 402–403*). Описанная Нарезным иконография Страшного суда вполне традиционна: пасть зверя, символизирующая преисподнюю; черед грешников по социальным чинам и типам грехов, которых туда волокут; вырванные языки или повешенные за язык клеветники, клятвопреступники и обманщики (орудие греха превращается

Связка между языком видений и иконографией прекрасно известна в разных христианских традициях. Тексты, описывающие явления Христа, Богоматери или святых в сновидении, в экстазе или наяву, часто уточняют, что небесные гости предстали перед визионером в том облике, в каком их привыкли видеть на фресках, мозаиках, иконах или в скульптуре. Описывая свои откровения, святые или простые верующие ссылаются либо на широко известные иконографические типы, либо на конкретные и знакомые лично им — висевшие в их монастырском или приходском храме — образы. Например, Елеазар Анзерский в своем автобиографическом житии (1636–1638) апеллирует к иконописному «стандарту», описывая свои видения Бога-Отца и Богородицы: «и видехъ умныма очима чудное видение: Господа Бога ветхи денми, яко же описуютъ иконописцы...»; «... образ Пречистыя Богородицы, подобие Смоленския...»⁸⁵.

в объект и инструмент наказания: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники... С. 258, 260, илл. 57; Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Анатомия ада. Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М., 2013. С. 170, 178–179, илл. 18–21). Главное здесь — эмоциональная сила изображения. В обольстителях с вырванным языком обольститель Чистяков, к ужасу и стыду, увидел себя. Конечно, в реальности суггестивный эффект самых чудовищных образов ослабляется или порой нивелируется их стереотипностью и привыканием. Кроме того, они оказывают столь мощный эффект не всякий раз, а лишь при «попадании» в болевую точку, которая и так мучит зрителя. Что здесь интересно — это то, как Чистяков одну за другой просматривает категории грешников, примеряя их на себя.

⁸⁵ ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 302, 303. В Забелинской редакции «Повести о бесноватой жене Соломонии» исцеленная узнает на иконе своих избавителей Прокопия и Иоанна Устюжских, которые извлекли из ее живота и убили нерожденных ею демонов: «О святити праведнии Прокопие и Иоанне... Како вас аз, многогрешная, видела в болезни моей изцеляющих и очищающих утробу мою от лютыя и неудобьсказаемыя болезни!.. Таковых вас тем подобием и на иконе ныне вижду написанных» (Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века. Повести о бесноватой жене Соломонии. Исследование и тексты. СПб., 1998. С. 210).

Аналогичные примеры мы во множестве встретим и на средневековом Западе. Как сказано в коллективном житии (ок. 1330 г.) монахинь доминиканского монастыря Унтерлинден в Кольмаре, одна из сестер однажды во время молитвы увидела апостолов Петра и Павла. Они предстали перед ней в своем подлинном облике, какой был известен по их изображениям («...in ea tamen consistencia et habitudine corporum qua ante, dum viverent, exstiterunt, sicut pictura ymaginum eorum edocet manifeste»)⁸⁶.

Ссылки на иконографию позволяют визионерам идентифицировать явившихся им персонажей, а главное — придают их откровениям (или рассказам о них) вес и помогают — через сравнение с освященными церковью образами — гарантировать истинность явленного им послания⁸⁷.

Часто видения происходят во время молитвы перед образами, и изображение, написанное на стене, на доске либо вырезанное из дерева или камня, «оживает» в визионерском пространстве. Как пишет Г. Бельтинг, видение интенсифицирует общение верующего с молельным образом через чудо⁸⁸. Епифаний Соловецкий, союзник протопопа Аввакума по пустозерской ссылке,

⁸⁶ Ancelet-Hustache J. (éd.). Les «Vitae sororum» d'Unterlinden. Édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. Vol. 5. P., 1930. P. 363.

⁸⁷ Dagron G. Holy Image and Likeness // Dumbarton Oaks Papers. 1991. Vol. 45. P. 31–32; Maquire H. The Icons of Their Bodies. Saints and Their Images in Byzantium. Princeton, 1996. P. 12–13; Barbu D. Op. cit. P. 77; Frugoni Ch. Female Mystics, Visions, and Iconography // Woman and Religion in Medieval and Renaissance Italy. Chicago, 1996; Бельтинг Х. Указ. соч. С. 460–461; Рыжова Е.А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография. Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 176–177; Sansterre J.-M. Miracles et images. Les relations entre l'image et le prototype céleste d'après quelques récits des Xe–XIIIe siècles // Dierkens A., Bartholeyns G., Golsenne T. (éds.). La performance des images. Bruxelles, 2009. P. 49.

⁸⁸ Бельтинг Х. Указ. соч. С. 460; см. также: Hamburger J.F. The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. N.Y., 1998.

описывал, как однажды на него во сне накинута бес. Он взмолился о помощи Богородице, которая была изображена на медной иконе, всегда стоявшей в его келье, и Мария пришла ему на помощь: «А Богородица от образа прииде, яко чистая девица, и наклоняся лицом ко мне, а в руках у себя беса мучить, кой меня мучил. < ...> И даде ми Богородица беса уже мертвого в мои руки»⁸⁹.

Материальные образы и образы видений служат друг другу опорой. Икона, на которой написан сакральный лик, предлагает модель того, как можно представить себе видение. Видение же придает образу жизнь и позволяет молящемуся вступить в диалог со святым или самому стать свидетелем важнейших моментов священной истории, которые разворачиваются перед его внутренним взором.

Видения, регулярно появляющиеся в легендах о чудотворных образах, помогают легитимировать новые культы и популяризируют почитание конкретных изображений (например, Казанской иконы Божьей Матери, чья история, рассказанная в повести Гермогена (1594 г.), начинается с того, что она явилась в видении десятилетней девочке по имени Матрена)⁹⁰. Видения часто привлекаются, чтобы устранить сомнения в ортодоксальности новой, непривычной, иконографии или новых типов моленных образов. Так, в X–XI вв., когда на латинском Западе культовая трехмерная скульптура была еще редкостью, а сверкающие золотом статуи святых (например, скульптурный реликварий Св. Веры (*Sainte Foï*) из Конка) многим клирикам слишком напоминали о римских идолах, видения, возникающие у молящихся перед этими статуями, использовались для того, чтобы развеять сомнения и обосновать новый культ⁹¹.

⁸⁹ ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 315.

⁹⁰ Рукопись святейшего патриарха Гермогена. Издание Московской Церковной Комиссии по устройству чествования исторических событий 1612, 1613 и 1812 годов. М., 1912.

⁹¹ Schmitt J.-C. *Rituels de l'image et récits de vision* // *Testo e immagine nell'alto medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano

Словесные «портреты» демонов, которые мы встречаем в книжности или в показаниях колдунов, безусловно, перекликаются с иконографией дьявола, в ее разнообразии и изменчивости. Однако здесь у нас не так много прямых отсылок — и легко объяснить, почему: в отличие от видений сакральных персон, претендующих на статус чуда или откровения и потому нуждающихся в аутентификации, бесовские наваждения проверки не требовали⁹². Если бес, как считалось, может явиться в притворном облики святого (и должен быть разоблачен), то святые точно не прикидывались бесами. Да и сама иконография дьявола, по понятным причинам, не подлежала регламентации иконописных подлинников, и вокруг нее почти не велось тонких догматических споров, в которых одна из сторон обвиняла другую в уклонении от традиции, если не в ереси. Однако, как мы видели на примере Марка Тихонова, визуальная

di studi sull'alto medioevo, XLI, 15–21 aprile 1993). Spolete, 1994. P. 419–459; *Idem*. La culture de l'*imago* // *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 1996. № 1. P. 17; *Vaucher A.* Les images saintes: représentations iconographiques et manifestations du sacré // *Vaucher A.* Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge. P., 1999. P. 79–91.

⁹² Помимо бесовского наваждения, сомнительное откровение могло попросту оказаться вымыслом. Как показывает Ив Левин, после принятия Духовного регламента 1721 г. церковные власти, озабоченные распространением ложных чудес, почитанием неизвестных мощей и вообще распространением суеверия, периодически инициировали расследования, проверяя известия об исцелениях от икон и мироточении образов. В некоторых случаях следователи объявляли ложными и свидетельства о видениях. Например, в 1723 г. Синод подверг сомнению записи чудес от Красноборской иконы Спасителя и заставил покаяться трудника Сестринского монастыря Пимена Волкова, которому Христос в видении якобы повелел отправиться в Красноборск в паломничество (*Levin E.* False Miracles and Unattested Dead Bodies: Investigations into Popular Cults in Early Modern Russia // *Tracy J.D., Ragnow M. (eds.). Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia, and the West.* Cambridge, 2004. P. 265–268).

традиция порой задает направление фантазии или, как минимум, позволяет навести концептуальные мосты между народной и церковной демонологией.

Как представить (в обоих смыслах этого слова: вообразить и изобразить) демона, если он невидим и бестелесен? В отличие от Христа, Богоматери и святых, которые изображаются и предстают в видениях в своем человеческом облике, или ангелов, которые почти всегда являются людям (как в видениях, так и в иконописи) в образе крылатых юношей⁹³, средневековый дьявол, по определению, — мастер перевоплощения, примеряющий сотни масок, чтобы устроить, обмануть или искушить человека. Как признается бес в «Повести о старце, просившем царскую дочь себе в жены» (XV в.): «Наше существо таково, яко хотимъ: и малъ, и великъ, и светель, и мраченъ, и скоръ, якоже молния»⁹⁴.

Некоторые тексты противопоставляют эти перевоплощения его подлинному (собственному) обличью, однако в чем оно состоит, обычно не уточняется. Согласно распространенному представлению, которое древнерусская книжность унаследовала от патристики и ранней византийской агиографии, падшие духи не абсолютно бесплотны (в этом случае они могли бы одновременно пребывать везде, а это прерогатива одного Бога), а обладают особой, духовной и невидимой, «тонкой» телесностью⁹⁵. Поэтому упоминания о соб-

⁹³ Бенчев И. Иконы ангелов. Образы небесных посланников. М., 2005.

⁹⁴ ПЛДР. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 50.

⁹⁵ О проблеме телесности / бестелесности демонов и их перевоплощений см.: Антонов Д.И. «Беса поймав, мучаше...». Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1. С. 61–75; Антонов Д.И., Майзульс М.Р. «Мечтания» и «*illusiones*»: дьявольские наваждения между книжностью и иконографией // Россия XXI. 2012. № 4; Антонов Д.И. Незримое тело: ангелы, демоны и их «плоть» в древнерусской культуре // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. 2012. № 23.

ственном облике дьявола могут действительно подразумевать, что у него есть какое-то, потенциально зримое, тело, а могут противопоставлять «маски» первого и второго разряда: «базовый» облик дьявола, в котором он обычно является людям, и другие призрачные обличья (Христа, Девы Марии, ангелов, святых, людей и зверей), которые он использует, чтобы скрыть свою идентичность⁹⁶.

Например, в «Повести о Савве Грудцыне» бес, всегда являвшийся главному герою в образе юноши, потеряв власть над Саввой, оборачивается «существенным своим звериным образом»⁹⁷. Еще Афанасий Александрийский в «Житии Антония Великого» утверждал, что дьявол скрывает, каков он на самом деле, чтобы обманывать людей своими призрачными личинами. По словам Сульпиция Севера (IV–V вв.), писавшего под прямым влиянием текста Афанасия, св. Мартин Турский обладал даром видеть дьявола «в каком угодно обличии — пребывает ли тот в своей собственной природе (*in propria substantia*) или перевоплощается в различные фигуры порока...»⁹⁸. В популярном на Руси византийском «Житии Андрея Юродивого» (X в.) дьявол обернулся убогой старушкой и стал громко сетовать на то, что «безумник» Андрей ее ограбил. Юродивый кинул в нее кусок нечистот, и дьявол тотчас же перевоплотился из человеческого обличья в змею, а затем от «змиева

⁹⁶ Порой книжник перечисляет те «маски», в которых дьявол является своей жертве. См. историю киево-печерского монаха Исакия: «Другоици же страшахуть его во образе медвежьем, ово-года же лютым зверем, ово ли волон, ово ли змиа ползяху, ово ли жабы, и мыши, и всякъ гадъ — и не возмогоша ему ничтоже створити» (Ольшевская Л.А., Травников С.Н. Указ. соч. С. 79–80).

⁹⁷ ПЛДР. XVII век. Кн. первая. М., 1988. С. 51; см.: Журавель О.Д. Демонологические образы в парадигме сюжета о договоре с дьяволом (русские версии) // *In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. С. 349.

⁹⁸ Махов А.Е. *Hostis Antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря*. М., 2006. С. 275.

образа на свой образ применился» и исчез⁹⁹. Автор русского «Жития Авраамия Смоленского» (XIII в.), прямо ссылаясь на искушения Антония, описывает, как сатана осаждал Авраамия, являясь тому то в собственном облике («ово собою»), то под маской бесстыдных женщин («въ жены бестудныя преображающесе») ¹⁰⁰, и т.д.

Каков бы ни был этот «свой» образ, само его существование тоже порой — но таких свидетельств у нас крайне мало — вызывало сомнения. Привычные портреты бесов истолковывались как условный образ, в котором невидимый и бестелесный дьявол является человеку, чтобы тот вообще мог его увидеть и вообразить. Один из ярких, хотя и поздних, примеров такого символического дискурса — известие об исцелении в 1778 г. бесноватой Феодосии учителем воронежской семинарии Тимофеем Ивановичем Малороссийским, записанное в конце XVIII в. В этом любопытном тексте, который скорее напоминает не запись чуда, а занимательную повесть, разговорчивый бес Феофан, на вопрос экзорциста, какого он роста, величины, цвета и фигуры (круглый, четырехугольный или какого другого вида), в ответ насмехается над людьми, которые не просто привыкли изображать демонов хвостатыми и рогатыми, но верят, что те и в действительности таковы: «Ты философию знаешь, то дух не имеет величины, ни малости, ни цвета, и никаких других подобиевъ, а что вы изобразуете или воображаете про насъ, что мы черные, или синие, съ рогами, лапами, хвостами и длинными ушами, или другого какого виду страшнаго, то мы тому дурачеству смеемся, а преобразуемся для того, чтобы устрашать намъ людей» ¹⁰¹.

⁹⁹ Молдован А.М. Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000. С. 218.

¹⁰⁰ ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 78, 80.

¹⁰¹ Мендельсон Н.М. Демонологическое сказание XVIII в. // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1902. Т. 7. Кн. 2. С. 89; Журавель О.Д. Демонологические образы... С. 359, прим. 13 (по списку: БАН. 16.4.36. Л. 4об.). Правда, насмешливый бес, отказывающийся от формы и цвета, в описании соци-

Однако на практике в житиях святых и тем более в следственных делах вопросы визуальной эпистемологии мало кого интересовали. Бес предстает перед подвижником или колдуном в зримом обличье, и природа этого облика не обсуждается, поскольку она не важна: для монаха из жития главное — выдержать искушение и не прельститься, для колдуна — заручиться помощью демона и использовать его в своих целях.

Более того, при всем богатстве сюжетов, в которых на сцену выходят дьявол и демоны, древнерусская книжность редко описывает их наружность, а описывая, обычно ограничивается несколькими штрихами (впрочем, это касается не только бесов — подробные описания ангелов, чей облик казался общеизвестным, мы вообще едва ли найдем). Даже в рассказах о дьявольских наваждениях и метаморфозах, где визуальная мимикрия задает нерв сюжета, маска демона чаще всего не описывается. Книжники обходятся стереотипными указаниями на то, что он перевоплотился в дикого зверя или явился в облике светлого ангела, как в историях об искушении Никиты Затворника и сокровище монаха Феодора, рассказанных в Киево-Печерском патерике: «И ту абие ста пред ним бесъ во образе аггела»; «И се виде во сне беса, светла же и украшена, акы аггела...»¹⁰². В тех версиях сюжета о договоре человека с дьяволом, где сатана обманывает свою жертву и является ей в безупречно «скроенном» человеческом облике, чаще всего не описываются ни его человеческие черты, ни его подлинный, «зверский», облик, скрытый под маской иллюзии. Главное — что он прикинулся человеком и не был узнан. В большинстве демонологических эпизодов житий, кратких «примеров» и самостоятельных демонологических повестей суть конфликта и пагубная природа дьявола и его подручных

ально-бюрократических реалий бесовского мира вовсе не чурается конкретики и описывает, как темный «князь» производит рядовых бесов в чины и держит перед ними торжественные речи (Мендельсон Н.М. Указ. соч. С. 83, 85).

¹⁰² Ольшевская Л.А., Травников С.Н. Указ. соч. С. 37, 61.

раскрываются через их действия и прямую речь, а не через визуальную характеристику, которая играет второстепенную роль или не дается вовсе¹⁰³.

«Волосы черные, глаза карие, взору свирепаго»

Вероятно, самый ранний из древнерусских словесных «портретов» демонов мы найдем в «Повести временных лет», где волхв лаконично описывает своих языческих богов, т.е. бесов: «Суть же образом черни, крылаты, хвосты имуще»¹⁰⁴. Это описание точно воспроизводит базовый тип беса-«эйдолона», который древнерусская иконография унаследовала от византийской. На множестве изображений крылатые демоны-тени, черные анти-ангелы, со вздыбленными волосами вместо нимбов, вылетают, изгнанные святыми, из уст одержимых, пытаются ухватить монахов, взбирающихся на небеса по лестнице добродетелей, или выются вокруг извивающегося тулова змея мытарств¹⁰⁵. Другие «портреты», которые мы встречаем в переводных или оригинальных памятниках XI–XVII вв., чаще всего скроены из нескольких стереотипных характеристик. Помимо уродства, они акцентируют, в первую очередь, «темнозрачность» бесов, которых именуют «темнообразными демонами», «темнозрачными синьцами»¹⁰⁶; лица демонов «черны паче смолы, а

¹⁰³ О речевом поведении древнерусского дьявола и черта народной традиции см.: Успенский Б.А. Облик черта и его речевое поведение // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. Само собой, «портрет» бесов включает не только визуальные, но и звуковые характеристики. Демоны рычат, кричат, шумят, устраивают сатанинские концерты у одра умирающих грешников, их голоса «визговаты» и пр.

¹⁰⁴ Полное собрание русский летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Л., 1926. Стб. 179.

¹⁰⁵ Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники... С. 63–65.

¹⁰⁶ Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 141, 199.

очии их медяны»¹⁰⁷, и т. п. В «Повести о Савве Грудцыне» герой видит в сатанинском царстве бесов-придворных — «юношей крылатых, лица же их овых сини, овых багряны, иныя яко смола черная»¹⁰⁸. Бесы часто являются человеку во всеоружии, как бесы-мучители, которые, по свидетельству «Повести о видении Антония Галичанина» (1520-е), набросились на инока с палицами, пилами, клещами, шилами, бритвами и прочими орудиями убийства и пыток¹⁰⁹, видимо, позаимствованными из описания тяжелооруженной Смерти, пришедшей за душой старицы Феодоры в популярнейшем «Житии Василия Нового»¹¹⁰.

Соратник Аввакума и один из вождей старообрядчества инок Епифаний в автобиографическом житии (1667–1671) описывает череду своих схваток с бесами, которые пытались прогнать его из скита. Как подчеркивает Д.И. Антонов, нечистые духи у Епифания почти материальны, а описание борьбы с ними — пусть даже она разворачивается в видении — достигает мыслимых в древнерусской традиции пределов физиологизма: демоны истязают монаха, а монах в ответ истязает демонов: «Аз же, осердяся на них, встал со одра моего скоро и вем беса нагово поперекъ посреде его (он же перегнулься, яко мясище некое бесовское) и начах его бити о лавку, о коничекъ»¹¹¹. Однако и тут, описывая свою

¹⁰⁷ Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 242.

¹⁰⁸ ПЛДР. XVII век. Кн. первая. М., 1988. С. 46. Подобные юноши: кафтаны в пол, светлые крылья, человеческие лица, рога, — окружающие своего повелителя-сатану, изображены на фреске (1715–1716) в паперти церкви Ильи Пророка в Ярославле (Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. Рис. 7), где мы видим, как инок Феофил заключает договор с дьяволом (Gonneau P. Op. cit. P. 454–457).

¹⁰⁹ Пизин А.В. Видения потустороннего мира в русской рукописной книжности. СПб., 2006. С. 123.

¹¹⁰ Майзульс М.Р. Смерть в древнерусской иконографии: конструирование образа // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христоворова. Вып. 1. М., 2012. С. 159, 172.

¹¹¹ ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 314–315; см.: Антонов Д.И. Незримое тело...

битву, Епифаний упоминает всего одну деталь, касающуюся облика, а точнее, наряда бесов: ему явилось два демона — «один нагъ, другой ф кафтане»¹¹².

Мы не знаем, что это был за кафтан и что он значил для Епифания, но в ряде текстов XVII–XVIII вв. важным маркером демонического оказывается не только физический облик беса, но и его костюм. В одной из глав «Великого зеркала» священнику, который больше заботился о том, как приготовить купленную им рыбу, чем о литургии, явился «демон во гнусной кухнарской (т.е. поварской) окоптелой одежде»¹¹³. Здесь его грязная одежонка — не самостоятельный атрибут, а символическое отражение, визуализация греха, овладевшего нерадивым священником. Эта история построена по тому же принципу, что древний рассказ об авве Аполло, который в пустыне боролся с искушениями плоти и желанием стать епископом, а когда все же бежал от своего наставника в город, ему внезапно явился чудовищный бес-гермафродит, с женскими грудями и колоссальным фаллосом, — облик этого «женомужа» олицетворял сжиравшие Аполло страсти¹¹⁴.

Однако в других текстах и показаниях колдунов костюм приобретает самостоятельное значение: бесы являются в иноземном, а значит — иноверном и греховном, платье. Вспомним о том, как Никита Добры-

¹¹² ПЛДР. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 314. В автобиографической записке, которая, вероятно, стала основой для жития, в той же сцене облик бесов не упоминается вовсе (*Карманова О.Я.* Автобиографическая записка соловецкого инокa Епифания (к проблеме мотивации текста) // *Старообрядчество в России (XVII–XX века). Сборник научных трудов.* М., 1999. С. 257). Тот же мотив, что у Епифания, мы встречаем спустя столетие в следственном деле о колдовстве: как призналась под пыткой крестьянка Катерина Иванова, в 1764 г. к ней поступили на службу два беса в человеческом облике и в кафтанах (*Смилянская Е.Б.* Указ. соч. С. 90–97).

¹¹³ *Державина Р.П.* Указ. соч. С. 247.

¹¹⁴ *Антонов Д.И., Майзульс М.Р.* Демоны и грешники... С. 297, цв. илл. XVII.

нин (Пустосвят) называл патриарха Никона «странным иноземцем», поскольку тот якобы «под мантией носит, видением аки шпынски, разнополный кафтан»¹¹⁵. Еще в «Житии Сергия Радонежского» демоны однажды явились ему в «одежах и въ шапках литовских островрѣхых»¹¹⁶. Этот мотив регулярно встречается в следственных делах о колдовстве XVIII в. Например, матрос Никифор Куницын, который в 1738 г. был привлечен к суду за написанное им письмо князю тьмы, подробно описывает облик дьявола: «То де уже тут стоит неведомой ему человек в голубом немецком кафтане, застегнут, пуговицы черные гарусные, подобие росту средняго, лицом щедровит, смугл изчерна, волосы черные, глаза карие, взору свирепаго»¹¹⁷. Сатана, явившийся монаху Георгию Зворыкину (дело 1724 г.), принял облик «немчина Вейца»¹¹⁸.

¹¹⁵ Бусева-Давыдова И.Л. Культура и искусство в эпоху перемен. Россия семнадцатого столетия. М., 2008. С. 79; см. также: Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. С. 78. Не забудем также о том, что на многочисленных изображениях Страшного суда — например, на фреске 1686–1688 гг. в Софийском соборе в Вологде — по левую руку от Судии стоят осужденные на погибель западные иноземцы — «немцы», в характерных камзолах и шляпах (Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. Илл. с. 79). Ср. с двумя группами судимых «по написанному в книгах сообразно с делами своими» (Откр. 20:12), в лицевом Апокалипсисе конца XVI — начала XVII вв. Справа от Христа (т.е. слева в зрительской перспективе) собраны западные иноземцы в высоких шляпах с перьями, с кружевными воротниками и в широких штанах под колено. Напротив них стоят мужчины и женщины в русских костюмах, а за их спинами — несколько мусульман в чалмах (РГБ. Ф. 98. № 27. Л. 100; см.: Откровение св. Иоанна Богослова... С. 60, № 32).

¹¹⁶ ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 308.

¹¹⁷ РГИА. Оп. 23. № 1115 (1742 г.). Л. 6; см.: Журавель О.Д. Демонологические образы... С. 349–350; Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 90, прим. 69.

¹¹⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 370. Ч. 1. Л. 101об.; см.: Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 100, 134. Демоны носят не только штатское, но и мундиры. Как следует из дела 1752 г., Петру Крылову, писавшему

В XVII в. в церковную книжность и иконографию прорываются многие образы «фольклорной» демонологии, которые раньше там трудно было встретить. Эта тенденция ярко видна в знаменитой «Повести о бесноватой жене Соломонии» (1670-е гг.), вошедшей как одно из чудес в «Житие Прокопия Устюжского». Исследователи неоднократно подчеркивали крайний — и нехарактерный для древнерусской демонологии — натурализм в описании бесов, их плотских сношений с Соломонией, рождении от нее бесенят и убийства зачатых ею демонов свв. Иоанном и Прокопием Устюжскими. Неустойчивая — но принципиально значимая — граница между наваждением («мечтами») и реальностью смещается так, что демон порой предстает как вполне материальное существо, которого — не в видении, а наяву — можно не только истязать, но даже убить¹¹⁹. В различных редакциях Повести описания бесов, мучивших Соломонию, подчеркивают их звероподобие. В первый раз демон явился ей «зверским образом мохнат, имяше у себе и ногъти»¹²⁰. В самом конце истории св. Прокопий извлекает из утробы Соломонии нерожденных ею бесов и, прежде чем убить, показывает матери-страдальце: «Аз же видех его видением черна, и хвост у него бяше, уста же ему дебела страшна»¹²¹. Это описание отсылает к разнообразнейшим зооморфным гибридам, которые множатся в русской визуальной демонологии XVII–XVIII вв. На миниатюрах Синодиков, в длинных циклах с изображением посмертных мытарств или на иконах Страшного суда, наряду с антропоморфными демонами, действуют мохнатые бесы-звери, с волчьими, медвежьими, коровьими, драконьими мордами и

кровью расписки и заклинавшему бесов, они являлись в «человеческом подобии, а в лицо посмотреть их не мог, токмо в солдатском платье» (РГИА. Ф. 796. Оп. 32. Д. 213; см.: Журавель О.Д. Демонологические образы... С. 349; Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 134).

¹¹⁹ Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 61, 106; Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 278–279, 299–308.

¹²⁰ Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 140.

¹²¹ Там же. С. 149.

скалящимися пастями с агрессивно высунутым языком¹²². Что необычно в бесах, измывавшихся над Соломонией, — это не их обличье, а их категоризация.

На страницах житий наряду с привычными, «каноническими» (при всей размытости этого определения) бесами все чаще появляются «лесные демоны», «духи водные» и прочие их собратья, совсем не похожие на падших ангелов, издревле действующих в агиографии. Как пишет Д.И. Антонов, они все больше напоминают не бесплотных духов, а существ из плоти и крови; они различаются по возрасту и делятся на «старых» (опытных) и «молодых» (неопытных) бесов; наряду с бесполоми (но подразумеваемо мужскими) демонами возникают женские персонажи: демоницы, чертовки, бесовские жены; бесы питаются, воспитывают детей, вступают в сексуальные отношения с женщинами и т.д.¹²³ Эти демоны часто классифицируются не по функциональному, а по «географическому» признаку, месту своего обитания¹²⁴. Соломонию уводят к себе «воднии демони», а потом она достается их лесным братьям¹²⁵. В одном из

¹²² Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники... С. 142–160, илл. 36, 60, цв. илл. IX. См., например, зооморфного сатану на иконе Никифора Савина «Чудо о змие Федора Тирона» (первая четверть XVII в.) (Брюсова В.Г. Русская живопись 17 века. М., 1984. Цв. илл. 6).

¹²³ Антонов Д.И. Падшие ангелы vs черти народной демонологии // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 2. М., 2013. С. 15–25.

¹²⁴ Конечно, и в древней византийской иконографии встречаются упоминания о пагубных — как языческое капище — локусах, где обитают нечистые духи. В «Повести временных лет» можно прочесть о том, что бесы, «пребывающа у гроба» волхва Аполлония Тианского, постоянно творили ложные чудеса на погибель людям (ПлДР. XI — начало XII века. М., 1978. С. 54). Однако имена и функции «фольклоризированных» бесов, которые появляются в книжности XVII в., заметно отличают их от стандартных демонов древнерусской агиографии, у которых нет ни «прописки», ни связанных с ареалом их обитания видовых делений.

¹²⁵ Пугин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 140, 141, 144 и т.д. «Из леса лешие, из воды водяные» упо-

посмертных чудес Никодима Кожеозерского (1688 г.) потерявшийся в лесу пастух был спасен от «лесного демона», который держал у себя таких же сбившихся с пути «полонянных»¹²⁶. Один исповедный вопросник XVII в. предлагает священнику выяснить, не блудила ли его духовная дочь с «нечистым» и «лешим»¹²⁷.

Различные тексты периодически упоминают не только демонов, но и их жен. Еще в XVI в. «бесовская жена... сии речь чертовка» фигурирует в наваждениях некоего Арефы, упомянутых в «Житии Сергия Нуромского» (РНБ. Соф. 1470. Л. 132; РГБ. Ф. 310. № 667. Л. 124об.)¹²⁸. Многочисленные бесовки, например, «царица Садомица» («царица Сатонида»), упоминаются и в заговорах XVIII в.¹²⁹ Наконец, «Повесть Никодима Типикариса о некоем иноке» (1640–1650-е гг.) выводит

минаются в заговоре из Олонецкого сборника XVII в. (Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. С. 49; Антонов Д.И. Падшие ангелы vs черти народной демонологии... С. 21).

¹²⁶ Яхонтов И.К. Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1881. С. 327–328; Пигин А.В. Народная мифология в севернорусских житиях // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 332; Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 98.

¹²⁷ Корогодина М.В. Указ. соч. С. 232, 489. В заговоре, известном из следственного дела 1728 г., колдун призывает «царей и князей черных, диаволов земляных и водяных, крылатых и мохнатых, воздушных и болотных, лесных и домовых, крымских и черемисских, саксонских и заморских» (РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 434. Л. 23об. См.: Журавель О.Д. Сюжет о договоре... С. 48; Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. С. 125; Антонов Д.И. Падшие ангелы vs черти народной демонологии... С. 22). См. также дело 1723 г., на котором Василий Воинов показывал, что ему подчиняются сто воздушных демонов во главе с князем Иродом-бесом и водяные черти под предводительством «сотоны» по имени Миха (РГИА. Ф. 796. Оп. 4. Д. 149. Л. 7об.–9об. См.: Журавель О.Д. Сюжет о договоре... С. 115).

¹²⁸ См.: Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 282, прим.

¹²⁹ Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом... С. 116; Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. С. 94 (прим. 58), 160; Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 133.

на сцену еще одного женского персонажа — Кикимору: «...и внезапу сrete нас видъ некий бесовескъ, женска обличия имуще, простовласы и без пояса <...> И мне мнится, яко се есть зовомая Кикимора, иже бысть на Москве не в давных временех»¹³⁰.

В истории Соломонии чертовка приходит к героине принимать у нее новорожденных бесов¹³¹. В различных редакциях Повести она зовется «темнозрачных демонов жена», «темнозрачная жена» или «темнообразная жена», т.е. бесовский атрибут черноты, темноликости может относиться и к ней самой, и к ее «мужьям» — бесам¹³². Однако в Особой редакции, которую А.В. Пигин датирует последней четвертью XVII в. и где локальные и фольклорные элементы ослаблены, а церковно-учительные — акцентированы¹³³, бесовская акушерка зовется не бесовской женой, а «духом нечистым, претворенным в бабище» и «темнообразным демоном во образе, яко у нас приходят старые бабы»¹³⁴. Эта маленькая поправка значима: она убирает из текста сомнительный элемент (откуда у бесов жены?) и однозначно переводит рассказ из регистра реальности в регистр кажимости и наваждения. Чертовка — лишь маска «обычного» демона, а не демоническое существо особого рода.

Демоны с явными женскими атрибутами порой появляются и в древнерусской иконографии. Например, на миниатюре из «Жития Нифонта Констанцкого» XVI в., где сатана принимает смотр своего разноликого бесовского войска, в одной из двадцати пяти цветных ячеек стоят три нагих беса с покрытой платком голо-

¹³⁰ Пигин А.В. Повесть душеполезна старца Никодима Соловецкого монастыря о некоем иноке. СПб., 2003. С. 138. «Нечистый дух Кикимора» упоминается также в деле колдуна Никифора Хромого 1635 г. (РГАДА. Ф. 210. № 95. Л. 25; см.: Журавель О.Д. Сюжет о договоре человека с дьяволом... С. 48).

¹³¹ Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 102.

¹³² Там же. С. 142, 155, 168, 181, 199, 215, 242.

¹³³ Там же. С. 50–55.

¹³⁴ Там же. С. 229.

вой и с женской грудью (БАН. П. I. А. № 60. Л. 152)¹³⁵. Точно так же бес с грудью (но уже с традиционно вздыбленными волосами и крыльями) появляется на лубочной гравюре XVIII в. с изображением трапезы нечестивых¹³⁶. Однако если здесь это скорее мужской (насколько вообще определение пола беса имело смысл для автора и зрителей гравюры) персонаж-гибрид, то в старообрядческом «Житии Василия Нового» второй половины XVIII в. праведника осаждают демонические создания, олицетворяющие земные искушения, — среди них длинноволосая нагая дама с крысиным хвостом и колоссальными хищными лапами вместо ступней (РГБ. Ф. 344. № 182. Л. 57)¹³⁷.

Эти образы, тем не менее, вряд ли можно прямо соотнести с чертовками и бесовскими женами, т.е. демонами женского *пола*, живущими вместе с мужскими бесами, и мы не встретим в иконографии никаких изображений бесовских семейств. Скорее всего, женская грудь у демона (как на миниатюре с бесом-гермафродитом из истории об авве Аполло, которую мы упоминали выше) — это визуальная отсылка к искушениям плоти и одна из многочисленных вариаций на тему гибридизации и противоестественности тела дьявола, в котором переплетаются черты не только разных видов (человека, зверя, птицы, змей), но и разных полов.

В многочисленных лицевых сборниках XVII–XVIII вв., где сюжеты, прямо или косвенно связанные с демонологией, порой затмевают все остальные материи, авторы миниатюр, стремясь подчеркнуть «пестроту» бесовского царства, часто играли с формами и — на одном листе или в рамках длинного цикла миниатюр — варьировали черты и атрибуты бесов: пропорцию антропоморфных и зооморфных элементов; цвета; вздыбленные во-

¹³⁵ См.: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники... Цв. илл. XV.

¹³⁶ Бусева-Давыдова И.Л. Указ. соч. Илл. с. 82.

¹³⁷ См.: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники... С. 40, илл. 20.

лосы, рога, прически самых разных обличей и пр. На этом фоне выделяется один из списков истории о Соломонии (ГИМ. Собр. Вахrameева. № 432, XVIII в.)¹³⁸, где, в отличие от «мэйнстрима» иконографии той поры, бесы предстают не в привычном «зверском» обличе, а в форме «темнозрачных» людей.

Когда после свадьбы к Соломонии впервые повадил-ся бес, «зверским образомъ, мохнатъ, имея оу себе ног-ти», а вместе с ним — и другие черти, «яко прекраснии юноши», на миниатюре появляется антропоморфная фигура с собачьей или волчьей головой (слегка похожая на изображения св. Христофора-псоголавца), а рядом с ней — группа светлолицых юношей, без каких-либо мар-керов демонического (так и раньше изображали дьявола, принявшего ангельский или человеческий облик)¹³⁹. Это буквальная иллюстрация текста. Однако как изобразить водных демонов, пленивших Соломонию? Тут иконогра-фическая традиция не дает ответа. Они предстают в нео-бычном обличе (как необычен для книжной традиции и сам сюжет): мы видим десятки темных (светлое лицо — только у пленницы Соломонии) фигур, бородатых и без-бородых¹⁴⁰, однако совсем не похожих на «стандартное» изображение демонов в иконографии той поры. Еще одна темноликая фигура — только в накидке, закрывающей волосы, — это «темнозрачная жена», которая унесла рожденных Соломонией демонов¹⁴¹. Аналогично и сами бесенята предстают как темные нагие фигурки, ростом по пояс матери, покрытые шерстью или нагие. Они на-поминают некоторые изображения «темноликих» душ

¹³⁸ См.: *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века... С. 127, № 50.

¹³⁹ ГИМ. Собр. Вахrameева. № 432. Л. 72; репрод.: *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века... С. 69.

¹⁴⁰ ГИМ. Собр. Вахrameева. № 432. Л. 73об., 74об., 75об., 77об.; репрод.: *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века... С. 73, 81, 83, 91.

¹⁴¹ ГИМ. Собр. Вахrameева. № 432. Лист без номера между 73 и 74; репрод.: *Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века... С. 77.

грешников или тел умерших¹⁴², но никак не стандартных бесов, действующих на тысячах миниатюр Синодиков или Апокалипсисов.

Еще один демонический персонаж с неопределенным статусом, который в XVII в. появляется в иконописи, — лихорадки-трясовицы. По своим функциям эти агенты болезни далеки от христианских падших ангелов, однако тексты многих апокрифических молитв и заговоров, где они фигурируют, пытаются их вписать в ортодоксальный контекст и отождествляют с демонами: «недоугы лечеть чарми и наезы и немощнаго беса, глаголемааго тресцоу прогонеть»¹⁴³. Это отождествление имеет давние корни. Еще в южнославянских молитвах архистратигу Михаилу от «вештиц» демоническая лихорадка сама зовет себя «дьяволом»¹⁴⁴. В «Житии Саввы Вишерского» упоминаются исцеления людей у гроба святого от трясавицы, которую именуют трясавичным бесом¹⁴⁵. В заговоре, найденном в 1741 г. у сержанта Ивана Рыкунова, демоны лихорадки многократно зовутся «сатона и тресовица»¹⁴⁶. При этом в некоторых текстах трясавицы называют себя дочерьми сатаны: «И снидохом живи во ад, ибо отец наш сатона посылает нас на землю мучити род человеческий...»¹⁴⁷ (это не мешает им одновременно называть себя дочерьми царя Ирода¹⁴⁸).

¹⁴² ГИМ. Собр. Вахрамеева. № 432. Лист без номера между 73 и 74, 83об., 84; репрод.: Пигин А.В. Из истории русской демонологии XVII века... С. 77, 111, 113. Ср.: Синодик 1630-х гг.: Лицевые рукописи XI–XIX веков. Кн. 1. М., 2010. Мин. X.30, X.48, X.51, X.56, X.65.

¹⁴³ Топорков А.Л. Иродовы дочери трясавицы в русских заговорах и литературной традиции // Третья научная конференция «Демонология как семиотическая система». Москва, РГГУ, 15–17 мая 2014 г. Тезисы докладов. М., 2014. С. 101.

¹⁴⁴ Агапкина Т.А. Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира. М., 2010. С. 691.

¹⁴⁵ Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 245.

¹⁴⁶ Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. С. 143; ср.: Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 721–722.

¹⁴⁷ Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 746.

¹⁴⁸ Агапкина Т.А. Указ. соч. С. 687, 714–746.

Другие заговоры перечисляют бесов, трясовиц, недругов и разнообразные физические недуги в длинном ряду напастей, без всякой иерархии и соотнесения между ними: «...будет оставлен от всяких мечтаний сатанинских, врагов, дияволов, и от тяжелой болезни, и от черного недуга, от трясовиц, от щерей Иродовых, недугов nocturnal, от всякого недуга и болезни...»¹⁴⁹.

Неопределенно-изменчивый статус трясовиц-лихорадок хорошо виден и в их иконографии, изученной А.Л. Топорковым. На иконах, которые известны с XVII в. (на самой ранней, первой половины столетия, архангел Михаил поражает копьем семерых трясовиц¹⁵⁰), и на более поздних народных картинках они предстают то как разноцветные демонические существа, без ярко выраженных половых признаков, то как крылатые бесы со вздыбленными космами, то как нагие девушки с распущенными волосами и без каких-либо демонических атрибутов¹⁵¹. Причем, как отмечает А.Л. Топорков, по мере «социального дрейфа» сюжета из сферы иконописи позднего Средневековья к народной иконе Нового времени трясовицы все чаще изображаются не как бесы или разноцветные демонические создания, а как простые девицы, которые то ли моются в бане, то ли танцуют, то ли прикрываются от нескромных мужских взглядов¹⁵². В XIX в. образы лихорадок, дочерей сатаны и/или царя Ирода, явно выходят за иконографические рамки церковной демонологии, сложившиеся к исходу русского Средневековья.

Хотя во многих случаях словесные и визуальные «портреты» демонов явно говорят на одном языке и

¹⁴⁹ Топорков А.Л., Турилов А.А. Указ. соч. С. 101.

¹⁵⁰ Бенчев И. Указ. соч. С. 111; Топорков А.И. Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»: генезис, история и социальное функционирование // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. Вып. 1. М., 2012. С. 250, № 1.

¹⁵¹ Бенчев И. Указ. соч. С. 111–117.

¹⁵² Топорков А.И. Иконографический сюжет «Архангел Михаил побивает трясовиц»... С. 273–274, 277.

регулярно отсылают друг к другу, между текстами и иконографией, безусловно, существует разрыв. С одной стороны, не все мотивы, регулярно встречающиеся в книжности и тем более в следственных делах о колдовстве, получают выход в иконографию (даже в ее народном изводе) и считаются достойными изображения. Скажем, реальные и мнимые колдуны XVIII в., чьи показания отложились в архивах, на разный лад описывают бесов в немецких, французских, солдатских кафтанах — ничего подобного, за редчайшими исключениями, мы не встретим в иконографии, даже в старообрядческих лицевых рукописях и на лубочных картинках, где сатана в облике иноземца или государева солдата, казалось, смотрелся бы органично.

С другой стороны, ни в агиографии, ни в показаниях колдунов, ни в других текстах, которые упоминают о бесовском обличье, практически не фигурируют многие элементы, которые были вездесущи в визуальной демонологии XVII–XVIII в.: множество лиц и пастей, которые «кочуют» по всему телу; причудливое разнообразие причесок; монструозная гибридизация и пр. Для книжной традиции эти детали были излишни: в житиях, записях чудес или демонологических повестях злоба дьявола демонстрировалась через его действия и прямую речь, а не через пространственные описания его уродства. Что касается тех нарративов, где человек взаимодействует и общается с демонами (от различных версий сюжета о договоре с дьяволом до следственных дел о колдовстве), то они, за редкими исключениями, представляют беса антропоморфным. Человек сражается с чудовищами, но вступает в коммуникацию с себе подобными.

* * *

Образы сакральных персон (от Христа до «простых» святых) потенциально обладают силой, которой средневековый человек стремится воспользоваться (молясь чудотворцу, изображенному на иконе, или нося в узелке порошок, соскобленный с его лика, в качестве амулета).

Изображения дьявола тоже могут восприниматься не просто как дидактическое послание, а как локус и форма его присутствия в мире. Это касается не только идолов (чужих — языческих или иноверных — образов чужих божеств, которых христиане отождествляют с дьяволом), но и христианских изображений сатаны и демонов. Однако, в отличие от идолов, они предстают не как излюбленное «пристанище» опасной силы, а как контактная зона, где присутствие дьявола лишь потенциально возможно.

Как святые карают за физическое поругание или насмешку над собственными изображениями, а недовольные или отчаявшиеся верующие регулярно пытаются наказать святых, увеча или бесчестя их образы, так и демоны в целом ряде сюжетов, известных на средневековом Западе, реагируют на бесчестье, нанесенное их «портретам». Многочисленные фигуры и лица дьявола, которые мы встречаем на самых разных носителях (маргиналии на полях книг или граффити, процарапанные на стенах), могут быть не только формой дидактики, но и попыткой через подчеркнутое уродство образа «поквитаться» с неуловимым опасным прообразом или изгнать его.

Одна из историй о художнике и дьяволе, вероятно, ставшая основой для «Сказания о римском попе Аврааме», принесла этот сюжет из западного демонологического репертуара в русскую книжность, где он был в новинку. В бесчисленных текстах (от житий и патериков до хронографов и исторических повестей), созданных или читавшихся на Руси, демоны прятались в языческих «кумирах» или в дьявольских колдовских фигурках, но никак не в иконах или церковных книгах. Однако во множестве Синодиков, Цветников или «Житий Василия Нового» XVII–XVIII вв., а еще до них, к примеру, в сцене убийства Каина из Музейного сборника Лицевого летописного свода Ивана Грозного¹⁵³, читатели, стремясь

¹⁵³ Лицевой летописный свод. Факсимильное издание рукописи XVI в.: В 10 кн. Кн. 1: Музейный сборник (в 2 ч.). Ч. 1. М., 2006. С. 21.

отомстить дьяволу или защититься от его опасного взгляда, атаковали изображения бесов, выкалывая им глаза, затирая лица или размазывая их фигуры целиком. Мы не знаем, кто и когда именно повредил ту или иную миниатюру (и тут всегда можно подозревать «вандалов» XIX–XX вв.), однако тысячи систематически и прицельно обезличенных демонов говорят о том, что в культуре русского Средневековья и в народном православии Нового времени не только идола язычников, но и христианские образы сатаны порой воспринимались как зона его возможного присутствия. Хотя древнерусские тексты подобных поверий, насколько я знаю, не упоминают, коллизия, столкнувшая Авраама с дьяволом, при всей своей новизне для книжности и занимательной, а не учительной интонации, читателям Петровской поры, скорее всего, была интуитивно понятна.

Дело братьев Лягушкиных

А.С. Лавров

Двенадцатого июня 1685 г. священник Ильинской церкви Василий Андреев подал в Арзамасскую приказную избу извет на посадского человека Федора Лягушкина. Согласно изветчику, Лягушкин, подходя к нему под благословение, сказал: «...Почему де вы, фарисеи, уставили в четверток седмые недели по Пасце в убогих домах усопших поминовение творить ради своей корысти». Лягушкин спросил и о том, что такое «живая вода, что Христос, сын Божий, подал жене самаряныне», причем «называл жидовином» Христа. Лягушкин «сказывал у себя четыре жены», а потом «учал кричать при многих людех» — «Скажи де, поп, где Бог?» Священник пробовал было поучать Лягушкина «от Божественного писания», на что тот отвечал «спорно и развратно». В тот же день — возможно, не без координации с изветом Андреева — последовал извет благовещенского священника Тимофея и диакона Ивана. Согласно изветчикам, когда они обходили приход со святой водой, они зашли и к Василию Лягушкину, у которого в то время находился его брат Федор. Федор Лягушкин воспользовался и этой возможностью для нового выступления, заявив, что «Христос не воплотился, и как де слову Божию воплотиться, слово де всегда у Бога, а то де была притча». Тогда диакон попытался «рукою зашибить в лице» Федора Лягушкина «от ревности» — здесь замечательно возвращение этого понятия, под знаком которого прошли в Московском государстве все 1640-е гг., — но его брат Григорий Лягушкин отвел удар¹.

¹ Российский государственный архив древних актов. Ф. 159 (Приказные дела новой разборки). Оп. 3. Д. 2291. Л. 12 (далее сноски даются только на листы). Помимо документов из указан-

Наконец, в тот же день последовал и извет вдового диакона Симеона Матвеева, который со слов арзамасского посадского человека Ивана Матвеева рассказал о собрании в доме сапожника Логина, в котором принимали участие «арзамасские посадские люди Васка Евъсеев сын Морозов, да Федка Яковлев сын Лягушкин, да Мишка Маслов, да ево Логинкин сын Афонка» и где «Ивашка... Морозов чтел им книгу Евангелия толковое воскресное и толкуют де они то святое Евангелие развратно все, а говорили де они что де Христос не воплотился и не родился, и чудеса де, которые Христу приписуют, того де не было, то де было слово Божие, и слово де всегда у Бога» (л. 12)². Если принять изветы на слово, то получится, что воззрения Лягушкина представляли собой странную смесь радикального отрицания Воплощения с антиклерикальными выпадами, а также, как это будет показано ниже, с криптопротестантскими тенденциями. Впервые дело Лягушкиных было введено в научный оборот Н.Ф. Филатовым, кратко пересказавшим его и опубликовавшим оттуда небольшой фрагмент. Интересно, что выводы, к которым пришел Н.Ф. Филатов, кардинально отличаются от тех, которые будут сделаны в этой статье, — исследователь рассматривает все дело как старообрядческое, а самих фигурантов дела характеризует как «богоборцев» (этот термин принадлежит самому исследователю и в деле не встречается)³.

ной единицы хранения (Л. 12–25), которые по преимуществу использовались в данной статье, материалы процесса содержатся в: РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Л. 2299. Л. 102–122. Пользуюсь возможностью высказать глубокую благодарность П.И. Прудовскому (РГАДА) за возможность ознакомиться с полным текстом дела № 2291.

² Здесь указана даже точная дата этого собрания, состоявшегося 9 июня 1685 г.

³ Филатов Н.Ф. Арзамас в XVII веке. Очерк истории, документы. Арзамас, 2000. С. 45–47, 83–85; ср. РГАДА, Ф. 159. Оп. 3. Д. 2229. Исследователем был опубликован фрагмент царской грамоты, адресованной арзамасскому воеводе; при

Полтора столетия спустя Арзамас будет избран молодыми участниками одноименного литературного общества в качестве метафоры для российского захолустья⁴. Строго говоря, и в 1680-х гг. Арзамас вполне подходил для той же самой роли — это был уездный город, с русским и мордовским населением, лежавший вдалеке от торговых путей. Никаких обосновавшихся в Московском государстве протестантов поблизости не находилось, если не считать, конечно, протестантской общины в Нижнем Новгороде⁵. Именно поэтому появление здесь группы посадских людей, характеризовавшейся радикальным религиозным разномыслием, вызывает особый интерес.

В отношении к протестантским веяниям в русском обществе XVII в. существует два основных подхода. Первый представлен работами Д.В. Цветаева, опубликованными в конце XIX — начале XX в. По его мнению, речь в основном идет о «протестантском влиянии» на более консервативную религиозную культуру, а не о каких-то автохтонных тенденциях внутри этой культуры. Сам масштаб этого влияния Цветаев склонен минимализировать, отмечая, что «протестантство не основало... в Московском государстве... ни одной общины из природных русских людей». Историк полагает, что наиболее открытыми по отношению к этому влиянию были две группы — образованные люди, способные читать по-немецки и по-латыни, и часто общавшиеся с иностранцами, а также «скрытые последователи ересей XVI в.». В результате встречи последних с лютеранами и кальвинистами протестантство «получает перевес над русским рационализмом», вытесняя тенденции, напо-

этом он не приводит ни даты, ни других характеристик этого документа, который получает в публикации тематическое заглавие («Прения арзамасцев о вере и доносы на них церковнослужителей»).

⁴ См.: Арзамас. Т. 1–2. М., 1994; *Майофис М.* Воззвание к Европе. Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815–1818 годов. М., 2008.

⁵ Путешествие по России голландца Стрюйса // Русский архив. Т. 41. М., 1880. С. 65.

минающие ересь «жидовская мудрствующих»⁶. Если основная концепция Цветаева не получила развития в последующей историографии, то последнему утверждению историка — о некоей непрерывной рационалистической традиции, ведущей от „ересей“ XV–XVI вв. к криптопротестантам XVII в., — суждено было большое будущее.

Именно это последнее утверждение стало краеугольным камнем концепции А.И. Клибанова, утверждавшего непрерывность неких «реформационных течений» в русском православии XV–XVIII вв. Вторым основанием этой концепции стало утверждение о глубокой укорененности этих реформационных течений в восточнославянском религиозном мире. Можно, конечно, сослаться на официальный характер, быстро приданный этой концепции, но гораздо более интересной представляется ее генетическая зависимость от одного из наиболее повторяемых тезисов в религиозно-философских дискуссиях 1910–1920-х гг. — о том, что Русская православная церковь стоит перед своей Реформацией — тезисом, разделявшимся и А.В. Карташевым, и «обновленцами».

Избежать влияния А.И. Клибанова было в свое время непросто, и не случайно, что в диссертации В.С. Шульгина появляются утверждения о «звеньях одной цепи, протянувшейся от ересей XVI века до духовоборов XVIII–XIX вв.» Но само содержание работы В.С. Шульгина гораздо глубже и точнее, чем эта схема. Историк утверждает наличие в XVII в. некоей криптопротестантской традиции, несводимой к заимствованиям, которая потом частично влилась в состав „раскола“. Источники говорят здесь об «иконоборцах», которых можно отделять и от раннего старообрядчества, и от раннего хлыстовства, — здесь В.С. Шульгин ссылается на «полное сходство в классификации направлений внутри раскола» у поповского полемиста Евфросина и у Димитрия Ростов-

⁶ Цветаев Д.В. Протестантство и протестанты в России до эпохи Преобразований. М., 1890. С. 695, 693, 598. Будучи современником А.Н. Веселовского, Цветаев создал в своем труде своего рода религиоведческую версию «теории заимствований».

ского. Согласно Шульгину, «отличительными чертами религиозно-рационалистического учения... является отрицание церковной иерархии и обрядности — почитания икон, креста, святых, соблюдения поста, отрицание необходимости храмов, а также рационалистическое толкование священного писания»⁷. Работы В.С. Шульгина особо интересны для нашего случая, поскольку он пришел к не на начальную фазу становления старообрядчества, а на момент, к которому борьба с «расколом» насчитывала уже два десятилетия.

Несмотря на то, что работы Е.Б. Смилянкой были посвящены судебно-следственным делам об «иконоборцах» и богохульниках в XVIII в., их значение для поставленного вопроса нельзя переоценить. На место отдельных примеров пришло фронтальное изучение фондов центральных церковных и государственных учреждений, позволившее выявить 133 дела о богохульстве и кощунстве, что позволяет примерно восстановить тот объем сведений о феномене, которым располагали власти в XVIII в. Е.Б. Смилянская показала, что «реформационная струя... до последней четверти XVIII в.» — то есть до формирования сообщества духовоборцев — не превратилась в самостоятельное влиятельное течение». Таким образом, мы имеем дело скорее с точечными выступлениями, нежели с проявлениями какого-то единого движения. Кроме этого, Е.Б. Смилянская делает крайне важный вывод о том, что выступления русских рационалистов направлены были не против православного вероучения, а, скорее, против некоторых деталей народной религиозности. Для изучения нашего источника принципиально важно и замечание Е.Б. Смилянкой о том, что «важной особенностью воззрений известных нам русских вольнодумцев XVIII в. было неприятие или безразличное отношение к основ-

⁷ Шульгин В.С. Движения, оппозиционные официальной церкви в России в 30-х — 60-х годах XVII века. Диссертация... кандидата исторических наук. Москва, Московский государственный университет, 1967. С. 158, 155, 157.

ному тезису западной Реформации — учению об оправдании верой»⁸.

Анализируя отписку воеводы Василия Воробьева, — основной источник о деле братьев Лягушкиных, находящийся в нашем распоряжении, — приходится сразу оговориться, что следует сразу же оставить надежду на то, что на ее основании можно восстановить случившееся (а точнее, сказанное), так, *wie es eigentlich gewesen* (Л. Ранке). После получения изветов проведены были расспросы подозреваемых и свидетелей, данные которых обобщены в двух приведенных ниже таблицах. Но даже беглый просмотр этих таблиц позволяет установить, что воевода не расспросил подозреваемых по некоторым показаниям, прозвучавшим в изветах и в расспросах свидетелей. Одновременно проведен был «повальный обыск», в ходе которого высказались не менее семи арзамасцев. Царская грамота предписывала воеводе вновь допросить подозреваемых, применяя пытку⁹. Это распоряжение было выполнено¹⁰, но никаких новых показаний обвиняемые под пыткой не дали. Поэтому по челобитной Екатерины, матери Михаила Маслова, и Авдотьи, жены Евсевия Морозова, подчеркивавших выполнение их близкими всех церковных норм (в т. ч. почитания икон и исповеди), В.В. Голицын «с товарищи» приговорили отпустить обвиняемых на поруки за недоказанностью обвинений¹¹. Однако очевидно, что это решение принято на основании далеко не полных данных и проясняет скорее отношение к казусу в Москве, нежели ситуацию в Арзамасе.

⁸ Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 301–302.

⁹ Грамота воеводе В. Воробьеву, 7 сентября 1685 г. Отпуск, черновик (РГАДА. Ф. 153. Оп. 3. Д. 2221. Л. 25).

¹⁰ Воеводская отписка пришла 8 декабря (РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 2229. Л. 102).

¹¹ РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 2229. Л. 103–122 (помета на челобитной о передаче дела В.В. Голицыну и выписи «из статей» — 10 декабря, грамота с вердиктом — 20 декабря).

Таблица 1

Сводка показаний извечников и обвиняемых¹²

	Извеч ильинского священника Василия Андреева	Извеч благовещенского священника Тимофея и диакона Ивана	Распрос Федора Лягушкина	Распрос Григория Лягушкина
Федор Лягушкин говорил, что поминаение умерших в Семик установлено для корысти	+		-	
Спрашивал о живой воде и о самарянке	+		-	
Называл Христа иудеем	+		-	
Утверждал, что держит четырех жен	+			
Говорил священнику: «Скажи де поп, где Бог?»	+		+	
Называл священника и диакона фарисеями и книжниками, убившими Христа	+	+	+	+
Утверждал, что Иисус не воплотился		+		

Источник: РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 2221. Л. 12–13.

¹² Знаки плюс и минус обозначают, соответственно, конкретное обвинение или его эксплицитное отрицание. Если графа в таблице оставлена пустой, то это значит, что свидетель или обвиняемый об этом обвинении не допрашивались.

Таблица 2
Сводка показаний изветчиков,
свидетелей и обвиняемых

	Извет вдового диакона Симеона Матвеева	Допрос Ивана Матвеева	Распрос Федора Лягушкина	Распрос Афанасия Логинова	Распрос Михаила Маслова	Распрос Логина Сапожника	Распрос иконописца Григория Яковлева	Распрос Василия Морозова
Василий Евсеев Морозов, Федор Яковлев Лягушкин и Михаил Маслов собирались у сапожника Логина и читали Евангелие толковое	+	+	+	+	-	+		+
Отрицали Воплощение и евангельские чудеса	+	+	-	-	-	-		;
Евс. Морозов говорил Григ. Яковлеву, что его сын Василий не почитает икон								
Вас. Евсеев на освящении церкви сказал Григ. Яковлеву, что тот верит протопопу							+	

Федор Лягушкин говорил Григ. Яковлеву: «Всяк висая на древе проклят есть»							+	
Федор Лягушкин говорил, что оправдаться от дел нельзя							+	

Источник: РГАДА. Ф. 159. Оп. 3. Д. 2221. Л. 12–15.

Среди обвинений, отвергнутых всеми обвиняемыми, были, вероятно, и вполне правдивые. Проблема лишь в том, что признание по некоторым из этих обвинений было бы самоубийственным. И авторы изветов, и обвиняемые действовали в правовом пространстве, созданном Соборным уложением 1649 г. и законодательными актами о борьбе с «расколом» (прежде всего статьями 1685 г.). Неудивительно, что уже в первом извете появляется обвинение в отрицании воплощения Христа и в многоженстве. Но в то время как «хула на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа» по «Соборному уложению» каралась сожжением¹³, за двоеженство правовая традиция предусматривала разлучение со второй женой и восстановление первого брака¹⁴. Отсутствие упоминания о многоженстве в «Соборном уложении»

¹³ Уложение. М., Печатный двор, 1649. Л. 66 (I, 1). К сожалению, цитировать приходится editio princeps, поскольку коллектив академического издания «Соборного уложения» не справился с расшифровкой сокращения под титулом, так что вместо «Иисуса» получилось «Иисуса» (Соборное уложение 1649 года. Текст, комментарии. Ленинград, 1987. С. 19). Как известно, «Соборное уложение» издано было до литургической реформы патриарха Никона; кроме того, само по себе сочетание «иже» с «азом» в сокращении могло навести на мысль, что в слове пять, а не шесть букв.

¹⁴ Levin E. Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700, Ithaca, 1989. P. 106–107.

должно было бы создавать обманчивую иллюзию того, что это деяние декриминализовано. Показательно, что Лягушкин, в свою очередь, признал только заданный священнику вопрос о том, где пребывает Бог, а также один из выпадов в адрес духовенства (л. 13), — все это позволяло перевести обвинения в удобный и менее рискованный формат дела о бесчестье.

Вместе с тем было бы опасно рассматривать обвинения, выдвинутые представителями приходского духовенства против Лягушкиных, просто в качестве набора клише, который должен был бы подготовить обвинительный приговор. Показательно, что обвинители не пошли по пути наименьшего сопротивления, обвинив Лягушкиных в «расколе». Это тем более интересно, учитывая, что Логин Сапожник, будучи уверен, что его обвиняют в расколе, запутался и сказал, «что крестится он не треперстным сложением, потому что де он... про сложение треперстного креста учения ни от кого не слышал» (л. 14)¹⁵. Однако общая обстановка, созданная изданными в 1685 г. статьями о преследовании «раскола»¹⁶, несомненно, сыграла некоторую роль в формировании того репрессивного контекста, в котором и были сформулированы обвинения.

Как уже было сказано, наряду с извечниками и обвиняемыми было и семеро свидетелей, привлеченных в ходе повального обыска. Пятеро из них подтвердили, что Лягушкин спрашивал священника о том, где пребывает Бог, а один из них вспомнил, что Лягушкин спрашивал и о живой воде, «что подаде Христос жене самаряныне». Еще двое (к сожалению, я не могу точно

¹⁵ Все это не позволяет видеть в Логине Сапожнике старообрядца. Скорее всего, он принадлежал к той группе верующих, которая присутствовала и в XVIII в., представители которой крестились двумя перстами, искренне считая, что именно такое перстосложение и рекомендовано Церковью.

¹⁶ ААЭ. Т. 4. СПб., 1836. № 284. С. 419–422. Среди прочего статьи предусматривают санкции для тех, которые «хулу возлагают на Церковь», а также тех, которые «в дома свои священников со святынею и с церковной потребою не пускают» (там же).

сказать — двое из этих пяти, или двое совершенно новых свидетелей, не опрошенных по предыдущим пунктам) вспомнили, что Лягушкин говорил и о том, что поминовение в Семик устроено ради корысти, и о том, что Лягушкин бахвалился четырьмя женами. Таким образом, повальный обыск как будто бы подтверждает основные позиции первого извета, давая возможность отобрать подтвердившиеся в ходе него обвинения как близкие к истине и отбросить неподтвержденные. Этот путь не кажется мне убедительным. Узкий круг привлеченных к обыску — семь человек, — а также отсутствие каких-либо биографических данных о них, мешает нам принять их показания в качестве последней истины. Скорее, можно было бы объяснить их действия той же правовой логикой, подсказанной Соборным уложением. Некоторый минимум солидарности между посадскими требовал отклонения наиболее опасных обвинений, которые могли привести к смертной казни. Неудивительно, что все семеро сказали, что никогда не слышали, чтобы Лягушкин называл Христа иудеем.

Мне представляется, что следует привлечь все высказывания, которые инкриминировались обвиняемым в изветах, вне зависимости от того, отвергали они их или нет. Было бы слишком просто изъять из дела Лягушкиных богохульство, оставив только совместное чтение религиозных книг и дискуссии об «оправдании делами». В таком случае перед нами оказался бы идеальный протестантский кружок, оказавшийся в глуши в канун петровских реформ. Трудность интерпретации состоит именно в том, что дело братьев Лягушкиных совмещает в себе элементы критики по отношению к Воплощению, антиклерикальные выпады и криптопротестантские взгляды. Попробуем разобрать три эти группы последовательно.

Начать следовало бы с отрицания Воплощения, которое с церковной точки зрения воплощало собой ересь, а с формально-юридической — богохульство. Как уже было сказано, Лягушкин со своими собесед-

никами утверждали, что «Христос не воплотился... то де было слово Божие, и слово де всегда у Бога». Последнее утверждение кажется, несмотря на его нигилистический заряд, парафразом первых строк Евангелия от Иоанна: «В начале бе слово, и слово бе к Богу, и Бог бе слово...» (Ин. 1:1)¹⁷. Встречая «на торгу» иконника Григория Яковлева, Федор Лягушкин неоднократно говорил ему, «что апостол Павел написал, всяк висай на древе проклят есть»¹⁸. Совершенно ясно, что речь здесь шла не столько о поправке апостола Павла (Гал. 3:13), сколько о ветхозаветной норме. Во Второзаконии сказано было: «Проклят есть от Бога всяк, висай на древе» (Втор. 21:23). Поэтому апостолу Павлу пришлось в Послании к Галатам объяснить, что эта норма больше не действительна: «Христос ныне искупил есть от клятвы законныя, быв по нас клятва, писано бо есть: проклят всяк, висай на древе»¹⁹. Собственно говоря, этот аргумент был очевиден и для Яковлева, ответившего Лягушкину, что «то де было в Ветхом законе» (л. 14). Сюда же следует отнести и не вполне понятное утверждение о том, что Иисус был «жидовином». Хотел ли Лягушкин сказать, что во время своей земной жизни Иисус был просто верующим иудеем?

Как можно было бы отнестись к этим высказываниям? Как я уже отметил, было бы слишком легко отмахнуться от таких обвинений, рассматривая их как некие юридические подпорки, использовавшиеся изветчиками для того, чтобы очернить обвиняемых. Кроме того, мне представляется нецелесообразным и каким-либо образом препарировать эти высказывания для того, чтобы обеспечить Лягушкину непротиворечивое религиозное мировоззрение, которого у него могло и не быть²⁰. В

¹⁷ Библия. М., Печатный двор, 1663. Л. 438.

¹⁸ Показания Григория Яковлева.

¹⁹ Библия. М., Печатный двор, 1663. Л. 73, 486.

²⁰ Отметим здесь, что отрицание Воплощения находилось в непримиримом противоречии с криптопротестантскими мнениями Лягушкина и его собеседников. Так, Воплощение до-

качестве такого мировоззрения может показаться подходящим своего рода спонтанное субботничество, понятое в том смысле, что Мессия еще не пришел. К этому подходит и попытка не совсем умелой критики новозаветных сюжетов с опорой на ветхозаветные нормы, и явно ернический самооговор в четвероженстве, который мог представлять собой аллюзию на ветхозаветные сюжеты²¹.

Моя интерпретация была бы несколько иной. Кажется интересным, что ни одно высказывание этой группы не касается Богородицы, хотя богородичный культ вполне мог бы стать объектом для нападок. Кроме того, хула в адрес Богородицы попадала под столь же строгие наказания, как и хула в адрес Спасителя. Говоря о наиболее общем контексте дела Лягушкиных, я выдвинул бы на первый план смещение ценностной системы русского православия в XVII в., в ходе которого христологические сюжеты выходили на первый план, оттесняя традиционные темы богородичного культа (нечто подобное происходило в западном христианстве двумя столетиями раньше, в рамках *devotio moderna*). Это общий процесс, в который оказались вовлечены и православные, и старообрядцы, и хлысты. Кроме того,

статочко четко упомянуто в русском переводе „Катехизиса“ Мартина Лютера (ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ си есть греческое слово, а по-русски именуется крестьянское учение перечнем, что человеку подобает... В Стоколне, 1628. Л. 4об.)

²¹ При этом приходится отметить, что в Ветхом завете какой-то известный сюжет, в котором фигурировали бы четыре жены, отсутствует. Поэтому возможно и другое предположение — Лягушкин мог отсылаться к коранической норме, позволявшей правоверным иметь до четырех жен (4:3), которая могла быть известна ему благодаря общению с мусульманами (Коран / Перевод И.Ю. Крачковского. М., 1990. С. 69). Интересно, что свидетели по делу фриульского вольнодумца Меноккио упоминали о его похвалах в адрес Корана, хотя остается недоказанным, что при этом действительно читали Коран (*Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Перевод с итальянского М.Л. Андреева, М.Н. Архангельской. М., 2000. С. 81*).

нельзя исключать и простую попытку делегитимации духовенства, для которой Воплощение выбрано было в качестве его центрального характера.

Отсюда совершенно логично было бы перейти и к антиклерикальным выпадам, отраженным в деле. Первым из них — и далеко не вполне ясным — является прозвучавший уже в первом извете выпад о том, что духовенство установило поминовение в седьмой четверг после Пасхи для своей корысти. Речь идет об обычае, согласно которому тела умерших неестественной смертью или казненных, а также тела, подобранные на улице, собирались в так называемом убогом доме, который представлял собой своего рода крытую братскую могилу, присыпались землей и не хоронились до седьмого четверга после Пасхи (Семика). В Семик умершие отпевались, могила засыпалась, после чего служилась панихида. Как отмечает епископ Афанасий (Сахаров), подобное сочетание чина погребения и панихиды „необыкновенно“, и допускалось потому, что Семик включал и обряды третьего, седьмого и сорокового дня²². Прихожане приносили на панихиду кутью и свечи, кроме этого, им выпадала довольно тяжелая работа — закопать могилу и вырыть новую «скудельницу». Так как за панихиду в убогом доме вряд ли кто-либо платил, объектом «корысти» могли служить лишь свечи и кутья. Если вспомнить о том, что обряд приходился уже не на зимнее, а на весенне-летнее время, то его следовало бы отнести к самым тяжелым и неприятным обязанностям, приходившимся на долю духовенства и ревностных прихожан; поэтому обвинение в корысти может показаться несколько искусственным — если считать, что мы знаем все детали²³.

²² Афанасий (Сахаров). О поминовении усопших по уставу православной Церкви. СПб., 1995. С. 48–50.

²³ Сами по себе похороны в убогих домах вызывали критику, в том числе со стороны Максима Грека, видевшего в них неуважение к умершим, но аргумент о корыстности как о причине семичных обрядов сам по себе представляется новым (Зеленин Д.К.

Второй антиклерикальный выпад сравнительно прост — когда в Арзамасе освящали церковь Нерукотворного образа, «и как де на том освящении вышел из олтаря облачась протопоп с братьею», стоявший на крылосе Василий Евсеев сказал Григорию Яковлеву, показав на протопопа: «Сему де ты веры имешь?» (л. 14). Можно только догадываться о всех коннотациях этого выпада — например, могли иметься в виду богатые облачения духовенства, или речь могла идти о протопопе лично, но, так как протопоп упомянут в деле один-единственный раз, никаких дальнейших выводов здесь сделать не получается.

Наконец, можно предположить, что рассуждения Лягушкина о жене-самарянке также могли быть скрытым антиклерикальным выступлением. Конечно, возможно и то, что Лягушкин хотел проверить, знает ли вообще священник притчу о самарянке. Не менее логично было бы предположить, что Лягушкин спрашивал, является ли святая вода, с которой ходит арзамасское духовенство, той же самой водой, о которой Иисус говорил с самарянкой. Но тут есть одно препятствие. Как уже было сказано, Лягушкин по крайней мере дважды досаждал духовенству своими провокационными беседами, в том числе один раз тогда, когда священники ходили со святой водой по домам, однако сюжет о самарянке был затронут не в этот, а в другой раз.

Одновременно в деле присутствует яркий набор криптопротестантских взглядов — здесь и самостоятельное изучение Священного писания, и непочитание икон, и рассуждения об оправдании верой. В своем распросе Лягушкин рассказал, что приходил к сапожнику Логину и к его сыну Афанасию «по многим временам, и книгу де Евангелие толковое Васка Евъсеев сын Морозов, Ивашка Матвев сынъ Сапожник им Федке с товарищи читали». Среди слушавших должен был

Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995. С. 96).

находиться также Михаил Маслов, который подтвердил встречи в доме Логина, но категорически отрицал, что при этом читалось Евангелие толковое. Само по себе Евангелие толковое Феофилакта Болгарского не давало каких-либо поводов для неортодоксальных интерпретаций, но удивляться выбору Лягушкина и его собеседников не приходится — это было единственное доступное им пособие, которое могло помочь в чтении Нового Завета²⁴.

По крайней мере один из чтецов, Василий Евсеев, не почитал святых икон, о чем его отец Евсей Морозов сообщил все тому же иконнику Григорию Яковлеву, передав ему для восстановления три иконы (совсем не ясно, шла ли речь об обычном поновлении икон, или же иконы пострадали из-за радикальных убеждений Василия). Наконец, Федор Лягушкин говорил Григорию Яковлеву, «что де написано не оправдатца от дел закона». Григорий Яковлев будто бы ответил ему «не оправдатся, но верою Иисус Христовою» (л. 14). Последнее показание Григория Яковлева вообще загадочно — обычно представляющий себя в качестве защитника ортодоксальной позиции, Яковлев здесь как бы вторит Лягушкину. Как показала Е.Б. Смилянская, тема оправдания верой не возникает и в делах русских «люторов» и «кальвинов» до XVIII в. Тем более удивительной кажется она в конце XVII в. Отметим, что литературный источник этого спора восстановить не так просто — вопрос об оправдании верой опущен в доступном русскому читателю «Катехизисе» Мартина Лютера²⁵. Возможно ли, что этот разговор возник под

²⁴ Показательно, что текст Евангелия учительного использовался в кружке Дмитрия Тверитинова (*Смильская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. С. 288*).

²⁵ ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ си есть греческое слово, а по-русски именуется крестьянское учение перечнем, что человеку подобает... В Столбне, 1628. Вообще, мне представляется невероятным, чтобы участники арзамасских чтений имели в своем распоряжении этот текст. Стокгольмское издание не потеряло своей притягательности и в начале XVIII в. — например, его читали в кружке

влиянием антипротестантской полемики, меж строк которой арзамасские вольнодумцы вычитывали интересовавшие их мысли?

На мой взгляд, именно последняя, криптопротестантская составляющая дела Лягушкиных как раз не позволяет вслед за Н.Ф. Филатовым видеть в них типичных (или нетипичных) старообрядцев²⁶. Во-первых, за исключением одного вопроса, ни один из привлеченных к следствию не допрашивался по стандартным вопросам, которые задавались старообрядцам. Во-вторых, само наказание, избранное для них, — отдача на поруки духовным отцам — несовместимо с духом и буквой указа 1685 г. (хотя, как уже было отмечено выше, на сами изветы косвенно повлияла обстановка, созданная указом 1685 г.). Все это не позволяет делать выводы о том, что деятельность «кружка» Лягушкиных была эффективной и могла каким-то образом обусловить, как об этом пишет Н.Ф. Филатов, два самосожжения в Арзамасском уезде, происшедшие в 1675 г. Совершенно ясно, что эти самосожжения произошли задолго до того, как участники кружка познакомились друг с другом. Здесь достаточно только одного примера — в опубликованной самим же Н.Ф. Филатовым переписной книге арзамасского посада, 1678 г., указан «Васка, 12 лет» — сын бобыля Евсевия Морозова. Легко подсчитать, что к моменту самосожжения этому участнику «кружка» не минуло и десяти лет²⁷.

В данный момент дело братьев Лягушкиных остается лишь ярким эпизодом, который не дает возможности

Дм. Тверитинова (*Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики.* С. 288).

²⁶ Филатов Н.Ф. Арзамас в XVII веке. С. 45–47.

²⁷ Там же. Выводы Н.Ф. Филатова могут быть, однако, прочитаны и по-иному. Интересно, что Лягушкины попали в раздел, озаглавленный «Арзамас и раскол в Русской Церкви» (Там же. С. 45), что в принципе совершенно верно, потому что, не будучи старообрядцами, единомышленники братьев Лягушкиных могут в широком смысле отождествляться с «расколом» (если брать это понятие в том смысле, в котором его употребляет в своих работах Георг Михельс).

для далеко идущих обобщений. Дело в том, что на сегодняшний день не выделены и не обработаны две серии дел XVII в., а именно, пересекающиеся друг с другом серии дел о «богохульниках» и об «иконоборцах» (последняя работа была начала, но не закончена А.Г. Белозеровой). Только когда эти дела будут выявлены, можно говорить о типичности или об атипичности дела Лягушкиных. Тем не менее, представляется полезным сравнить дело Лягушкиных с выводами Е.Б. Смилянской, полученными при изучении дел «богохульников» XVIII в., и Герда Шверхоффа, исследовавшего ряд серий дел о богохульстве из городов Священной римской империи германской нации и из Швейцарской конфедерации в раннее Новое время.

Перед тем как проецировать результаты работ Е.Б. Смилянской на арзамасское дело, следует сделать по крайней мере два замечания. Во-первых, речь скорее всего идет не о двух фазах в развитии одного и того же явления, а о некоей реальности, существующей в *longue durée*. «Богохульники» XVIII в. вряд ли развивали идеи своих предшественников, а, скорее, апеллировали к одним и тем же реалиям церковной жизни, которые менялись не так быстро. Во-вторых, петровские преобразования могли изменить сам социальный статус протестантизма — на смену подозрительному соседу пришел представитель правящей элиты, власть которого способна была бросить некий отблеск и на его вероисповедание. Поэтому высказать протестантские симпатии было сравнительно проще в XVIII в., и крайне тяжело — в XVII в.

Даже с этими ограничениями, один из основных тезисов Е.Б. Смилянской — а именно, о том, что предмет «богохульства» было чаще всего не православное вероучение, а та или другая сторона «народной религиозности», — находит по крайней мере одно подтверждение в деле братьев Лягушкиных. Еще Д.К. Зеленин утверждал, что обряд коллективного отпевания и похорон в убогих домах связан был с народными представлениями о «заложенных покойниках» — умерших

неестественной, «плохой» смертью, которых не принимает земля и для которых (по крайней мере временно) необходимо иное погребение. «Церковь в данном случае пошла на компромисс со старым народным обычаем и, в сущности, уступила этому последнему», — пишет Д.К. Зеленин. Возможно, отрицая практику отложенных похорон, Лягушкин и его единомышленники косвенно касались и взаимного проникновения народных представлений и церковных практик, но на поверхности все-таки осталось обвинение в корыстности.

Герд Шверхофф в своем исследовании выделяет два типа обвиняемых в богохульстве. Один из них, представленный абсолютным большинством обвиняемых, — это маргиналы или, наоборот, представители элит. Речь здесь часто идет о вербальном нападении на своих соперников или противников, об утверждении своего властного положения, при этом за богохульством не стоит какой-то особый идейный ряд. Им противостоит «небольшое меньшинство виртуозных богохульников», характеризующееся «впечатляющей радикальностью» взглядов. В своей радикализации они достаточно быстро начинают ставить под сомнение и «признанные повсюду, независимо от конфессий, истины христианства» (пользуясь этим случаем, Шверхофф высказывает сомнение в известном тезисе Люсьена Февра о принципиальной невозможности неверия в XVII веке). При этом богохульники в своих высказываниях остаются как бы внутри христианской культуры — например, часто источником их идей является Ветхий завет. Если прибавить к этому «антиклерикализм»²⁸, то мы получим модель, внутри которой прекрасно укладывается дело Лягушкиных, — как будто бы они развивали свои взгляды не в Поволжье, а где-то на склонах Альп.

Попытка вписать братьев Лягушкиных и их единомышленников в какой-либо ряд оказывается весьма

²⁸ *Schwerhoff G. Zungen wie Schwerter. Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200–1650. Konstanz, 2005. S. 292–294, 297.*

трудной. Наиболее естественным было бы сопоставление с кружком Дм. Тверитинова, но участники последнего, принадлежавшие почти к тому же поколению, что и Лягушкины, находились в гораздо более выгодной ситуации — они имели возможность общаться с протестантами, наблюдать их обряды, в их распоряжении были и тексты, вряд ли доступные арзамасцам. Пожалуй, подобное сопоставление имело бы смысл только в одном направлении — в смысле того, что оно позволило бы акцентировать автохтонные черты данного случая. Интересно, что наиболее близкая аналогия случаю Лягушкиных встречается только четверть века спустя. В своем «Розыске о раскольниковской брынской вере» Димитрий Ростовский особо упоминает «раскольников», которые истолковывают евангельские истории, в том числе и встречу с самарянкой, как чисто аллегорические (любопытно, что при этом они ссылались на «Евангелие учительное» Феофилакта Болгарского):

«О Самаряныне Евангельское повествование не было де самим делом, но притча есть. Самаряныня есть душа человеческая; кладязь — крещение; вода жива — Дух Святый, пять мужей — пятеры книг Моисеевы».

Совершенно ясно, что здесь Димитрий причисляет к «раскольникам» и чисто криптопротестантское течение, как он это делает несколько ранее, с неким Трофимом, посадским человеком из Ростова, который под «Лютерским и Калвинским влиянием» «не покланяется Иконам Святым» (1708 г.)²⁹.

Будущему исследователю, вписывающему дело Лягушкиных в тот или иной (пусть фрагментарный) ряд, безусловно будут на руку два обстоятельства. Во-первых, это гендерная сторона — все изветчики и свидетели, не говоря уже об обвиняемых, мужского пола (ср. крайне интересное замечание Шверхоффа о связи между богохульством и маскулинностью). Во-вторых — социальная однородность обвиняемых, с одной стороны,

²⁹ Димитрий Ростовский. Розыск о раскольниковской брынской вере. М., 1824. С. 174, 340, 376.

и изветчиков — с другой. Все изветчики принадлежат к духовенству. Все обвиняемые являются посадскими, хотя, за исключением одного сапожника, мы ничего не знаем ни об их ремесле, ни об их общественном положении. Тот факт, что обвинения в „богохульстве“ не осложнены уголовными обвинениями, кажется, говорит о том, что перед нами не опасные маргиналы; отсутствие упоминаний о выборных должностях или службах наталкивает на мысль, что Лягушкин и его собеседники не принадлежали и к верхушке арзамасского посада. Своего рода „стенка на стенку“ — духовенство против посадских — представляет, на мой взгляд, одну из самых интересных сторон дела³⁰.

³⁰ Здесь особенно интересна позиция иконника Григория Яковлева, который как бы находится посередине. С одной стороны, он оказался одним из самых словоохотливых — и, тем самым, одним из самых опасных для обвиняемых — свидетелей. С другой стороны, сам объем провокационных разговоров, в которых его вовлекали, свидетельствует о том, что Лягушкин и его собеседники либо доверяли ему, либо почему-то особенно хотели обратить его в свою веру

Видения жителей Верхотурского уезда об «отставлении» матерной брани (1687–1691 гг.): исследование и тексты

В.Е. Борисов

В современной историографии записи видений («явлений») активно используются как один из ценных источников о народной религии¹. Для доэтнографического периода исследователи ограничены лишь сравнительно отрывочными сведениями о значительной части идей и культурных практик. Поэтому значительную ценность представляют записи «явлений» в делопроизводстве, ведь они находятся «на шаг ближе» к рассказам визионеров, нежели их аналоги в книжной традиции. К настоящему моменту в научный оборот введено лишь сравнительно небольшое количество «делопроизводственных» видений, относящихся к

Публикация подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 г.

¹ В этом отношении особенно характерно обращение к ним не только в специальных, но в общих работах. См., например: Прокофьев Н.И. Видение как жанр в древнерусской литературе // Ученые записки Московского государственного педагогического института им. Ленина: Вопросы стиля художественной литературы. М., 1964. Т. 231. С. 35–55; Рыжова Е.А. Жанр видений в севернорусской агиографии // Русская агиография. Исследования, публикации, полемика. СПб., 2005. С. 160–194; Смилянская Е.Б. Сакральное и телесное в народных повествованиях XVIII века о чудесных исцелениях // Русская литература и медицина: Тело, предписания, социальная практика: сб. ст. М., 2006. С. 28–40; Борисов В.Е. Народные видения в делопроизводственных источниках XVII–XVIII вв.: между фольклором и книжностью // Вестник РГГУ. Сер. Литературоведение. Фольклористика. 2009. № 9. С. 169–178; Лавров А.С. Колдовство и народная религиозность в России 1700–1740 гг. М., 2001. С. 170–173, 194–202; Панченко А.А. Христовщина и скопчество. 2-е изд. М., 2004. С. 134–137. См. также работы, указанные в следующей сноске.

XVII веку. Если ограничиться той их разновидностью, которую можно условно назвать императивной (ясно-видцу является сакральный персонаж и требует выполнения некоего требования), то их количество едва превысит десяток².

Целью настоящей публикации является введение в научный оборот корпуса из шести крестьянских видений 1687–1691 гг., имевших место в Верхотурском уезде. Два из них (происходившие в Белослудской и Краснопольской слободах) уже анализировались исследователями³, тогда как тексты оставшихся до сих пор не были известны.

Исторический контекст появления видений в некоторой мере может быть восстановлен по документам Верхотурской приказной избы, что представляет интерес с точки зрения изучения прагматики (в семи-

² Ромодановская Е.К., Шашков А.Т. Сибирские видения в контексте антииконовской борьбы // Ромодановская Е.К. Сибирь и литература. XVII в. Новосибирск, 2002. С. 314; Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях // Там же. С. 292–293; Шашков А.Т. Тайнозритель: Урало-сибирские видения XVII–XVIII вв. // Родина. 2002. № 2. С. 100–103; Рассказ о явлении Абалацкой иконы из следственного дела 1636 г. // Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века. Новосибирск, 2001. (История Сибири. Первоисточники. Вып. X). С. 342–344; Биланчук Р.П. Приходская челобитная о явлении Богородицы и начало Одигитриевской Маслянской пустыни // Вестник церковной истории. 2010. № 3–4. С. 328–336.

³ Шашков А.Т. Брань, борода и немецкое платье (по материалам урало-сибирских «видений» XVII веков) // Шашков А.Т. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 433 (первая публикация — в 1997 г.); Он же. Образ Богородицы в религиозно-нравственных представлениях сибиряков в XVII веке // Там же. С. 490–491 (первая публикация — в 2002 г.); Он же. Тайнозритель... С. 101; Вершинин Е.В. Воеводская власть в Сибири (XVII век). Екатеринбург, 1998. С. 108–110; Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях // Сибирь и литература. XVII в. Новосибирск, 2002. С. 292–313; Борисов В.Е. «Чтобы перестали матерною бранью бранитца»: видения в слободах Верхотурского уезда 1688 г. // Новый исторический вестник. 2009. № 4. С. 67–71.

отическом смысле) такого рода текстов. Первый шаг в этом направлении был сделан Е.В. Вершининым, обнаружившим «память» воеводы Григория Филимоновича Нарышкина слободским приказчикам от 19 июня 1689 г., в которой тот писал:

...В прошлых годех писали на Верхотурье о явлении образов из слобод прикащики с Тагила да с Ырбити Михайло Афонасьев сын Бибикив и с Камышловской Михайло Тырков, чтоб матерны не бранитца. И по тем отпискам по указу великих государей с Верхотурья к вам, прикащиком, посланы были памяти, чтоб вы, будучи в тех слободах на приказах, всяких чинов людям учинили заказ, чтоб никто матерны не бранились. А буде хто избранитца, и вам, прикащиком, тех людей велено бить батоги да на них же править с человека пени по рублю <...> и на Верхотурье в приказную избу от вас из слобод тех пенных денег в посылке ничего не объявилось. А ныне <...> ведомо учинилось, что вы, прикащики, те денги с крестьян и со всяких чинов людей по се число збираете и теми денгами корыствуетесь, а в казну великих государей на Верхотурье не присылаете. И оттого ныне во всех слободах крестьяне разоряютца...⁴

Проявляя заботу о разоряющихся крестьянах, воевода отменял оба ранее установленные им наказания. Таким образом, удалось установить, что обнаруженная до этого А.Т. Шашковым отписка приказчика Белосудской слободе о видении Богородицы, запрещающей матерную брань, была не единичной. По мнению Е.В. Вершинина, указание воеводы на «корысть» приказчиков, в сочетании с тем обстоятельством, что видения в слободах имели место практически одновременно, позволяет сделать вывод, что «явление» высших сил было «организовано» управителями слобод с целью

⁴ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 61. Ч. 2. Л. 125–125об.

получения новой статьи дохода⁵. С этой версией согласился А.Т. Шашков, после чего он так прокомментировал запись еще одного видения, случившегося в Краснопольской слободе того же уезда в 1691 г.: «Очевидно, верхотурские приказчики глубоко переживали утрату источников неиссякаемых доходов... Первым не выдержал приказчик Краснопольской слободы...»⁶ Автор настоящей публикации выразил некоторые сомнения в такой трактовке и высказал собственную гипотезу о возможной причине событий⁷. Необходимость указать на ряд новых документов, относящихся к сюжету, дает хороший повод для того, чтобы частично усилить, а частично скорректировать свои соображения.

Итак, в 1687 г., по-видимому, после 5 мая⁸, воевода Г.Ф. Нарышкин разослал по слободам память, предписывающую наказывать за матерную брань батогами, а тех, кто «пьет» или продает табак, высылать на Верхотурье. В июне 1687 г. к воеводе поступили сообщения о видениях в Тагильской и Ирбитской слободах (см. №№ 1–3). Сначала (20 мая) Богородица «в девичьем образе» явилась тагильской девочке Марине, спавшей в часовне. Затем (26 июня) нечто подобное произошло с дочерью ирбитского

⁵ *Вершинин Е.В.* Воеводская власть в Сибири (XVII век). Екатеринбург, 1998. С. 108–110.

⁶ *Шашков А.Т.* Образ Богородицы в религиозно-нравственных представлениях сибиряков в XVII веке... С. 490.

⁷ *Борисов В.Е.* «Чтобы перестали матерною бранью бранитца»: видения в слободах Верхотурского уезда 1688 г. // *Новый исторический вестник*. 2009. № 4. С. 67–71.

⁸ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 87. Л. 45. Верхняя часть документа не сохранилась. Память датирована исходя из того, что л. 45 открывает группу памятней в Аяцкую слободу, написанных одним почерком и «справленных» одним человеком — Иваном (Ивашкой) Пермьяковым. Все остальные документы подборки (л. 45–57) относятся к февралю–июню 1687 г. За исключением л. 57 все памяти расположены в обратном хронологическом порядке. На л. 46–47 находится память о поимке беглых тюремных сидельцев, датированная 5 мая. Таким образом, можно предполагать, что память о наказании за матерную брань была написана после этого числа.

кузнеца Ивана Затыкина Дарьей. Практически одновременно тагильский юноша Самсон увидел умершего отца и икону его патронального святого — Климента Папы Римского. Предписания «православным крестьяном» были неодинаковы, но во всех случаях содержалось требование не использовать матерной брани. Судя по тексту цитированной выше памяти от 19 июня 1689 г., через некоторое время (вероятно, непродолжительное) аналогичная отписка поступила из Камышловской слободы, после чего воевода отреагировал на небесные послания, запретив матерную брань и «питье шару» (табака), угрожая не только батогами, но и штрафами⁹. Удалось обнаружить лишь заключительный лист объявлявшей этот запрет воеводской памяти (№ 4). Он содержит не только предписания наказывать батогами и штрафом матерщинников, а также высылать на Верхотурье тех, кто «пьет шар», но и завершение описания одного из видений — по-видимому, видения из Камышловской слободы, поскольку сохранившийся фрагмент отсутствует в отписках с Тагила и Ирбита. В мае 1688 г., когда запрет, по-видимому, уже действовал, пришло сообщение о видении в Белослудской слободе (№ 5).

Влияние этих событий на практическое поведение жителей уезда было, по-видимому, скромным. 18 сентября 1688 г. белослудский приказчик отослал воеводе два рубля денег, собранных за «заповедную матерную брань»¹⁰. Однако из большинства слобод денег не по-

⁹ Вот как описывал этот способ употребления табака посол в Китай И. Идес (1692): «Для курения табака (к чему все они, как мужчины, так и женщины, очень склонны) пользуются вместо трубок каменным сосудом, куда они втыкают специально сделанный для этого чубук. Набрав немного воды в рот, они могут в два или три вдоха выкурить целую трубку. Дым они вдыхают в себя и потом падают на землю и лежат по полчаса без сознания, как мертвые, с закатившимися глазами и дрожью в руках и ногах» (цит. по: Шаповалов А. В. Табак в Западной Сибири в XVII–XVIII вв. // Чуждое — чужое — наше. Наблюдения к проблеме взаимодействия культур. Новосибирск, 2000. С. 107–121).

¹⁰ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 358. Л. 96.

ступало. Поэтому в феврале 1689 г. воевода отправил в слободы подъячего Тимофея Сергеева сына Пушкарева, предписывая забрать «пенные деньги», которые приказчики собирали «в прошлом во 196-м году и в нынешнем во 197-м годах». «А буде они, приказщики, тех денег ему, Тимофею, в которой слободе давать не учнут, и в зборе у себя сказывать не будут, и ему, Тимофею, тех слобод у приказщиков и старост и у целовалников взять скаски»¹¹. В большинстве слобод, «сказки» из которых нам известны (Ницынской, Пышминской, Красноярской, Камышловской, Новопышминской), и руководившие слободой дети боярские, и представители крестьянской выборной администрации единодушно заявляли, что в отношении матерной брани «в приводе» никого не было¹². Только действующий (Федор Лиханов) и прошлогодний (Федор Власов) старосты Ирбитской слободы видели людей, привлеченных приказчиком к ответственности за матерную брань, но затруднились сказать, был ли взят штраф с провинившихся¹³. Вопрос о том, до какой степени ответы крестьян на расспросы ревизора с Верхотурья были вызваны давлением со стороны управителей, по-видимому, следует оставить открытым. С одной стороны, в эти годы жители слобод часто жаловались на своих приказчиков и, стало быть, не были настолько забытыми, чтобы их можно было так просто заставить молчать. С другой стороны, как показывают документы, смена приказчиков в слободах началась уже в марте¹⁴. В этой ситуации в феврале, возможно, было проще дожидаться «плановой» отставки управителя, нежели втягиваться в розыскные мероприятия. Так или иначе, источники позволяют поверить показания крестьян Новопышминской слободы.

¹¹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 366. Л. 20.

¹² Там же. Л. 20–21; 24–27; 28; 29–31; 32–35.

¹³ Там же. Л. 22–23.

¹⁴ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 366. Л. 57–64, 71. В марте же происходили «перемены» приказчиков и в 1694 г. (Там же. Оп. 1. Д. 59. Ч. 3. Л. 104, 120, 124, 129, 132).

Несколько ранее отправки Тимофея Пушкарева в слободы, в октябре–декабре 1688 г., крестьяне той же слободы жаловались на приказчика Алексея Тыркова (он же руководил слободой в ходе объезда слобод в феврале 1689 г.). Упоминания о присвоении «пенных денег» отсутствовали и в этом случае¹⁵.

Любопытно, что инициатива Г.Ф. Нарышкина не упоминалась в тех случаях, когда матерная брань становилась одним из поводов для судебных разбирательств. В частности, 12 октября 1688 г. крестьяне Невьянской слободы жаловались на разнообразные злоупотребления приказчика Ильи Будакова¹⁶. При этом упоминание о том, что слободской управитель ругал старосту и десятников «великою неподобною бранью» шло в общем ряду, без отсылки к специальному запрету со стороны воеводы¹⁷. В челобитной Ивана Иванова сына Ентальцева на подгородного крестьянина Савву Прохорова сына Чебыкина (3 июня 1689 г.) указывалось, что последний бранил челобитчика «матерною скверною бранью». Однако тот факт, что она не только «скверная», но и «заповедная» (предполагающая наказание сама по себе, а не только как разновидность «бесчестья»), ни в жалобе, ни в дальнейшем разбирательстве никак не акцентировался¹⁸.

Убедившись, что его указания не выполняются, Г.Ф. Нарышкин инициировал известную исследователям память от 19 июня 1689 г. об отмене наказаний за матерную брань в связи с тем, что штрафы не доходят до Верхотурья, а оседают в карманах приказчиков¹⁹.

Впрочем, впоследствии наказание батогами за нецензурную лексику, по-видимому, вновь было введено.

¹⁵ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 164. Л. 221–230.

¹⁶ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 98. Л. 61–65.

¹⁷ Там же. Л. 63.

¹⁸ Там же. Л. 157–160.

¹⁹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 61. Ч. 2. Л. 125–125об. (память в Аятскую слободу); Там же. Оп. 2. Д. 366. Л. 73 (отпуск памяти в Тагильскую слободу). Пространную выдержку из документа см. в начале статьи.

Возможно, какую-то роль в этом могли сыграть новые видения: 23 мая 1691 г. икона Богородицы явилась 12-летней Марфе Галактионовой из Краснопольской слободы (№ 6). 28 мая 1695 г. видения были у крестьянок из Новопышминской слободы Пелегеи и Арины²⁰. Во всяком случае, в ходе разбирательства по жалобе ирбитского крестьянина Михаила Коновалова на приказчика Илью Будакова тот обосновывал свои действия в отношении другого фигуранта дела следующим образом: «А Игнашку Бабкина батоги бил для того, что на него бил челом ирбитцкой оброчной крестьянин Федка Гаев в матерной брани, и тому де есть дело и то де дело ныне в Ырбитцкой слободе в судной избе [курсив мой. — В.Б.]»²¹.

Не вызывает сомнений, что оригинальная попытка Г.Ф. Нарышкина «учинить государеву прибыль» была использована приказчиками как дополнительный повод для злоупотреблений. Мнение воеводы о присвоении себе «пенных денег» подтверждается, например, сыском о злоупотреблениях приказчика Невьянской слободы Ильи Будакова (октябрь–ноябрь 1689 г.). В числе прочего крестьяне обвиняли его в присвоении штрафов за матерную брань «с Стенки Костина, с Ывашки Черемного, с Кирилка Данилова з детми»²².

Однако версия, что местные дети боярские специально создавали сложный заговор с вовлечением крестьянских детей, их родителей, приходских священников, представляется по крайней мере не самой вероятной. Во-первых, приказчикам хватало поводов для «нападок», о чем говорят многочисленные сыски по крестьянским челобитным того времени. Помимо уже проанализированного мною в этой связи сыска об «изгонях»

²⁰ Сохранилась отписка приказчика по этому поводу (РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 80. Л. 147), но описания самих видений, к сожалению, не дошли.

²¹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 26. Л. 160.

²² РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 98. Л. 116. Сам приказчик, впрочем, свою вину отрицал (Там же. Л. 117–118).

ирбитских приказчиков в 1680–1698 гг.²³, можно указать, например, на упомянутое выше разбирательство по челобитной новопышминских крестьян на Алексея Тыркова (октябрь–декабрь 1688 г.)²⁴ или сыск по жалобе крестьян Ницынской слободы, на того же Алексея Тыркова в мае 1689 г.²⁵ В обоих случаях среди многочисленных злоупотреблений приказчика не упоминали ни о том, чтобы поводом для «нападок» становилась матерная брань, ни об утаивании штрафов. Что касается Ильи Будакова, которого все-таки обвиняли в присвоении «пенных денег» (см. выше), то это преступление занимает среди претензий, выдвинутых крестьянами, далеко не первое место и, в частности, не упоминается в коллективной челобитной, открывающей дело²⁶. Во-вторых, и первоначальная норма о битье матерщинников батогами была, по-видимому, довольно «взяточемкой». В-третьих, организация систематических инсценировок с привлечением многих лиц, часть которых (крестьяне) была не заинтересована в сотрудничестве, представляется слишком сложной технически. К тому же с расширением круга доступных документов остается все меньше оснований сомневаться в аутентичности рассказов визионеров. До сих пор могло создаться впечатление, что видения имели место почти одновременно во всех четырех слободах и были очень друг на друга похожи (на последнюю мысль, в частности, наводила близость ряда деталей видения в Краснопольской слободе 1691 г. и видения в Белослудской слободе в 1688 г.). Однако теперь становится ясно, что белослудское видение отстояло от трех остальных почти на год. Визионерские тексты органически вписываются в традицию, содержат те или иные характерные для других видений элементы, но в то же время каждый из них вполне оригинален.

²³ Борисов В.Е. «Чтобы перестали матерною бранью бранитца»... С. 68–69.

²⁴ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 164. Л. 221–230.

²⁵ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 98. Л. 36–60.

²⁶ Там же. Л. 61–65.

Четыре богородичных видения 1687–1691 гг. объединяет фигура ясновидца (все — подростки). В 1687–1688 гг. сакральный персонаж — это девица (тогда как в 1691 г. — икона), хотя описание ее облика в видении тагильской девочки несколько иное, чем в видениях из Белослудской и Ирбитской слобод²⁷. Наконец, общим является требование прекратить матерную брань. Ситуация видения (полночный сон, предвечерняя молитва, сон на пашне), сопроводительные требования (не пить табак, принимать просвиры, плести выкосы) различны, причем ирбитскую девочку Дарью девица, «сияючи светлыми лучами», поучала, схватив за косу²⁸. Различаются и кары, которыми угрожает сакральный персонаж: засуха и неурожай, «огненное опаление». Видение тагильского юноши Самсона обладает более значительной спецификой. Во-первых, он, по-видимому, несколько старше остальных тайновидцев (ему «семнадцатый год в доходе»). Во-вторых, указано, что явление происходит во время припадка, случившегося с Самсоном на дороге. Поучение прекратить матерно браниться исходит не от сакрального персонажа, а от умершего отца Самсона, одетого в серую одежду. Икона Климента Папы римского (видимо, небесного покровителя отца) появляется лишь после произнесения поучения и никаких действий не осуществляет. Представляется, что такая вариативность, наряду с тем фактом, что верхотурские жители и раньше выступали против «всякой

²⁷ Кроме того, светлообразная девица говорит, «что де пришла к ней Маринице из деревни из Горскины из часовни». Такого рода указания «прописки» характерны для икон, являющихся в видениях (ср.: № 6 настоящей публикации, *Щанов А.П.* Сочинения: В 3 тт. Т. 1. СПб., 1906. С. 76–77; *Лавров А.С.* Указ. соч. С. 199).

²⁸ Ср. с «агрессивным» поведением отождествленной с Богородицей старухи из видения Елизавете Козьминой (Оецкая слобода, 1742 г.): «стала ее, Елисавет, давить за ворот, и голову заворотила назад». Любопытно, что перед тем, как старуха появилась перед Елизаветой (*Ромодановская Е.К.* Рассказы сибирских крестьян о видениях... С. 293), тоже был раскат грома.

неподобной матерной брани»²⁹, а «явления» в Верхотурском уезде продолжали случаться и в последующие годы, свидетельствуют в пользу того, что видения не были инсценированы.

Субъективная искренность мистического опыта, впрочем, не отменяет вопроса о сформировавших его факторах. Мною ранее высказывалось предположение, что существенную роль могли сыграть проповеди митрополита Павла³⁰. Не отказываясь полностью от этой идеи, следует признать, что приведенные тогда аргументы в ее пользу оказались несостоятельными. Нет необходимости объяснять использование в видениях формул вроде «огненная туча, и камение, и град с небес» распространением митрополичьего послания. Такие кары, как туча, камение с неба, град, вполне характерны для народной визионерской традиции, примеры чему будут приведены ниже. Существование текстов тобольского владыки, посвященных матерной брани, вполне возможно, но они остаются не найденными. Единственным известным на сегодняшний день распространявшимся по слободам документом о матерной брани является упоминавшаяся выше память воеводы Г.Ф. Нарышкина 1687 г., предписывавшая присылать на Верхотурье тех, кто нарушает запрет на продажу и курение табака, и наказывать батогами (но не штрафом) тех, кто использует матерную брань³¹. Интерес главы уезда к поддержанию его дисциплинарных, а затем и фискальных шагов высшими силами более чем вероятен. Он с не меньшим основанием, чем приказчики, мог бы быть рассмотрен как «организатор» видений. Однако очевидно, что грубая фальсификация лишила бы видения искомого мораль-

²⁹ В 1664 г. была подана коллективная челобитная стрельцов, посадских людей, подгородных и невьянских крестьян о запрете матерщины и работы в воскресные дни (Манькова И.Л. Формирование православного ландшафта Зауралья // Уральский исторический вестник. 2008. № 4. С. 84).

³⁰ Борисов В.Е. «Чтобы перестали матерною бранью бранитца»... С. 69–70.

³¹ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 87. Л. 45.

ного эффекта, к тому же в этом случае «лишними» оказываются видения 1691 и 1695 гг.

Для того чтобы лучше понять контекст появления публикуемых рассказов, представляется целесообразным обозначить еще одно обстоятельство, хорошо известное, но не упоминавшееся в связи с верхотурскими видениями. В течение всей последней четверти XVII в. в Зауралье шла ожесточенная борьба между представителями официальной церкви и старообрядческими проповедниками. А за 1687–1689 гг., по подсчетам А.Т. Шашкова, в регионе произошло рекордное количество (семь!) коллективных самосожжений, четыре из которых с большими или меньшими основаниями можно связать с деятельностью известного «расколоучителя» Якова Борисовича Лепихина³². Несомненно, крестьяне были осведомлены о ведущейся борьбе. В частности, 14 июня 1687 г. (т. е. позже первого Тагильского видения, но раньше всех остальных) в слободы была отправлена «память», посвященная поимке «прелестника и прежнего вора и еретика» Я.Б. Лепихина³³. В ее преамбуле указывалось: «По ево злому умыслу многие Тоболского уезду Киргинской слободы крестьяне хотят жетца и на церковь Божию многие хулы возлагают...» Из другого документа известно, что описанная ситуация является пересказом отписки Киргинского приказчика Федора Фефилова тобольскому воеводе А.П. Головину от 17 мая 1687 г.³⁴, т. е. пред-

³² Шашков А.Т. Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири в XVII — начале XVIII века // *Он же*. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 90–96 (первая публикация в 1995 г.). О Я.Б. Лепихине см.: Шашков А.Т. Воеводское управление на Урале в XVII веке (Верхотурский «розыск» о служилых людях 1678–1679 годов и судьба Я.Б. Лепихина) // Там же. С. 536–544 (первая публикация в 1997 г.).

³³ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 366. Л. 56–58. Этот документ в архивном деле следует непосредственно после отписки тагильского приказчика о видении Марине Васильевне (Там же. Л. 54–55).

³⁴ Шашков А.Т. Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири... С. 90; РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 366. Л. 57. (Там же. Л. 92–93.)

шествовала каждому из видений. Согласно не вполне согласующимся показаниям летописных источников, проповеди Лепихина увенчались успехом, и в том же и/или в следующем году в пределах той же слободы (на реке Юрмыче) состоялась «гарь» или даже две³⁵. Киргинская слобода находится в непосредственной близости от Ирбитской и Белослудской, таким образом, в злободневности споров о вере, по крайней мере для этих двух «визионерских» слобод, сомневаться не приходится. Более того, соблазнительно связать деятельность Я.Б. Лепихина и пожар в белослудской церкви 20 мая 1687 г., тем более что среди людей, которых требовал к себе в сентябре 1687 г. «для исправления церковных дохматов и для духовных дел» тобольский митрополит Павел, был и белослудский крестьянин Алексей Бояркин, брат Абрама Бояркина, на пашне у которого случилось видение у Пашки Порадеева³⁶. Впрочем, показания крестьян о том, как сгорела церковь, не дают оснований считать это событие попыткой устроить «гарь», тем более что последующая посылка «миром» к митрополиту просьбы об антиминоске явно говорит о лояльности к официальной церковной иерархии³⁷. Интерес же к Алексею Бояркину со стороны власти мог быть связан с каким-то «духовным делом», не имеющим отношения к старообрядчеству. Так или иначе, более чем вероятной кажется общеизвестность в регионе и самого факта старообрядческой проповеди о неприятии церковных новшеств, и тех форм протеста, в которые это неприятие выливалось.

В этом контексте антиматерные видения можно рассматривать как способ направить религиозный порыв в социально приемлемое русло. Порицание официально осуждаемых пороков (а не троеперстия), запись приходским священником, распространение через офици-

³⁵ Шашков А.Т. Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири... С. 90.

³⁶ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 266. Ч. II. Л. 248–249.

³⁷ РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 351. Л. 82.

альные каналы — все это вписывало рассмотренные видения в существующий порядок, и при этом, вполне возможно, не мешало визионерам и их окружению придерживаться двуперстия и (или) с настороженностью относиться к переменам в богослужении³⁸. Представляется, что этот тип религиозности (уклонение от открытого разрыва с церковью, концентрация на традиционных проявлениях благочестия) был привлекателен не только для сибирских иерархов и воевод³⁹, но и (неосознанно) для значительной части приходских священников и мирян.

Если принять высказанные выше аргументы в пользу того, что публикуемые тексты не являются плодом целенаправленной фальсификации, то каждый из упомянутых выше контекстов (административно-фискальный, связанный со взаимодействием народной религиозности и «социальным дисциплинированием», народной религиозности и ситуации церковного раскола) оказывается в той или иной степени важен для понимания верхотурских видений. Скорее всего, этот перечень не является исчерпывающим. Например, осталось совершенно вне рассмотрения влияние мистического опыта визионеров на их положение в местных общинах⁴⁰. Так

³⁸ Так, в более позднее время (1748 г.) крестьянин из Абацкой слободы Ишимского дистрикта, видевший неведомого человека на коне, велевшего распространить в народе ряд требований, близких к тем, о которых идет речь в публикуемых «явлениях» (матерно не ругаться, в любви пребывать, скота не проклинать), утверждал в консистории, что к расколу никакого отношения не имеет, но «крестное знамение на себя изображает двоеперстно», делая это «спроста», «смотря на других» (*Шашков А.Т.* Тайнозритель... С. 102.)

³⁹ В частности, вероятно, не случайно, что при Игнатии, преемнике Павла на тобольской кафедре, мощную поддержку получит складывавшийся «снизу» культ Симеона Верхотурского, пожалуй, самого известного «святого из гробницы».

⁴⁰ Трудно сказать, могут ли дать архивы ответ на этот вопрос. В настоящей публикации сделан лишь первый шаг в данном направлении: в комментариях на основании переписных книг приведена информация о ясновидцах и их семьях.

или иначе, разнообразные мотивации действующих лиц не влияли прямо на жанровые особенности текстов, и их основные, устойчивые элементы четко вписывают их в общую визионерскую традицию эпохи.

* * *

Описания крестьянами своего мистического опыта имеют массу топосов⁴¹, каждый из которых связан с определенными религиозными представлениями. Такие черты, как юный возраст визионера, явление Богородицы в том или ином виде, некоторые черты ее образа (соответствие иконе, «светлообразность»), требование прекратить матерную брань (как, впрочем, и другие — «табака не пить», «в любви пребывать», молиться) характерны и для других видений, особенно поморских и сибирских. Выявление повторяющихся в разных рассказах элементов с учетом времени появления текстов, в которых встречается тот или иной элемент, представляет безусловный интерес для изучения народной культуры, однако его еще нельзя считать завершенным. Одна из причин этого — сравнительно скромный объем известных фиксаций визионерских текстов в делопроизводстве. По мере их накопления становится все более очевидным (в принципе и ранее мало подвергавшееся сомнению) соответствие между топосами визионерских рассказов, зафиксированных в делопроизводстве, и дошедших в составе книжных памятников Русского Севера и Сибири. Это дает основание утверждать, что в обоих случаях обработка устного текста носила ограниченный характер (и осуществлялась в основном одними и теми же людьми — приходскими священниками). Так, формула из видения, бывшего в Белослудской слободе («огненная туча, и камение, и град с небес»), находит себе аналоги не только в «Видении Евфимия

⁴¹ Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях...; Рыжова Е.А. Указ. соч.; Борисов В.Е. Народные видения в делопроизводственных источниках XVII–XVIII вв.: между фольклором и книжностью...

Чакольского» («туча... с камением горящим»)⁴², но и в 19-м чуде в жития Сергия Малописинского («туча каменная»)⁴³, а также более поздних записях сновидений⁴⁴. Светлообразная девица, явившаяся девочке Марине в Тагильской слободе, упомянула, «что де пришла к ней Маринице из деревни из Горскины из часовни». Такое указание на место «прописки» икон находит соответствие в других сибирских видениях, зафиксированных в делопроизводстве, в позднейшей фольклорной традиции⁴⁵ и в агиографической традиции⁴⁶.

Публикуемые тексты, возможно, помогут выявить новые повторяющиеся элементы рассказов. Например, видение Дарьи Затыкиной из Ирбитской слободы демонстрирует новое свойство иконы: действовать в облике человека. Явившаяся девочке сияющая светом девица в белой одежде «представилась» следующим образом: «Явление мое — Одегитрие Пресвятая Богородица, что в Ырбитцкой слободе в церкви над престолом». Дальнейшее изучение описаний визионерского опыта должно показать, является ли появление персонажа не в качестве сакрального лица как такового, а в качестве воплощения иконы случайным казусом или действительно характерно для народной культуры. На

⁴² Савельева Н.В. Сказания XVII века о святых, святынях и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб., 2010. С. 377–404 (данный текст известен также как Двинское видение).

⁴³ Там же. С. 358.

⁴⁴ Пугин А.В. Слепые птицы, каменная туча и беспокойная совесть (исповедь вологодского визионера XIX века) // Живая старина. 2012. № 1. С. 40–42.

⁴⁵ Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях... С. 292–293; Лавров А.С. Колдовство и народная религиозность в России... С. 199.

⁴⁶ Ромодановская Е.К. Рассказы сибирских крестьян о видениях... С. 292–293; Лавров А.С. Колдовство и народная религиозность в России... С. 199; Панченко А.А. Иван и Яков — необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики России Нового времени. М., 2012. С. 169–176.

данный момент можно привести по крайней мере одну аналогию. В «Сказании о явлении Успения пресвятыя Богородицы» из сборника начала XVIII в. крестьянин по имени Родион видит трех страшных людей «зраком страшным, ростом велики, долговолосы два человека, один черн, а другой чермен, а между ними идет видом страшен ни вестъ зверь или бы з бура черн...». Спустя некоторое время Родион встречает еще одного человека «образом светла, а платье на нем бело и длинно, а ноги его малая ча(с)ть видети», который растолковывает ему, кого олицетворяли первые трое встречаемых, а на вопрос о том, кто он сам, ответил: «Я де Успение Пресвятыя Богородицы, что де образ мой стоит в церкви у Рожества Богородицы межу врат...»⁴⁷

Тексты публикуются согласно «Правилам издания исторических документов СССР» (М., 1990) с учетом рекомендаций, данных в «Методическом пособии по археографии» (М., 1991. Ч. 1). Утраченные части текста воспроизведены в квадратных скобках, а фрагменты текста, восстановленные по смыслу, приведены в круглых скобках. Из упоминаемых в документах лиц в комментариях приводятся сведения только о визионерах и их родителях. Выражаю признательность Ю.В. Коновалову за возможность использовать для этой цели копии переписных книг Верхотурского уезда 1666, 1680, 1709 и 1710 гг., принадлежащие Уральскому историко-родословному обществу.

⁴⁷ Уо Д.К. История одой книги: Вятка и не-современность в русской культуре петровского времени. СПб., 2003. С. 296.

№ 1.

1687 г., июня 8. — Отписка приказчика Тагильской слободы П.[С.] Пелымского Верхотурскому воеводе Г.Ф. Нарышкину о явлении Богородицы крестьянской дочери Марине Васильевой дочери [Пироговой]⁴⁸ с приложением ее «сказки»

(Л. 54) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и великие государыни благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцев столнику и воеводе Григорью Филимоновичу Петр Пелымской челом бьет.

В нынешнем во 195-м году мая против 20-го числа было явление в Тагильско(й) слободе в Полкове деревне крестьянской дочери Маринице Васильеве. А как было ей явление, и тому под сею отпискою ее, Мариницына, скаска.

(Л. 54об.) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и великие государыни благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцев столнику и воеводе Григорью Филимоновичу

(Л. 55) 195-го году июня в 8 де(нь) на Тагиле в судной избе приказному князь Петру княж Семенову сыну Пелымскому крестьянская дочь Мариница сказала пред образом Всемилоствигаго Спаса и пречистые его Богоматере пред Знамением: В деревне Горскине в часовню

⁴⁸ Согласно переписи Льва Поскочина (1680), единственным Василием, жившим в Полковой деревне, был родившийся в ней же Василий Яковлев сын Пирогов. Он пахал 2 десятины в поле. Возраст его старших сыновей Абрама и Осипа — 15 и 13 лет соответственно (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 697. Л. 197об.).

мая против 20⁴⁹ числа в полунощи прииде к ней, Маринице, как она спала, в девиче образе — лице ее светло, а одежда на ней шелку вишневого да зеленого и венец на главе ее злат, покров на ней злат и сребрян и всякими цветы розцветены. А в сновидение де шла в дом, где та Мариница из Горскины деревны черес поле озимь. А как пришед в ызбу и учинися свет, аки от солнца. И пришед к постели, где она, Мариница, спала, и рекла ей: «Став де ты утре и повеждь всему миру во всех градах и селех, чтоб матерною бранью не бранились и табаку не пили и молилися бы ей по три дни с постом на всяк день и пели б по однежды. И буде матерною бранью и табаку пить престанут⁵⁰ и молитца и поститца по три дни учнут, и за то Всемиловитый Спас и Пречистая его Богомати даст на землю дождя на неделю и вёдра, и рождение хлеба премножество будет⁵¹. А буде матерные брани бранитца и табаку пить не престанут, и за то их прегрешение будут мрази великия и сушь и ветры. И что посеяной хлеб из земли ветрами весь будет выдут и рождение хлебу ничего не будет». И сказала, что де пришла к ней Маринице из деревни из Горскины из часовни. ложил⁵²

(Л. 55об.) К сей скаске Спаской поп Давыд вместо Мариницы по ее велению руку прил

На склейках Л. 54об.–55об. и 55об.–56об. скрепа: [стол-ни]-к-и во-[ево-да-Гав-ри-ло-Коз-лов]

РГАДА. Ф. 1111. Верхотурская приказная изба.
Оп. 2. Д. 351. Л. 54–55. Подлинник

⁴⁹ В рукописи дата исправлена. Первоначально, насколько можно судить, было указано 5-е число.

⁵⁰ Исправлено писцом. Исходно: не престанут.

⁵¹ Будет вписано над строкой.

⁵² Часть рукоприложения.

№2.

1687 г., не ранее июня 27. — Отписка приказчика Ирбитской слободы М.[А.] Бибикова Верхотурскому воеводе Г.Ф. Нарышкину о явлении Богородицы, бывшем крестьянской дочери Дарье Ивановой дочери Затыкиной, с приложением ее «сказки»

(Л. 84) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алеексеевича, Петра Алексеевича и великие государыни благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцев столнику и воеводе Григорью Филимоновичу Михайло Бибиков челом бьет.

В нынешнем во 195-м году июня в 26 де(нь) на Ирбите в судной избе сказала мне Ирбитцкие слободы бывшего кузнеца Ивашка Затыкина⁵³ дочь ево девка Дарьица, что было ей явление от образа Пресвятыя Богородицы Одегитрие и я тое ее скаску подклея под сею отпискою послал к вам на Верхотурье с Ырбитцким беломестным казаком с Ывашком Юлановым и велел ему отписку и скаску подати. И ему явитца (Л. 84а) вам в приказной избе.

(Л. 84об.) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и великие государыни благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всеа Великия и Малыя и Белья Росии самодержцев столнику и воеводе Григорью Филимоновичу.

⁵³ Пришел в Сибирь из Великого Устюга в 1666/67 г. В 1671 г. бил челом о поверстании в мельничные кузнецы Ирбитской слободы, но из-за высылки в результате сыска 1672 г. смог сделать это лишь в 1680 г. (Курлаев Е.В., Манькова И.Л. Освоение рудных месторождений Урала и Сибири в XVII веке: у истоков российской промышленной политики. М., 2005. С. 39; РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 793. Л. 94).

(Л. 85) 195-го июня в 27-й день на Ирбите в судной избе приказному Михайлу Бибикову сказала Ирбитские слободы бывшего кузнеца Ивашка Затыкина дочь ево девка Дарьица Иванова: В нынешнем де во 195-м году июня в 26 де(нь) было де ей явление часа за четыре до вечера. Была туча дождевая и с той тучи молния великая. И тою молни(е)ю двор их обняло и она, Дарьица, стала Богу молитца. И в то время у избы двери отворились и в ызбу пришла к ним девица, сияющи светлыми лучами в белой одежде, и она, Дарьица, убоясь ее пришествия, побежала было в голбец⁵⁴, и та девица взяла ее, Дарьицу, за косу и говорила: «Явление мое — Одегитрие Пресвятая Богородица, что в Ирбитцкой слободе в церкви над престолом». И говорила ей, Дарьице: «Полно вам матерною бранью бранитца. И скажи де всем ирбитцким жителем, чтоб де матерною бранью никто не бранились и чтоб де отцы и матери детей своих от матерной брани унимали. А буде не престанут от матерной брани, и на тех де (Л. 86) людей будет с небеси туча огненная. И те де люди, которые не престанут от матерной брани, опалены будут огнем, а которые де люди от матерной брани престанут, и те де люди от того пламени огненного избавлены будут. И за матерную брань три града огнем попалила⁵⁵. Да чтоб де крестьяне просвиры принимали и приняв трижды Богу поклонились в землю и ели, а съев також де трижды поклонились Богу в землю. И чтоб де православные

⁵⁴ «Сиб. род примоста, загородки, чулана или казенки в крестьянской избе, между печью и полатями» (*Даль В.И. Словарь живого великарусского языка* в 4 т. Т. 1. СПб., 1903. Стб. 903).

⁵⁵ По-видимому, имеются ввиду следующие пожары: Тобольск, 1680 г. (Города России. Энциклопедия. М., 1994.), Верхотурье, 1683 г. (ДАИ. Т. X. № 75. С. 317–318), Тюмень, 1687 г. (Шашков А.Т. Старообрядческие самосожжения на Урале и в Сибири... С. 87). Кроме того, данная фраза могла ассоциироваться с произошедшим накануне пожаром, уничтожившим церковь в находящейся рядом Белослудской слободе. Документы о нем находятся на двух предыдущих листах того же дела (РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 351. Л. 82–83).

крестьяне всемилостивому Господу Богу и Пресвятей Богородице молились и друг друга любили. И для чего де выкосы плетите⁵⁶. жил⁵⁷

На склейке л. 85об.–86об.: По сей скаске поп Григорей Захаров вместо Дарьицы Ивановы дочери по ее велению руку прило

На Л. 84об. помета: 195-го июля в 3 де(нь) подал отписку Ирбитской беломестной казак Ивашко Юланов

На склейках Л. 83об.–84об., 84об.–85об., 85об.–86об. скрепа: [стол-ни-к-и во-ево-да-Гав-ри]-ло-Коз-лов

РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 351. Л. 84–86.
Подлинник.

⁵⁶ Возможно, имеется в виду, что огораживание выкосов (покосов) позволит серьезно уменьшить число конфликтов, нередко происходивших из-за потрав. Однако и слово «выкос» в значении ‘луг’ малоупотребимо: по сведениям публикатора, такое значение есть только в словаре: Тришин В.Н. Большой словарь-справочник синонимов русского языка системы ASIS. 2013. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_synonims/24627/%D0%B2%D1%8B%D0%BA%D0%BE%D1%81/

В Словаре русских народных говоров (Вып. 5. Л., 1970. С. 296) есть только слово «выкоска» в значении ‘конец сенокоса’ с пометой Онеж., Арх., 1896. В Словаре русского языка XI–XVII вв. (Вып. 3. М., 1976. С. 213) есть только глагол «выкосить»

⁵⁷ Часть рукоприложения.

№ 3.

1687 г., не ранее июня 27. — Отписка приказчика
Тагильской слободы П.С. Пелымского
Верхотурскому воеводе Г.Ф. Нарышкину
о явлении образа Климента папы Римского,
бывшем крестьянскому сыну Самсону
[Климентьеву сыну Шерстобитову]⁵⁸
с приложением «допросных речей» и Самсона,
и крестьян Боровской деревни

(Л. 87) Великих государей царей и великих князей
Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и великие го-
сударыни благоверные царевны и великие княжны Со-
фии Алексеевны всеа великия и Малыя и Белья Росии
самодержцев, столнику и воеводе Григорью Филимо-
новичю Петр Пелымской челом бьет. В нынешнем во
195-м году по указу великих государей и по вашей па-
мяти розыскивал я на Тагиле про явление образа Кли-
мента Папы Римскаго⁵⁹ и допрашивал про тагилского
крестьянского сына про Самка Клементьева туточными
околными соседми и его, Самка, допросил и те допро-
сные речи пот сею отпискою послал к вам на Верхоту-

⁵⁸ По переписи Льва Поскочина (1680), в Боровской деревне
единственный житель деревни, у которого был сын с подходя-
щим именем (Самсонко), — Климентий (Климка), сын уроженца
той же деревни Софония (Сафонки) Семенова сына Шерстоби-
това, пахавшего 3 десятины в одном поле (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1.
Кн. 697. Л. 204об.–205). Возраст Самсона, указанный в переписи
(8 лет), близок к тому, который можно было бы ожидать исходя
из сведений о том, что в 1687 г. ему был «семнадцатый год в до-
ходе», соответственно, верность такого отождествления практи-
чески не вызывает сомнений. В 1709 г. Самсон (Самыл) Климов
сын Шерстобитов еще упоминается среди тагильских крестьян с
женой Федорой (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 1501. Л. 164об.), а уже
в переписи Верхотурского уезда 1710 г. он не значится (РГАДА.
Ф. 214. Оп. 1. Д. 1539. Л. 226об.–227).

⁵⁹ По всей видимости, явление именно этого святого связано
с тем, что именно он был небесным покровителем отца визионе-
ра — Климентия, явившегося ему перед этим.

рье. Тот Самко ныне на Тагиле лежит болен, а с сею отпискою послан тагилской крестьянин Филка Тычкин. А приехав на Верхотурье велел ему отписку подать и ему явитца в приказной избе.

(Л. 88) 195-го июня в 27 де(нь) на Тагиле в судной избе перед приказным перед князь Петром Пелымским тагилской крестьянской сын Самко Клементьев допрашиван про явление образа Климанта Папы Римского, а в допросе сказал: шел де я из двора промеж поля. В улице зднуло де меня вверх и ударило о землю, и лежал де на земли без ума и бес памяти многое время. И в то де время пришел ко мне отец мой в серой одежде и говорил де мне: «Стань де ты обумися и матерно не бранись и шару де не пей и скажи де в мир, чтоб матерно не бранились, и после де того пошел от меня. Показался мне Климант папы Римского, образ его, и пошел де на погост к В(в)едению Пресвятыя Богородицы. А отец де мой преставися во 190-м году. л [часть рукоприложения]

(Л. 88об.) К сим допросным речам дьякон Павел вместо Самка Клементьева по его велению руку приложи

Боровская деревня околные его соседи тагилские пашенные крестьяне Осташка да Климка Нехорошковы, Елеска Косого, Ивашко Мякишев, Ивашко Нехорошков допрашиваны по святей гевангелской непорочной заповеди господни вправду, а в допросе сказали про тагилского крестьянского сына про Самка Клементьева: как ему явился образ Климанта Папы Римского, того де мы не видали, а от него де мы слышали про тот образ Климанта Папы (Ри)мского и про матерную брань, чтоб не бранились. А за ним де, Самком, никакой порухи и болезни не видали, а отроду ему, Самку, семнатцатой год в доходе. л⁶⁰

⁶⁰ Часть рукоприложения.

(Л. 89об.) К сим допросным речам тагилской Преображенской дьякон Павел вместо Осташки да Климки Нехорошковых, Елески Косова, Ивашка Мякишева, Ивашка Нехорошкова по их велению руку приложи

*РГАДА. Ф. 1111. Оп. 2. Д. 351. Л. 87–89.
Подлинник.*

№ 4.

1687 — не позднее лета 1688 г. —
Окончание памяти верхотурского воеводы
Г.Ф. Нарышкина в Аятскую слободу
о запрещении употребления табака
и матерной брани

(Л. 135) ... [чтобы] он сказал православным христи-
яном и молились бы де они Богу и перестали матерною
бранию бранитца и шару пить и будет де хлеб родитца
против прошлых лет. А будет матерною бранью бранит-
ца и шару пить не престанут, и будет де с небеси гнев
Божий: огненная туча и каменение горячее, и от того он,
Ивашко, был нем три дни и три ночи. И как к тебе ся
память придет, и ты б в Аятцкой слобод[е] и в деревнях
всяких чинов людям заказ учинил крепкой, чтоб они
отнюдь ме[ж] собою матерною бранью не бранились и
шару бы пить перестали. А буде которые люди учнут
матерною бранью бранитца, и ты б тех людей бил бато-
ги нещадно, да на них же имал пени по рублю с челове-
ка, и писал в книги имянно. А которые люди учнут шар
пить, и ты б у тех людей шар велел выимать и присылал
тех людей с шаром на Верхотурье з беломесными ка-
заки в крепь и о том писал, а отписку велел подавать,
и тех людей с шаром объявлять в приказной избе стол-
нику и воеводе Григорью Филимоновичу Нарышки[ну]
да с приписью подъячему Осипу Ив[а]нову. Иванов⁶¹.

(Л. 135об.) Приписал Осип⁶²

Справил Ивашко Михайлов

РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 48. Л. 135–135об.
Подлинник.

⁶¹ Часть приписи.

⁶² Прочитано по нижней части приписи на месте склейки с
предшествующим (не сохранившимся) листом.

№ 5.

1688 г., июня 13. — Отписка приказчика
Белослудской слободы В.[И.] Протопопова
Верхотурскому воеводе Г.Ф. Нарышкину
о явлении Богородицы крестьянскому
сыну Павлу Игатьеву сыну Порадееву

(Л. 233) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича, и великие государ[ыни] благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всеа Великия и Малыя и Белые Росии самодержцев столнику и воеводе Григорью Филимоновичю, Осипову Ивановичю Василей Протопопов челом бьет.

В нынешнем де во 196-м году в Белослудцкой слободе в судной избе извещал мне б(е)лослудцкого крестьянина Игнашки Порадеев[а]⁶³ сын ево ростом⁶⁴ Пашко двенатцати лет явление Пр(есвяты)я Богородицы маяя де в 29 де(нь) был де он Паш[ко]⁶⁵ в Скородумской деревни у белослудцкого крестьянина у Обращки Бояркина на пашне и в половина д... он, Пашко, на поле уснул, и пришла де к Пашк[е] [де]вица во светлой белой одежде и го[во]рила е[му], [П]ашку, чтоб он, Пашко, сказал

⁶³ Документ оборван по краям и имеет небольшую лакуну посередине листа. Пропуски восстанавливаются в скобках. В тех случаях, когда публикатор не смог предложить конъектуры, ставятся отточия.

⁶⁴ Слово вписано более мелкими буквами.

⁶⁵ Согласно переписной книге 1666 г., Игнатий Порадеев — «устюжанин» (Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. КП 12692. Л. 250). В переписной книге 1680 г. он утверждал, что родился в Ирбитской слободе. Его пашня составляла 2,25 дес. в поле. У Игнатия были дети Гаврила (13 лет), Денис (8), Гаврила (7), Мартемьян (6). Сына с именем Павел не значится. Возможно, он записан там под именем Мартемьяна (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 697. Л. 720 об.–721). Возраст последнего указан 6 лет (а не 4 года), но полтора-два года — вполне допустимая погрешность.

в мир[у], чтобы перестали матерною бранью бранитца. А буде не престанут матерною бранью бранитца, и будет де на весь мир от Господа Бога гнев Божий и огненная туча, и каменение, и град с небес. И как де он, Пашко, от того видения пробудился н[икого] ... в то время не усмотрел. И я против [Па]шковы скаски написал к вам д[ля ведо] ма отписку и тое отписку и скаску⁶⁶ послал к [вам] на Верхотурье з беломесным казаком ... Венедиктовым июня в 13 де(нь) и велел ...кие отписку подать вам на Верх[отурье] в приказной избе

(Л. 233об.) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича и великие государыни благоверные царевны и великие княжны Софии Алексеевны всеа Великия и Малыя и Белья России самодержцев столнику и воеводе Григорью Филимоновичю, Осипу Ивановичю.

На краях Л. 233об. фрагменты скрепы: [Ди-ок]-Осип-[Ива-нов]

РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ.
Оп. 17. Д. 7. Ч. I. Л. 233–233об. Подлинник.

⁶⁶ И скаску вписано более мелкими буквами.

№ 6.

1691 г., мая 23. — Отписка приказчика
Краснопольской слободы И.А. Хмелевского
верхотурскому воеводе Г.Ф. Нарышкину
о видении Богородицы крестьянской дочери
Марфе Галактионовой [дочери Южаковой]⁶⁷.
Отпуск

(Л. 75) Великих государей царей и великих князей Иоанна Алексеевича, Петра Алексеевича всеа Великия⁶⁸ и Малыя и Белья Росии самодержцев околничему⁶⁹ и воеводе⁷⁰ Григорью Филимоновичю, Луке Семёновичю Иван Хмелевской челом бьет. В нынешнем во 199-м году мая в 25⁷¹ де(нь), да в нынешнем же 199-м году мая в 23 де(нь) было явление Пресвятые Владычицы наша Богородицы и Приснодевы Марии в Краснопольской слободе. Деревни Боровской крестьянская дочь Марфица *возраста ея⁷² двенатцети лет⁷³ Галактионова девочка боронила на поле вешнюю яровой сев и было ей видение образа человека, а на главе венец, как де бывает у Пречистые Богородицы, а риза светлавешнева, а правую руку держит на правом раме и меж персты виситца аки плат белый, а на главе де венец бел же под венцом. А в левой руке держит белой березовой⁷⁴ посох. А на обех рамах лазоревое с черна испод

⁶⁷ Вероятным отцом девочки был Галактион Савин сын Южаков. Согласно переписи 1680 г., он родился в Краснопольской слободе, пахал 3 дес. в одном поле. У него было два брата Ивана (20 и 17 лет) и четырехлетний сын Петр (РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Кн. 697. Л. 867об.).

⁶⁸ Три буквы подчищены.

⁶⁹ Далее зачеркнуто: столнику.

⁷⁰ Три буквы между воево и де подчищены, в результате чего между частями слова пропуск.

⁷¹ Исправлено писцом. Первоначально было: 23-го.

⁷² Вписано над строкой.

⁷³ Далее зачеркнуто: девочка.

⁷⁴ Зачеркнуто: батог.

под ризами⁷⁵, что де у священников, как служат. А на правом раме красной крест сим образом. А сказано де ей, Марфице: поди де ты скажи в Краснополской слободе приказному, и отцу своему, и матери, и всем мирским людям тое Краснополской слободы. И в ыные слободы посылали писма, чтобы православные крестьяне в вере Христове все бы матерною лаею не бранились. А иду де я с Абалаку два годы в Подволошную деревню вверх по Нейве реке. А как де с сего числа православные крестьяне (Л. 76) в вере Христове матерною лаею браниться⁷⁶ не уймутца, и будет де на них с небес туча огненная, каменение горяще и лед. И она, Марфица, убоясь того видения, аки на сонце возрети не могла. И вдруг не бысть ея. И те⁷⁷ речи говорила при краснополском церковном старосте при Логине Иванове и при мирском старосте при Якове Афонасее и при многих мирских людех. А писал краснополской поп Дмитрий Федосеев мая 25 де(нь)⁷⁸.

В нынешнем во 199-м году мая в 23 де(нь) было явление Пресвятыя Богородицы и Приснодевы Марии в Краснополской слободе. Деревни Боровые⁷⁹ крестьянская дочь Марфица Галактионова возрастом двенатцати лет боронила де она поле ниву ячмени. И было де ей в видение образа человека, а на главе венец, как де бывает у Пресвятыя Богородицы, а ризы светлавишневые, а правую руку держит на правом раме, а меж персты виситца аки⁸⁰ белый плат, а на главе де венец, аки плат белы ж под венцом. А в левой руке держит белой березовой посох, а на обех де рамах лазоревое с черна испод под ризами, что де у священников, как служат. А на

⁷⁵ Исправлено. В источнике: ризизами.

⁷⁶ Далее зачеркнуто: не учнут.

⁷⁷ Далее зачеркнуто: я.

⁷⁸ Далее другим почерком.

⁷⁹ Исправлено писцом. Первоначально было написано: Боровские.

⁸⁰ Слово вписано над строкой.

правом де раме красной крест сим образом +⁸¹. А сказано де ей, Марфице: пойдѣ де ты в слободу и скажи приказному человеку, и отцу своему, и матери, и всем мирским людем тоя Краснополския слободы и в ыные слободы посылали писма, чтоб православные крестьяне в вере Христове все бы матерною лаею не бранились. А иду де с Абалаку два годы в Подволошную деревню вверх по Нейве реке.

А как де сего числа православные крестьяне в вере Христове матерною лаею бранитися не уймутца, и будет на них с небес туча огненная, и камень горящий, и лед. И она, Марфица, убоясь того видения, аки на солнце возрети не могла. И вдруг не бысть ея. И то ея речи. А речи говорила при краснополском приказном при Иване Хмелевском, и при церковном старосте Логине Иванове, и при мирском старосте Якушке Афонасеве, и мирских людех многих. Писал поп Димитрей Феодосиев мая в 25 де(нь).

РГАДА. Ф. 1111. Оп. 1. Д. 87. Л. 75–76.
Подлинник.

⁸¹ После рисунка в строке оставлено расстояние.

Староверы Верхокамья по архивным документам второй половины XVIII века

В.П. Пушков

Старообрядческое Верхокамье уже более 150 лет привлекает внимание исследователей¹. В настоящее время особенно ощутимый вклад в изучение региона вносят комплексные экспедиции археографов Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова². Однако на фоне большого числа и разнообразия введенных в научный оборот письменных и устных источников XIX в. относительно века XVIII ощущается явный недостаток официальных документов о персональном учете староверов и конкретных местах их проживания, которые позволили бы более целенаправленно вести дальнейший поиск. Просмотр ряда дел действовавшей до 1763 г. Раскольнической канторы³ пока не выявил такого рода источников за первую по-

¹ См., напр.: *Палладий, архимандрит (Пьянков)*. Обзорение Пермского раскола, так называемого старообрядчества. СПб., 1863; *Луканин А.* Беспоповцы поморского толка в Оханском уезде Пермской губернии // *Пермские епархиальные ведомости*. 1868. № 14, 16, 17, 21, 24, 25, 28, 31, 34, 37, 47, 48, 50–52; *Шишонко В.* Пермская летопись. Пятый период. Ч. 2. 1695–1701. Пермь, 1887.

² Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам Археографических экспедиций МГУ. 1966–1980). М., 1982; *Рукописи Верхокамья XV–XX вв.* М., 1994; *Мир старообрядчества*. Вып. 1–8. М., 1992–2011; «Кому повем печаль мою»: Духовные стихи Верхокамья. М., 2007; *Старообрядчество: история и культура. Библиографический указатель*. М., 2011; *Материалы по истории старообрядчества Верхокамья (По итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова)*. М., 2013; *Старообрядчество в условиях модернизации: исследования и материалы*. М., 2013.

³ РГАДА. Ф. 288. Оп. 1.

ловину 1760-х гг., но их удалось обнаружить в бумагах Пермской провинциальной канцелярии в городе Кунгуре. На сегодняшний день это наиболее ранние списки Верхокамских староверов. Их анализ с привлечением известных материалов ревизского учета XVIII в. позволяет существенно углубить историю местного староверия. Факт присутствия в регионе старообрядцев прослеживается и по фискальным документам. Так, по данным «книги приходной взыскиваемым с небывших на исповеди штрафным деньгам Пермской провинциальной канцелярии 1764 году» обнаруживается присутствие старообрядцев в пермских владениях Строгановых на рубеже 1750–1760-х годов. Например, 2 апреля 1764 г. «сборщик» Дм. Пономарев произвел в Пермскую провинциальную канцелярию платеж в размере 48 руб. за крестьян Очерского острожка А.С. Строганова, проигнорировавших таинство исповеди в 1760 и 1761 гг.⁴ В тот же день и за то же самое прегрешение 12 крестьян села Дальнедубровского А.С. Строганова денежный штраф в размере 33,45 руб. внес другой сборщик, Вас. Пономарев⁵. Из этого расклада определяется ежегодный душевой размер штрафа за неявку к исповеди в 1,39375 руб. (33,45:12:2). Здесь же мы впервые встречаемся и со штрафом «за держание беглых», среди которых, естественно, были и старообрядцы. С двух «приписных» крестьян села Рождественского, находившегося в совместной собственности братьев Григория и Сергея Строгановых, не без труда (лишь с помощью специально посланного «сержанта») было взыскано 5,51руб.⁶

Для обеспечения жизнедеятельности нового, открытого в 1762 г., Очерского завода А.С. Строганов выделил из своих владений 100 тысяч десятин земли с населением шести волостей (в этот год вышел и указ Екатерины II о разрешении принимать на уральские

⁴ РГАДА. Ф. 439 (Пермская провинциальная канцелярия в городе Кунгуре). Оп. 1. Д. 170. Л. 1.

⁵ Там же.

⁶ Там же. Л. 2.

казенные и частные заводы людей без отпускных документов). В первые годы его функционирования на самом предприятии трудился 181 человек, а 2107 вотчинных крестьян смежных Соликамского и Кунгурского уездов занимались вспомогательными работами: заготовкой дров, углежжением, транспортировкой руды и готовой продукции и многим другим. Среди пришлых людей из Чусовских городков, Добрянки, Нового Усоля, Билимбая, по мнению местных краеведов, были и «скитники» — потомки непокорившихся московских стрельцов, обитавших, якобы, «на месте нежилого урочища при слиянии четырех малых речек в 5 верстах от деревни Лужковой»⁷.

Императорским манифестом от 3 марта 1764 г. всем «потаенным раскольникам» повелевалось в течение четырехмесячного срока по получении на местах данного царского указа⁸ подать о себе «сказки» с указанием своего сословия, жительства, семейного состава с обозначением возраста всех лиц обоего пола, в результате чего они оформлялись в двойной подушный оклад. Местные же канцелярии, собрав эти бумаги, должны были составить по ним «краткие ведомости», печатная «форма» которых (типографские бланки) также отправлялись на места⁹. Требовалось заполнить графы о количестве людей (по полам) и размере денежных сборов со староверов по последним двум ревизиям, причем особое внимание обращалось на «пятый пункт» (графу) ведомости с названием «от расколу обратилось». Заполненные и соответствующим образом оформленные «краткие ведомости» надлежало доставить в Сенат, Синод и Московский Сенатский департамент. Однако по прошествии означенного срока никто ничего

⁷ Скорынин А. Повесть Очерского завода. Пермь, 1985. С. 78.

⁸ ПСЗРИ. 1-е собр. Т. XVI. № 12067. С. 596–597. Первый департамент Сената рассылал по губерниям и провинциям печатный текст этого «манифеста» (Пермская провинциальная канцелярия получила 15 его экземпляров).

⁹ См. их образец — РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 155. Л. 56.

в эти госучреждения не прислал. Поэтому новым указом Екатерины II от 19 января 1765 г. «объявлялось во всенародное известие», что для Казанской губернии, не успевшей в установленный срок выполнить требования «указа о потаенных раскольниках», его исполнение продлевалось еще на три месяца (требовалось собрать сведения «в самой краткой скорости»), после чего спрос будет «по всей строгости законов без малейшего послабления»¹⁰. Таким образом, задуманная правительством широкомасштабная антираскольническая акция более года ожидала своей реализации на Пермской земле.

Одними из первых об исполнении императорского манифеста от 3 марта 1764 г. в своем «доношении/скаске», поданном в Пермскую провинциальную канцелярию 9 сентября 1764 г., объявила группа крестьян деревни Сепычевской во главе с Ферапонтом Ивановым сыном Третьяковым, которые в преамбуле к своему «доношению» заявили, что они всегда, в том числе и в предыдущую ревизию 1744 г., «бездоимочно» платили подушный оклад, из чего следует важное наблюдение, что эти люди являлись приверженцами «старой веры», как минимум, с первых десятилетий XVIII в. Далее они пишут, что «желаем мы записаться в раскол в двойной оклад, с коего и денги платить будем в Пермскую провинциальную канцелярию впредь каждогодно без доимки»¹¹. Затем в прилагаемой к заявлению «скаске» приводится персональный список «нижеподписавшихся ради положения в раскол двойного оклада». Все эти крестьяне принадлежали барону С.Н. Строганову и были переведены в его деревню «Сепчскую» из смежных «ведомств». Считаю необходимым привести этот список полностью¹²:

¹⁰ РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 155. Л. 285. Сенатский указ об этом, датированный 21.01.1765, поступил в Пермскую провинциальную канцелярию 8.03.1765. — Там же. Л. 284.

¹¹ Там же. Л. 78.

¹² Там же. Л. 79–80.

Переведенные из деревни На Вышке Енидоровой села Рождественского:

Панфил Киприянов сын Новиков 35 лет, у него брат Гурей — 26,

у Панфила жена Ирина Васильева дочь — 40, у Гурия жена Афимья Анофриева дочь — 39.

Из села Юрического в деревню Третьяково:

Ферапонт Иванов сын Третьяков — 40, у него жена Агафья Савельева — 35.

Из этих крестьян грамотным (видимо, книжником) оказался один Панфил Новиков, который подписал документ («руку приложил») за себя и за мужчин двух семейств. Относительно этих шести человек удалось обнаружить запись в «книге приходной собираемым с раскольников за раскол в двойной оклад денгам по Кунгурскому уезду Пермской провинциальной канцелярии 1765 года»¹³, где говорится, что «по поданным вновь скаскам состоит записавшихся вновь раскольников» во владении барона С.Н. Строганова по три мужских и женских души, «а с них оклад в год» по 70 копеек за одну мужскую душу и «против того вполов» — по 35 коп. — за одну женскую душу. Надлежащий платеж в размере 3,15 руб. был осуществлен «мелкою монетою» 11 мая 1765 г., о чем свидетельствует сделанная другим почерком отметка — «взято», причем этим крестьянам «яко вновь прибылым против прежней переписи» пришлось отдать еще половину такого оклада за вторую половину 1764 г. в размере 1,575 руб.

По той же «окладной книге» среди принадлежащих графу А.С. Строганову крестьян деревни Сепыческой, Кочергиной и Жаковой, входивших в состав «ведом-

¹³ РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 155. Д. 183. Л. 14об. На картонной обложке этого дела, как и на многих аналогичных книгах за другие годы, фигурирует помета «интересная», что, скорее всего, обозначало секретность документа; в левом нижнем углу книг всегда присутствуют следы шнуровки и печати — четыре шильных отверстия.

ства» Очерского Острожка, числилось 43 старообрядца (23 мужчины и 20 женщин)¹⁴. Для сравнения укажем, что в том же 1765 г. за баронессой Марьей Артемьевной Строгановой в селе Нижние Муллы с деревнями было 65 староверов (32 мужчины и 33 женщины)¹⁵, а у Демидовых при Суксунском заводе 64 (29 мужчин и 35 женщин)¹⁶. Эти цифры достаточно убедительно говорят о распространении староверия с востока на запад среди пермских владений Строгановых.

Аналогичные книги ежегодно отсылались в Камер-коллегию и Ревизион-коллегию, где проверялась правильность и обоснованность подсчетов местных канцелярий («с щетом и з документы свидетельствована»), после чего возвращались в провинциальные канцелярии «для хранения и впредь справок». Поскольку же учет населения был не текущим, а лишь разовым — по ревизиям, — то приведенные выше данные «кочевали» без изменений из одного документа в другой. Так, например, за 1772 г. в «Книге приходной сбираемым с раскольников за раскол в двойной оклад денгам по Кунгурскому уезду Пермской провинциальной канцелярии» за графом А.С. Строгановым «по поданным вновь скаскам» в вышеназванных трех деревнях числились все те же 43 души староверов обоего пола, плативших дважды в год все те же самые деньги. У того же помещика в селе Сретенском был всего лишь один старообрядец, в селе Дубровском и починке Малом Морозовом — 13 человек (6 мужчин и 7 женщин)¹⁷. В тот же год в деревнях «Сепычской и Третьякова», но уже за бароном Сергеем Строгановым, были те же 64 души обоего пола¹⁸.

Об общем же числе крепостных у Строгановых можно судить по «книгам окладным приходным семигривен-

¹⁴ РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 155. Л. 3об.

¹⁵ Там же. Л. 12об.

¹⁶ Там же. Л. 8об.

¹⁷ Там же. Д. 425. Л. 13об. См. также за 1773 г. д. 482. Л. 17об., 23об.; за 1780 г. д. 723. Л. 11об., 16об.

¹⁸ Там же. Л. 19об.

ного сбору деньгам» Соликамского уезда за 1778 г., которые показывают за графом А.С. Строгановым 16798 душ, за бароном А.Н. Строгановым — 6577, за умершим бароном Гр.Н. Строгановым — 6759, баронессой Марьей Артемьевной Строгановой — 258 душ, и в тот же год Вс.Ал. Всеволожский имел 4181 ревизскую душу¹⁹.

Относительно обстоятельств появления первых старообрядцев в районе Верхокамья интересна гипотеза уральского краеведа священника П.П. Серебренникова. Опираясь на местные предания и бумаги заводской конторы, он связывал их появление с беглыми крестьянами из подмосковных вотчин А.Д. Меншикова, которые оказались в окрестностях Очерского завода, скрываясь от переписи 1719 г. Здесь они основали деревню Меньшикову, взяв себе и фамилию князя, но затем сменили ее на Мокрушины. Одним из очагов раскола стала д. Лужкова в 16 верстах от Очерского завода. Но в эти края староверы пришли из села Васильевского в 15 верстах от завода²⁰. Справедливость слов Серебренникова подтверждается наличием к 1782 г. на территории «Путинских деревень»²¹ стоявших «при ключе» двух больших починков — Меньшиковского и Мокрушинского, которые соответственно имели шесть и девять дворов, а также четырехдворного починка Лужкова на левом берегу речки Лужковой²². Относительно же села Васильевского показательное высказывание епархиального миссионера начала XX в. о том, что «здесь уже давно раскол свил себе прочное и крепкое гнездо», где православные

¹⁹ РГАДА. Ф. 576. Оп. 1. Д. 407.

²⁰ *Серебренников П.П.* Летопись Пермской епархии Оханского уезда Верх-Очерского завода Михайло-Архангельской церкви // Пермские епархиальные ведомости. 1906. № 28. С. 596; Там же. 1907. № 2. С. 21.

²¹ Эта структура наряду с «Лысвенскими деревнями и «Сепычскими деревнями» входила в состав «ведомства Очерского завода».

²² РГАДА. Ф. 1278. Оп. 2. Д. 3507. Л. 321. Поскольку известный подмосковный старообрядческий район Гуслицы перешел к Меньшикову до 1719 г., то есть основания поставить вопрос о связи Верхокамья и с этим центром староверия.

составляют менее половины населения, но было время, когда их тут практически не было. По мнению этого наблюдателя, местная «часовенная секта» отличается мирным характером, но «люди грубы и фанатичны». Положение официальной церкви здесь было настолько безнадежно, что в этот приход ссылали «проштрафившихся» священников, которые еще более расшатывали православие²³.

Другим свидетельством реализации указа от 3 марта 1764 г. «о потаенных раскольниках» является «доношение» от 9 октября 1764 г. в Пермскую провинциальную канцелярию крепостных А.С. Строганова, от имени которых выступил Фотий Самсонов сын Морозов «с товарищи». В поданной ими «скаске» они «по самой истине и без всякой утайки» представили список староверов ведомства «села Дальнедубровского и деревень Сепычской Путиных и Кочергиной», приписанных к новому Очерскому заводу, решивших объявить о себе «ради положения в раскол двойного оклада»²⁴. В этом перечне фигурируют 54 человека обоего пола 16 семейств, переведенные из 11 населенных пунктов после III ревизии 1762 г. и, естественно, зарегистрированные ею по старым своим «жительствам». По причине важности данного документа приведем первоначальные адреса этих людей и имена дворохозяев:

Села Ильинского из деревни Верх-Вежа:
Фотей Самсонов сын Морозов 28 лет.

Села Кривецкого из починка На Урве:
Абрам Сидоров сын Субботин 23 лет.

Деревни Сепычской Путиных
из починка Верх-Лысвенского:
Варлам Лазарев сын Катаев 45 лет.

²³ Беседы со старообрядцами в селе Васильевском Пермского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1907. № 35. С. 688.

²⁴ См.: РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 155. Л. 73–76об.

При деревнях Сепычской Путиных починки
деревни Сепычской же:

Федор Васильев сын Мокрушин 37 лет,
Иван Иванов сын Мокрушин 38 лет,
Герасим Григорьев сын Мазунин 45 лет.

Из деревни Селищ:

Панкрат Семенов сын Коротаев 31 года;

в починок Верх-Лысвы Боталиных:
Демид Савин сын Пьянков 55 лет.

Деревни Кочергиной села Ильинского
из деревни Бахорева:
Алексей Наумов сын Пятков-Нагоев 48 лет.

Села Кривецкого из деревни Соловьевой:
Зотей Трофимов сын Шихалев 42 лет.

Из деревни Большой и Малой
Идоговских речках:
Федор Ефимов сын Плотников 31 года.

Кунгурского уезда села Дальнедубровского:
Ефим Дементьев сын Боярщиков 43 лет,
Герасим Иванов сын Дудин 25 лет.

Из починка Заочерья:
Василий Дорофеев сын 40 лет.

Из деревни Красной Слудки:
Фадей Никитин сын Шардапев 39 лет.

Починка Малой Морозовки:
Алексей Савинов сын Носов 36 лет.

Поскольку понятно, что старообрядческое население сложилось в этих 11 поселках задолго до составления приведенного документа (как минимум за два

поколения) и они представляли лишь малую часть ревнителей «старой веры» Верхокамья, то ретроспективно следует признать наличие значительного пласта традиционной культуры в этом регионе и в первой половине XVIII в., обратив особое внимание на такие источники ее формирования, как Сепычевская деревня Путиных и ее Верх-Лысвенский и другие починки, где обнаружили две семьи Мокрушиных. Показательно также и присутствие в этом списке деревни Бахоревой, основанной выходцами из Галичского уезда еще в середине XVII в., которую мы отнесли к старообрядческому поселению конца XVII в.²⁵ Подтверждается и известное по литературе влияние села Дальнедубровского на формирование местного староверия.

По «справкам», полученным Пермской провинциальной канцелярией о людности населенных пунктов, видно, что продвижение староверов в район Очерского завода и Верхокамья шло с юго-востока со стороны Очерского острожка по реке Очеру и его притокам. Показательно, что среди 22 селений ведомства Очерского острожка, в которых в общей сложности проживало 1476 душ мужского пола, была и деревня с характерным названием Читаева с 43 жителями²⁶. Другим источником староверия являлись шесть поселков с селом Дальнедубровским (977 чел.), среди которых был и починок На Малой Морозовке с 70 душами. Из ведомства Очерского острожка в поселки села Дальнедубровского насчитывалось 309 «перешедших собою» (самовольно) крестьян, которые по воле их помещика А.С. Строганова и были «приписаны» ко вновь построенному Очерскому заводу²⁷.

²⁵ См.: Пушков В.П. Челвинская «гарь» 1684 г. Ильинского погоста Соликамского уезда // Язык, книга и традиционная культура Позднего русского средневековья (Мир старообрядчества. Вып. 8). М., 2011. С. 386, 387. Одним из старожильческих поселков Сепычевской волости была и деревня Красносельских, основанная, возможно, выходцами из Красного Села под Костромой.

²⁶ РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 154. Л. 32об.

²⁷ РГАДА. Ф. 439. Оп. 1. Д. 155. Л. 32 об.

Проходившие в пореформенное время в Верхокамье сложные процессы размежевания единой поморской общины на «деминцев» и «максимовцев» обострили интерес к своим конфессиональным корням. Так, «максимовская» версия раздела выступила с утверждением, что «наша вера из Поморья от поморцев пришла в деревню Шантары»²⁸. Первыми ее знаменосцами следует признать жителей «состоящего на обоих сторонах на ключе» починка Шантаровского. Поскольку же данный поселок впервые появляется в составе Сепычевских деревень в документах IV ревизии 1782 г., то, скорее всего, он был построен после III ревизии 1762 г. На 1782 г. в нем было зарегистрировано шесть семей. Это три двора Паршаковых и по одному Габовых, Ильиных и Пазниковых²⁹. В довольно людном поселке из 31 души обоого пола среди глав семейств на 1782 г. старшим был 63-летний Карп Васильев сын Габов, в большом трехпоколенном семействе которого было 14 человек (трое женатых сыновей и шесть внуков). Поскольку старшему сыну Фоме было 47 лет, то получается, что Карп родил его в 16 лет. Семь человек состояло в двухпоколенной братской семье 35-летнего Степана Петрова сына Паршакова. Средний брат, 21-летний Федор, был холост, а младший, 20-летний Пахом, был женат, но бездетен. У Якова Антонова сына Паршакова своей семьи не было. У женатого 34-летнего Сазона Петрова сына Ильиных была единственная дочь-подросток. Одинокой оставалась 26-летняя Зиновья Афанасьева дочь — жена отданного в рекруты Дорофея Антонова сына Пазникова.

О силе староверов в Обвинском поречье можно судить по тому, какое противодействие они оказали в ответ на усилия Вятского архиепископа Лаврентия, прибывшего в 1788 г. в эти края после жалобы пермского генерал-губернатора Власова Екатерине II на умножение уральского раскола. Так, когда Лаврентий в

²⁸ Рукописи Верхокамья. М., 1994. С. 239.

²⁹ См.: РГАДА. Ф. 1278. Оп. 2. Д. 3507. Л. 325.

селе Ильинском вышел на балкон дома управляющего строгановским имением Я.А. Бушуева, ни один из согнанных из этого села и окрестных деревень старообрядцев не снял перед ним шапки. Его стали дерзко прерывать выкриками «Нет, ты не прав!», а когда местные власти «дубинами и тасканием за ворота» пригнали людей в церковь и заперли, то большая часть староверов простояла всю службу, закрыв глаза и заткнув уши, а самые дерзкие даже до крови ранили себе носы, за что немедленно удалялись из храма. После визита Лаврентия местные старообрядцы прозвали его «гонителем». В 1799 г. была учреждена отдельная Пермская епархия³⁰.

Достоверно установив по официальным документам населенные «раскольниками» деревни и починки Верхокамья, мы собираемся провести в следующих работах их более масштабное персональное выявление по данным ландратских книг ревизских сказок. 1711–1762 гг.

³⁰ См.: Памятная книжка и адрес-календарь Пермской губернии на 1891 год. Пермь, 1890. С. 69, 70.

Старообрядцы в финансовых структурах Российской империи (1722–1785)

Е.В. Акельев

В 1725 г. расходы Российской империи на адмиралтейские нужды должны были составить один миллион четыреста тысяч рублей. Сбором этой колоссальной суммы на исполнение стратегических задач по содержанию и обновлению российского флота занималась Штатс-контора под контролем Московской адмиралтейской конторы (московского филиала Адмиралтейств-коллегии). Однако в августе 1725 г. деньги еще не были получены, из-за чего «в адмиралтейских делах учинилась остановка». Различные провинциальные канцелярии объясняли это тем, что «в рентереях щетчиков нет». Иными словами, в главных финансовых артериях Российской империи — провинциальных казначействах, именовавшихся рентмейстерскими конторами (или рентереями), — не хватало «счетчиков», т.е. материально ответственных должностных лиц низшего звена, в задачи которых входил прием, учет и транспортировка денежной казны.

Из переписки Московской адмиралтейской конторы с Штатс-конторой, в подчинении которой находилась вся система рентмейстерских контор, выясняется, что по именному указу Петра I в счетчики следовало выбирать из *«раскольников и бородачей»*. Основываясь на этом указе, Штатс-контора распорядилась «для щету и приему иностранных золотых ефимков и денег быть в рентереях из раскольников и бородачей, а именно: в Московской и в Санкт-Петербургской [рентереях] — по

* Публикация подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 г.

10 [человек], в Архангелогородской — 4, а в прочих во всех рентереях по 3 человека». Но это распоряжение было выполнено лишь частично, и в ряде провинций (а именно в Юрьев-Польской, Переяславль-Рязанской, Углицкой, Тульской, Елецкой, Орловской, Пошехонской и Галицкой) принимать, считать и доставлять в Москву государственные деньги было некому. В Штатс-конторе было решено отправить в Главный магистрат промеморию, которой требовать в указанные провинции срочно определить счетчиков «из расколщиков и бородачей», «дабы за недачею щетчиков в высылке денежной казны не было остановки»¹.

Этот указ, кажется, остался совсем незамеченным как исследователями истории старообрядчества, так и специалистами в области государственного управления и городских казенных служб в Российской империи XVIII в.² Между тем он позволяет сделать немаловажные уточнения относительно государственной политики в отношении «раскольников», а также юридического и реального положения староверов в Российской империи XVIII в. В этой статье, опираясь на законодательство и делопроизводственные материалы ряда государственных органов (Правительствующего сената, Раскольнической канторы, Камер-коллегии, Штатс-канторы, Главного магистрата), мы рассмотрим обстоятельства и причины принятия этого указа, а также практику его реализации.

¹ Различные части дела 1725 г. об определении в различные рентереи счетчиков из «бородачей и раскольников» были обнаружены нами в трех единицах хранения из фонда Штатс-канторы: РГАДА. Ф. 279 (Штатс-кантора). Оп. 9. Д. 23100. Л. 12–12об.; Д. 23759. Л. 13–13об.; Д. 24023. Л. 14–22.

² Нам удалось обнаружить в литературе лишь упоминания этого указа: Кизеветтер А.А. Посадская община в России XVIII ст. М., 1903. С. 201; Демкин А.В. Запись купцов «в раскол» как форма социального протеста (60-е гг. XVIII в.) // Социальная структура и классовая борьба в России XVI–XVIII вв. М., 1988. С. 130; Козлова Н.В. Российский абсолютизм и купечество в XVIII веке (20-е — начало 60-х годов). М., 1999. С. 263.

Жесткая политика власти по отношению к старообрядцам в первой половине XVIII в. (двойной подушный оклад, налог за ношение бороды, обязательное ношение специального костюма и др.), казалось бы, ставила их в значительно более стесненные условия по сравнению с остальным населением³. Однако действительное положение вещей оказывалось более сложным, чем это можно было бы себе представить. Как известно, российские городские обыватели XVII–XVIII вв., помимо уплаты обязательных государственных податей, обязаны были безвозмездно исполнять различные виды казенных служб, многие из которых были сопряжены с серьезной материальной ответственностью⁴. После проведения Земской реформы и появления во второй половине XVI в. финансовых центральных учреждений (четвертей), по которым были расписаны российские города, на посадскую общину была возложена обязанность сбора и доставки в Москву государственных податей⁵. Именно купцы поочередно осуществляли сбор таможенных пошлин и обеспечивали функционирование важнейших государственных монополий — торговлей вином и солью. Точно так же московские тяглые люди выбирали купцов для приема и счета денежной казны в некоторых московских приказах и на Московском денежном дворе⁶. Практика привлечения купцов к обеспечению

³ См., напр.: *Козлова Н.В.* Купцы-старообрядцы в городах Европейской России в середине XVIII века (К истории российского предпринимательства) // *Отечественная история*. 1999. № 4.

⁴ Подробнее см.: *Кизеветтер А.А.* Указ. соч.; *Булгаков М.Б.* Государственные службы посадских людей в XVII веке. М., 2004; *Наседкин Е.Н.* Как уклонялись от служб наши предки. История посадских выборов в казенные учреждения в Москве в 1739–1740 гг. // *Родина*. 2009. № 8; *Наседкин Е.Н.* Казенные службы московского купечества в 20–30-е гг. XVIII в.: дисс. ... канд. ист. наук. М., 2011.

⁵ *Булгаков М.Б.* Указ. соч. С. 18; *Лаппо-Данилевский А.С.* Организация прямого обложения в Московском государстве со времен смуты до эпохи преобразований. СПб., 1890. С. 318–362.

⁶ *Булгаков М.Б.* Указ. соч. С. 254–257.

функционирования основных звеньев российской финансовой системы сохранилась и в петровское время⁷.

Эти и многие другие государственные службы были весьма обременительны для купечества. Они не только отвлекали их от торговли, но нередко приводили к серьезным финансовым затратам, так как в случае недоимок и просчетов казенный недобор взыскивался с «выборщиков», т.е. всех городских обывателей, ответственных за выбор и определение к исполнению государственных обязанностей провинившегося купца.

Но старообрядцы были освобождены от исполнения большинства казенных служб. Духовный регламент 1721 г. повелевал «по всей России никого от раскольщиков не возводить на власти, не токмо духовные, но и на гражданския, даже до последнего начала и управления, чтобы не вооружать нам на нас же лютых неприятелей, и государству, и государю непристанно злomyслящих»⁸.

Во многих документах имеются указания на то, что освобождение от казенных служб ставило купцов-старообрядцев в значительно более выгодные для занятия торговой деятельностью условия, даже несмотря на обязанность уплаты двойного оклада. Так, на это обращают внимание в своих наказах в Уложенную комиссию 1767 г. жители нескольких городов. Например, ярославские купцы в своем наказе писали: «по Духовному регламенту и по указом расколщиков в начала и управления не определять, почему ныне из купечества и не выбираютя. Которых расколщиков принуждены правоверные ослуживать и несут ту их тягость на себе. А понеже оные, будучи теперь в том вредном расколе, облехчены и, расторговавшись, живут и ныне торгуют праздно, и дабы повелено было... торговать им запретить»⁹. Жите-

⁷ См., напр.: ПСЗРИ 1-е собр. Т. IV. № 2489. С. 808.

⁸ ПСЗРИ 1-е собр. Т. VI. № 3718. С. 342.

⁹ Сборник Русского исторического общества (далее — Сборник РИО). СПб., 1894. С. 342–343.

ли других городов в своих наказах обращали внимание власти на то, что при таких обстоятельствах многие состоятельные купцы, желая освободиться от казенных служб, записываются «в раскол»¹⁰.

Возможно, развитие такого нежелательного сценария предвидел Петр I, когда в 1722 г. решил существенно уточнить положение старообрядцев в системе государственных служб. Принятие этого указа явилось следствием рассмотрения императором поданного из Главного магистрата в Правительствующий сенат доношения от 24 января 1722 г., в котором изъяснялись различные нужды российского купечества¹¹. Среди прочего в нем отмечалось, что «все купецкия люди, обретающиеся в Санкт-Питербурхе, и из городов бургомистры, и купецкия ж люди докучными доношениями объявляют, что за имянными де Его Императорского Величества указами их старост и санкт-питербургских торговых людей... к денежным зборам в щетки в разныя канцелярии, и приказы, и команды из лавок таскают, от чего де им чинятца великия убытки, и в торгах помешательство, и остановки, и раззорения... Да ис тяглецов же многия в прешедших годах были у денежных щотов и принимали денги на щот и на вес при управителях, и отдавали в отвоз в разныя места за ерлыками и печатми своими, которыя де щитаны без оных щотчиков заочно, и у многих явились бутто великия недочеты, и в Москву ерлыки присланы, и тех ерлыков и печатей не освидетельствовав, а иные де и по росписям доправили многия денги, и от того многия и купечества лишились, но кормятца токмо работою своею, избывая последнее свое изжидивение»¹².

Петр I, слушав в Сенате это доношение 11 и 13 апреля 1722 г., собственной рукой написал следующую резолюцию: «Впредь к пошлинным, х кабацким, и соляным,

¹⁰ Демкин А.В. Указ. соч. С. 129–133.

¹¹ РГАДА. Ф. 248 (Сенат и его учреждения). Оп. 16. Кн. 907. Л. 202–212об.

¹² Там же. Л. 202об.–203, 207.

и другим всяким зборам, и к щету и отдачи денежной казны ис посадских людей не брать, и которые ныне у таких дел, по окончании года уволить, а быть у таких зборов: у болших — главными командирами, и в товарищах из отставных афицеров и из дворян, а у менших — ундер-офицерам и рядовым салдатам бесперемменно, выбирая в Военной коллегии к тому достойных людей, *а к ним в команду выбирать из магистрату из расколников и бородачей* в целовальники и в другие тем подобные службы, у которых никого подчиненных не бывает, и отсылать в Камер-коллегию и в Штатс-кантору»¹³. Таким образом, Петр I указал освободить российское купечество от большинства государственных служб (сбора таможенных пошлин, торговли вином, солью, а также счета казны в финансовых учреждениях), переложив их бремя на военных и выборных от старообрядцев.

Но реализация этого указа встретила серьезные трудности. 25 апреля 1723 г. Сенат, в ответ на доношение Штатс-канторы, настоятельно требовал, «чтоб по прежним его императорского величества указом для щету в рентереях денежные казны в щетчики и для продажи сибирских товаров в целовальники взять из магистрата бородачей и расколщиков, сколько человек надлежит, в Москве в канцелярию сенатского правления и отдать в рентерею без замедления». А 24 декабря 1723 г. Сенату пришлось, в ответ на доношение Камер-коллегии, распорядиться «в 1724-м году у зборов, к которым за малолюдством из афицеров и дворян и салдат и из расколщиков еще не определено, быть по-прежнему ис купечества, и выбрать оных от магистрата, дабы в зборах его императорского величества казны не учинилось остановки». В этом указе подчеркивалось, что данное решение является временной и вынужденной мерой: «А в Военную коллегию и к геролдместеру подтвердить указами, чтоб отставных афицеров, салдат и драгун и дворян, требуемых к по-

¹³ РГАДА. Ф. 248. Оп. 16. Кн. 907. Л. 298об.–299. Публ.: ПСЗРИ 1-е собр. Т. VI. № 3966. С. 653–654. Курсив мой. — Е.А.

мянутым делам, отсылали немедленно, и сколько когда прислано будет, тогда купецких людей им переменять, и от всех сборов уволить, а что где по записке и каких чинов расколщиков и бородачей явилось, о том из Синода требовать известия»¹⁴. Но в будущем году история повторилась: на декабрь 1724 г. к сборам было назначено всего лишь 971 солдат и офицер, тогда как требовалось более четырех тысяч человек. Поэтому государственным служащим пришлось привлекать посадских людей к сборам и в 1725 г.¹⁵

Видимо, в обстоятельствах саботирования указа 1722 г. со стороны военных многие старообрядцы назначались не только в помощники офицеров, но «и в главные, тако ж и в купчины». Ответом на эту практику стал именной указ Екатерины I от 7 июля 1725 г., запрещавший использование старообрядцев у таможенных, соляных и питейных сборов, — эти обязанности целиком возлагались на офицеров и рядовых. Выбирать старообрядцев следовало только «к приему и к отдаче денежной казны, кроме подушных денег, в счетчики, и когда те деньги посланы будут в Санкт-Петербург и в другие по указам места, со оными для отдачи посылать тех же раскольников всякого с своим счетом, и ежели являться будут недочеты, то править на них же и на выборщиках, а без счетчиков не посылать, дабы в отдаче остановки и от недочетов казне убытку не было»¹⁶.

Между тем военное ведомство продолжало упорно сопротивляться указу 1722 г. о несении казенных служб, традиционно исполнявшихся посадскими людьми. В итоге 24 февраля 1728 г. Верховный тайный совет, в ответ на доношение Сената «с представлением

¹⁴ РГАДА. Ф. 248. Оп. 16. Кн. 908. Л. 76; Козлова Н.В. Российский абсолютизм и купечество в XVIII веке (20-е — начало 60-х годов). М., 1999. С. 263.

¹⁵ Кизеветтер А.А. Указ. соч. С. 202.

¹⁶ РГАДА. Ф. 248. Оп. 31. Кн. 1944. Л. 72–73. Опубл.: ПСЗРИ 1-е собр. Т. VII. № 4750. С. 531–532.

многих резонов», принял резолюцию: «солдат от сборов отставить, и положить те сборы на магистраты»¹⁷. Впоследствии она была подтверждена именным указом «О службах купцов по разным должностям и о выборах к оным» от 28 июня 1731 г.¹⁸ Таким образом, несмотря на благие намерения правительства, сборы казенных питейных, таможенных и соляных денег по-прежнему были возложены на плечи посадских людей¹⁹.

Но это не означало, что намерение привлечь старообрядцев к несению казенных служб также было оставлено. О настойчивых попытках сыскать поручителей за определенных в счетчики Московской рентерей староверов свидетельствует сохранившееся среди документов Раскольнической канторы челобитье крестьян села Покровского, записных «раскольников», от 3 мая 1727 г. Из него следует, что Раскольническая кантора требует им явиться для подписи к выбору в счетчики записных «раскольников» из московских купцов. «А нам по оных щетчиках подписыватца не подлежит, понеже мы помянутого села Покровского пахотные крестьяня, а не московские жители, и в службах нигде в Москве наперед сего не бывали, и торгов в Москве не имеем, а по указу Вашего величества велено выбирать из записных раскольников во всякие службы из московских жителей из купцов, а не из уездных пахотных крестьян», — заявляли в этом челобитье старообрядцы²⁰.

17 января 1729 г. Сенат в очередной раз подтвердил указ об определении в счетчики Московской рентерей на предстоящий год «из раскольников и бородачей московских купецких людей 12 человек». Исполнение этого указа было возложено на Раскольническую кантору.

¹⁷ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 608. Л. 926об.; ПСЗРИ. 1-е собр. Т. VII. № 5016. С. 743; Сб. РИО. Т. 63. С. 51; Кизеветтер А.А. Указ. соч. С. 202.

¹⁸ ПСЗРИ. 1-е собр. Т. VIII. № 5794. С. 508–509.

¹⁹ Подробнее см.: Наседкин Е.Н. Казенные службы московского купечества...

²⁰ РГАДА. Ф. 288 (Раскольническая кантора). Оп. 1. Д. 127. Л. 1–1об.

Однако оказалось, что из московских «записных раскольников», «кроме старых, и малолетних, и которые прежде сего были у дел, а еще не сочтены, осталось самое малое число, точию 15 человек». В итоге после долгих поисков 30 апреля 1729 г. в Московскую рентеререю были присланы следующие московские купцы, «записные раскольники»:

Таблица 1. Московские купцы-старообрядцы, выбранные к исполнению обязанностей счетчиков в Московской рентерее в 1729 г.

№	Имя московского купца-старообрядца	Принадлежность к слободе или корпорации
1	Спиридон Сабин	Гостинная сотня
2	Панкрат Неврев	Хамовная слобода
3	Иван Михайлов	
4	Максим Федоров	Алексеевская слобода
5	Петр Семенов	
6	Лука Васильев	Малые Лужники
7	Федор Аникиев	
8	Федор Никитин	
9	Федор Борисов	
10	Иван Дубовский	Хамовная слобода
11	Антон Евсеев	Кадашевская слобода
12	Яков Никифоров	Кошельная слобода ²¹

Однако из этих купцов-старообрядцев некоторые оказались «грамоты и писать не умеющие», а также «торгов, и лавок, и промыслов, и дворов своих не имеют, а живут в наемных избах». Поэтому к июню 1729 г. из присланных 12 купцов-старообрядцев к счету в Мо-

²¹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 608. Л. 139–139об.

сковской рентерее было допущено лишь четверо, да и на тех не удалось собрать подписей поручителей. Раскольническая контора и Штатс-контора попытались заставить поручиться за счетчиков «правоверных» московских купцов, но безрезультатно: 17 июля 1729 г. Московская ратуша доносила, что московских слобод «лутчие люди выборов не дают и во оном служении быть им (т.е. старообрядцам. — Е.А.) не верят, понеже оные люди не исповедавшиеся, и не присяжные, и верить им не возможно»²².

Обо всех этих обстоятельствах Камер-коллегия многократно в 1729–1731 гг. доносила в Правительствующий сенат. В доношениях объяснялось, что «при щете денежной казны таким расколщикам, бездомовым, и без выбору, и безграмотным... рентерея имеет опасение, понеже в Московской рентерее в приходе и в росходе денежной казны великая сумма»²³. В доношениях приводились сведения о том, что из всех старообрядцев, в разные годы определенных в счетчики в Московскую рентерею, восемь человек оказались виновны в различных недочетах, из которых трое уже умерло, двое бежало, а трое содержится под караулом²⁴.

Обстоятельства некоторых неудачных историй с определением в счетчики из староверов описываются в доношении Камер-коллегии от 9 октября 1729 г. Один счетчик из старообрядцев, Иван Сергеев, однажды привел на свое рабочее место в Московскую рентерею своего племянника, купца Басманной слободы Терентия Никифорова, и втайне передал ему казенные сто рублей, которые тот положил к себе в карман. Но на выходе «в рентерийских дверях» парочка чем-то привлекла к себе внимание караульного сержанта, который, «осмотря у вышеписанного щетчикова племянника, вынял ис кармана за печатью з денгами мешек». Оба старообрядца были арестованы и наказаны. Тем не менее, от

²² РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 608. Л. 926.

²³ Там же. Л. 134–134об.

²⁴ Там же. Л. 499.

службы в Московской рентерее Иван Сергеев отстранен не был. Сколько он совершил удачных попыток выноса казенных денег из Московской рентерее, остается только догадываться. Но когда нужно было сдавать «принятую на щете денежную казну в мешках за печатями и ерлыками», тот «из рентереи ис под караула бежал, и поныне не сыскан, понеже двора своего не имел, и выбору по нем не было». Напарником Ивана Сергеева был другой старообрядец, Михаил Афанасьев. В начале 1729 г., в ходе подготовки находившейся на счете старообрядцев денежной казны к сдаче в Монетную канцелярию, он внезапно умер. Когда же мешки с деньгами за ярлыками Михаила Афанасьева привезли в Монетную канцелярию и пересчитали, обнаружился недочет в 570 рублей. Эти деньги взыскивать было не на ком, так как старообрядцы были определены к работе без «выборов» (т.е. без поручителей)²⁵.

По мнению Камер-коллегии, которое изъяснялось в доношении от 9 октября 1729 г. в Сенат, «в Московской и в Санкт-Петербуржской рентериях для приему и отдачи денежной казны, конечно, надлежит быть в щетчиках из слобочких купецких людей за выборы с переменю погодно грамоте и писать умеющих, а имянно в Московской двенатцети, в Санкт-Петербургской шести человеком, понеже во оных рентереях от недочетов расколнических и салдацких казне Его Императорского Величества весма чинитца трата, ибо... у оных расколщиков чинятца недочеты немалы, да и взыскать на них тех недочетов весма невозможно, понеже те расколщики без выборов, и пожитков, и дворов, и торгов усебя не имеют». Камер-коллегия обращала внимание на то, что по сенатскому указу от 24 февраля 1728 гг. было определено вновь выбирать к питейным сборам купцов за выборами. Между тем, у питейных сборов «в приходе бывает денежные казны перед оными рентериями малая часть»²⁶. В другом доношении от 22 июля 1730 г.

²⁵ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 608. Л. 134об.–135.

²⁶ Там же. Л. 134–137.

Камер-коллегия приводила и такой аргумент: «Понеже в прошлых годах до отдачи питейной продажи компанейщиком до нынешняго 1730 году у того збору бывало московских купецких людей выборных, ларечных и целовалников за выбором с переменою погодно человек чetyреста и болши, а ныне требуется в Московскую рентерею и на Каменномоской питейной двор толко осмнатцать человек, и в том тягости купецким людем не признаваетца»²⁷.

Но сенаторы настойчиво пытались заставить купцов-старообрядцев нести государственную службу в финансовых учреждениях. 20 апреля 1730 г. Сенат определил «в Московскую и Санкт-Питербурхскую рентереи к приему и отдаче денежной казны в щетчики определять по прежнему указу июля 17-го дня прошлого 1725-го году из расколщиков за выборами, а на прежних щетчиках, кои без выборов, буде имеютца недочет, а взять с них невозможно, и оные, по изследованию, взыскать на тех, кем они в щетчики без выборов допущены»²⁸. Этот указ был подтвержден и 28 сентября 1730 г. в ответ на настойчивые обращения Камер-коллегии с требованием «определить щетчиков двенатцать человек от Московской ратуши ис посацких людей за выбором, которым бы в том мочно верить»²⁹.

Между тем ситуация с обеспечением Московской рентереи счетчиками к началу 1731 г., видимо, стала критической. Дело в том, что Московская рентерея занимала центральное положение во всей финансовой системе Российской империи, поскольку именно туда стекались казенные деньги из большинства провинциальных рентмейстерских контор (так, в 1770 г. через Московскую рентерею в год проходило 2 млн. рублей³⁰). Поэтому отсутствие в Московской рентерее техниче-

²⁷ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 608. Л. 927.

²⁸ РГАДА. Ф. 248. Оп. 32. Кн. 2001. Л. 159.

²⁹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 608. Л. 924–931; Кн. 610. Л. 499об.

³⁰ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XIX. № 13406. С. 9.

ских служащих, обеспечивающих прием, счет и сдачу денежной казны, могло привести к парализации всей финансовой системы огромной Российской империи!

Об этом, но в несколько иных словах, доносила Камер-коллегия в Правительствующий сенат 13 февраля 1731 г. В доношении говорилось, что «без щетчиков в присылаемой из губерней и провинций денежной казне и в отдаче для отпусков в указные и в другия места учинилась самая крайняя остановка», а приезжающие из разных провинций и губерний для сдачи денежной казны щетчики, у которых в Московской рентерее казну не принимают, вынуждены жить в Москве «многое время, от чего им чинитца немалое разорение и убытки»³¹.

В ответ на это доношение 16 марта 1731 г. Сенат, с большим неудовольствием, пока в качестве временной меры, распорядился, «дабы в приеме и в отдаче [денежной казны] остановки не было, определить из московского купечества за выбором шесть человек до будущего определения»³². После этого указа дела в Московской рентерее быстро наладились: уже 10 апреля 1731 г. по выбору московских «слободских людей» туда было определено шесть купцов второй гильдии, за которых поручились другие московские купцы³³. А 4 декабря 1732 г. Сенат подтвердил свой прежний указ, повелев на будущий 1733 г. «к приему и отдаче денежные казны мелких серебряных и медных денег в Московскую рентерею вышеозначенное число щетчиков отослать до указа из московского купечества за выборами слободских людей, кому б в том можно было верить, немедленно, чтоб в приеме и в роздаче денежной казны остановки не было»³⁴.

Похожая история произошла и в Санкт-Петербургской рентерее. По требованию Камер-коллегии в 1730 г. туда были присланы из Ржева для определения

³¹ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 610. Л. 499об.

³² Там же. Л. 500–502.

³³ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 614. Л. 1785.

³⁴ Там же. Л. 1786об.

в счетчики шесть старообрядцев. Но Санкт-Петербургская рентерея в своих доношениях заявила, что присланные старообрядцы никак не могут быть определены к счету денежной казны, так как они «старые, дряхлые и слепые». По указу Штатс-конторы их в Медицинской канцелярии осматривал доктор по имени Миниат, который подтвердил, что «онные щетки стары и дряхлы, и за тем им у щету быть не можно». Из-за этого и в Санкт-Петербурге «в приеме и отдаче денежной казны учинилась конечная остановка»³⁵. 4 мая 1731 г. в Правительствующем сенате было решено «в Санкт-Петербургской рентерее у приему и отдачи денежной казны мелких серебряных и медных денег вместо прежде определенных щетчиков из расколников ржевич шести человек, которым по дохторскому осмотру за старостию и дряхлостию у щоту быть не возможно, до будущаго впредь о щетчиках определения быть до указу из Санкт-Петербургского купечества шести человеком за выборами купецких людей, кому б в том мочно было верить»³⁶.

В соответствии с вышеупомянутыми сенатскими определениями 1731 г., в Московской и Санкт-Петербургской рентереях работали ежегодно сменяемые по шесть выборных купцов вплоть до 1760-х гг. И лишь с указом от 15 декабря 1763 г., по которому в Штатс-контору и столичные рентмейстерские конторы были определены штатные счетчики из отставных офицеров с годовым окладом 40 рублей³⁷, купцы Москвы и Санкт-Петербурга были освобождены от этой ответственной службы.

Почему же, несмотря на постоянные и настойчивые усилия целого ряда государственных органов (Правительствующего сената, Раскольнической конторы, Камер-коллегии, Штатс-конторы, Главного магистрата и Московской ратуши), отладить службу купцов-старо-

³⁵ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 611. Л. 1–10б.

³⁶ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 614. Л. 2–3.

³⁷ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XIX. № 13406. С. 9.

обрядцев в Московской и Санкт-Петербургской рентерях, центральных финансовых органах Российской империи, так и не удалось? Ответ на этот вопрос, возможно, содержится в коллективном челобитье, которое 4 февраля 1731 г. «записной» старообрядец и купец Алексеевской слободы Иван Карпов «с товарищи» подал в Московскую губернскую канцелярию. В нем московские староверы жаловались, что «в выборе де в Московскую рентерею из записных росколников щетчиков двенадцати человек держатца они в ратуше под караулом». Между тем, нести эту службу им невозможно по различным причинам. Приведем их объяснение целиком:

В 1722-м году по указу блаженные и вечнодостойные памяти Его Императорского Величества определены были к разным зборам в целовалники и в 1725-м году определены из них к приему и к отдаче денежно казны в рентерею и в протчия канцелярии в щетки, причем де имеютца и ныне. И, будучи чрез многие годы, впали в скудость и лишились промыслов, понеже де они с себя и з жен и детей своих в казну платят положенныя на них подати против протчаго купечества вдвое, от чего де многие торгов и дворов своих отбыли. К тому ж во оной рентереи при многом интересе за выборами их быть не возможно, понеже они слобод разных, и все у дел, а другия, хотя ныне и не у дел, но токмо престарелыя, слепыя, дряхлыя и оскудевшия и малолетныя, а другия, которыя были у дел, и имеютца на них начеты, за которыя содержатца под караулом, и многия скрылись безвестно, а другия и по ныне не сочтены. А по указам де Ея Императорского Величества на которых людех имеютца начеты или доимочныя денги, и не сочтеных, и содержащихся у дел не токмо за их выбором быть у щету, но таковых и к делам допускать не велено, а быть у дел погодно с переменою. И чтоб для долговременного их у дел бытия и оскудения от показанной

службы их уволить, дабы им, будучи у дел одним безвременно, в конец не разоритца и положенных на них податей не отбыть³⁸.

В приложенном к челобитью реестре перечислены все московские записные старообрядцы, которым, в силу различных обстоятельств, нельзя ни находиться на выборных должностях, ни нести ответственность за других:

Таблица 2. Изъясненные в коллективном челобитье московских купцов-старообрядцев 1731 г. причины, по которым они не могут служить у приема и счета денежной казны в Московской рентерее

Причина, по которой не могут служить в счетчиках или выступать в качестве поручителей	К-во человек
«Находятся у дел в разных канцеляриях»	19
«В разных же конторах держатся за недочетные деньги»	7
«Престарелых и дряхлых»	6
«Малолетних»	10
«За подозрением у дел быть не велено»	2
«Не у дел, а в отлучках»	3
«Обратились»	2
Всего	49³⁹

³⁸ РГАДА. Ф. 248. Оп. 11. Кн. 610. Л. 498–499.

³⁹ Там же. Л. 498–499.

Итак, сами московские старообрядцы объясняли невозможность нести такую тягостную и ответственную службу своей малочисленностью, разрозненностью («понеже они слобод разных») и постоянной занятостью на различных казенных службах, от которых они, «будучи чрез многие годы, впали в скудость и лишились промыслов».

Интересно, что полгода спустя Сенат имел возможность убедиться в том, что обрисованные в челобитье обстоятельства — не простые отговорки. 8 июля 1731 г. в Раскольническую контору был прислан сенатский указ об определении во вновь образованную Канцелярию генерала М. Я. Волкова по сбору остаточных штатных сумм восьми счетчиков из московских «раскольников» за выборами московских же старообрядцев⁴⁰. В раскольнической конторе были подобраны кандидатуры и даже составлен черновик «выбора»:

1731 году июля ... дня Правительствующаго сената в канторе Расколнической по присланному ея императорского величества ис Правительствующаго сената сего ж июля 8-го дня указу нижеподписавшихся, записные раскольники, московские жители, сказали: записным же расколником Ивану Карпову, Луке Васильеву, Федору Никитину, Сидору Карамышеву, Потапу Матвееву, Федору Аникиеву, которые означенным сенатским указом по требованию генерал лейтенанта господина Волкова определены быть у него, господина генерала лейтенанта, при щете денежной казны, в том во всем они, нижеподписавшиеся, им верят, понеже де они люди добрыя и пожиточныя, и порученное им дело снести могут. А ежели в бытность их у оного щету явитца на ком какой недочет, и то все повинны платить они, нижеподписавшиеся, без всяким отговорок, и в том подписуются своеручно⁴¹.

⁴⁰ РГАДА. Ф. 288. Оп. 1. Д. 142. Л. 1.

⁴¹ Там же. Л. 4.

Но принудить старообрядцев подписать этот документ оказалось непросто. 12–13 июля 1731 г. солдаты Раскольнической конторы одного за другим привели несколько десятков московских старообрядцев. Однако, несмотря на все усилия, и даже несмотря на длительное содержание староверов под караулом, под «выбором» не появилось ни одной подписи. Причины, которые приводили старообрядцы в качестве основания для отказа, представлены в следующей таблице:

Таблица 3. Старообрядцы, которых пытались привлечь к процедуре поручительства за счетчиков в Канцелярии генерала М.Я. Волкова

№	Имя старообрядца	Принадлежность к слободе или корпорации	Причина отказа подписывать «выбор»
1	Панкрат Неврев	Хамовная слобода	В 1725–1731 гг. в разные годы служили в счетчиках в Московской рентерее и в «Акцызной камере», но еще не сочтены ⁴²
2	Федор Борисов	Малые Лужники	
3	Иван Рогожин	Нет данных	
4	Леонтий Федоров	Нет данных	
5	Максим Иванов	Нет данных	
6	Федор Сокуров	Нет данных	
7	Ефим Степанов	Нет данных	
8	Петр Шатерников	Нет данных	
9	Илья Васильев	Нет данных	
10	Антон Ипполитов	Нет данных	
11	Семен Артемьев	Нет данных	
12	Илья Дмитриев	Нет данных	
13	Семен Осипов	Алексеевская слобода	
14	Игнатий Федоров	Малые Лужники	
15	Яков Иванов	Нет данных	
16	Артемий Степанов	Нет данных	
17	Иван Андреев	Нет данных	
18	Алексей Федоров	Нет данных	
19	Яков Никифоров	Нет данных	

⁴² РГАДА. Ф. 288. Оп. 1. Д. 142. Л. 5–5об., 6–6об., 9об.

⁴³ Там же. Л. 5об.

20	Иван Андреев	Большие Лужники	В 1725–1731 гг. был в счетчиках на питейном дворе на Каменном мосту и еще не сочтен ⁴³
21	Иван Старков	Нет данных	По подрядному делу в Военной коллегии его двор и пожитки конфискованы ⁴⁴
22	Михаил Дмитриев	Село Покровское	Является пахотным, а не торговым крестьянином ⁴⁵
23	Федор Селуянов	Вологда	Не являются московскими жителями ⁴⁶
24	Иван Киселев	Нет данных	
25	Борис Алексеев	Нет данных	
26	Матвей Аврамов	Нет данных	
27	Лаврентий Максимов	Нет данных	
28	Иван Федотов	Село Покровское	Уехали из Москвы по разным делам ⁴⁷
29	Артемий Леонтьев	Кошельная слобода	
30	Григорий Петров	Село Тайнинское	
31	Иван Титов		
32	Борис Филиппов		
33	Василий Лукьянов	Овчинная слобода	
34	Григорий Ефимов	Нет данных	
35	Илья Никифоров	Село Мячково	
36	Иван Семенов	Казенная слобода	
37	Кузьма Михайлов	Нет данных	
38	Данила Федотов	Нет данных	
39	Петр Сергеев	Нет данных	
40	Иван Алексеев	Нет данных	

⁴⁴ Там же. Л. 8об.

⁴⁵ Там же. Л. 8.

⁴⁶ Там же. Л. 8об.–9.

⁴⁷ Там же. Л. 7–7об., 11–16.

Раскольническая контора доносила в Правительствующий сенат, что «онные расколники из многова принуждения к выбору о показанных определенных в счетчики расколниках рук не прикладывают»⁴⁸. К доношению была подготовлена любопытная справка об актуальном числе московских купцов-старообрядцев и их участии в различных казенных службах:

Таблица 4. Составленная в Раскольнической конторе справка 1731 г. о числе «записных раскольников» в Москве и их службах в различных учреждениях

Были в счетчиках, но еще не сочтены			13
	В Московской рентерее	9	
	«В Акцызной каморе»	2	
	«На Каменноостском питейном дворе»	1	
	В Медицинской канцелярии	1	
«Да ныне определены к счету в Канцелярию генерала-лейтенанта господина Волкова»			6
«Да негодных в службу за старостью и дряхлостью и бывших в наказаниях»			13
Малолетние			7
«Ныне не у дел»			11
Всего в Москве «записных раскольников»			50 ⁴⁹

⁴⁸ РГАДА. Ф. 288. Оп. 1. Д. 142. Л. 17–18.

⁴⁹ Там же. Л. 19–20.

Рассмотрев все эти обстоятельства, 19 июля 1731 г. Правительствующий сенат принял следующее решение: «Щетчиков десят человек, выбрав геролдместеру из Военной коллегии, и из отставных ундер афицеров добрых, и из шляхетства, и отослать к нему, генералу лейтенанту, немедленно, и тем щетчиком давать жалованья каждому человеку по шестидесят рублей в год. А покамест те щетчики определены будут, велеть Расколнической канторе расколников трех человек за выбором других расколников отослать немедленно, а как вышепомянутые щетчики определятца, тогда их от того щету уволить без удержания»⁵⁰.

Однако московские старообрядцы отказывались подписывать выбор даже на таких условиях, несмотря на то, что их продолжали держать в Расколнической канторе под караулом. Пришлось М.Я. Волкову «на первой случай, чтоб в приеме денежной казны остановки не учинить», принять трех щетчиков-старообрядцев без выборов. Он согласился на это лишь при условии, что «покамест на оных выбор прислан будет, содержать их при щете под караулом», а если «за продолжением присылки выбора у тех щетчиков явитца какой прочет... должна будет в том ответствовать Расколническая кантора»⁵¹.

По всей видимости, все эти обстоятельства повлияли на то, что в именной указ «О службах купцов по разным должностям и о выборах к оным» от 28 июня 1731 г. был включен специальный пункт о службе купцов на должности щетчиков. В соответствии с п. 9 этого указа, в губернских и воеводских канцеляриях принимать и считать крупные золотые и серебряные деньги должны были приказные служащие под контролем секретарей. Для счета мелких серебряных и медных денег было разрешено привлекать местных купцов, но только в том случае, если таможенные, кабацкие и прочие сборы в городе превышают 10 000 рублей⁵².

⁵⁰ Там же. Л. 21.

⁵¹ Там же. Л. 25–25об.

⁵² ПСЗРИ 1-е собр. Т. 8. № 5794. С. 509.

Таким образом, были вновь созданы юридические основания для привлечения «правоверного» российского купечества к службе в счетчиках у приема и отдачи денежной казны, а действие петровского указа 1722 г. прекратилось. В последующие годы в вопросе определения посадских к приему и отдаче денежной казны власти последовательно руководствовались указом 1731 г. Например, 23 августа 1744 г. в Главный магистрат поступило доношение Владимирской ратуши, в котором сообщалось, что Владимирская провинциальная канцелярия требует определить к приему и счету денежной казны счетчика из владимирских купцов. Однако в силу указа 1722 г. «к счету и отдаче денежной казны ис посащих людей выбирать не велено». Поэтому Владимирская ратуша отвечала Владимирской провинциальной канцелярии, что она «без указа из Главного магистрата к вышепоказанной отправке в щетчики ис купчества... определить не смеет». Но Главный магистрат распорядился «во оной Володимирской магистрат послать указ, велеть для щету мелких серебряных и мелких же медных денег, ежели оных в Володимирской правинциальной канцелярии в доходе будет более десяти тысяч рублей, кроме с крестьян манет, то ис купчества по силе 731-го году указу, выбрав, отослать х каждым десяти тысячам рублям по одному человеку»⁵³.

Но значит ли это, что указ от 28 июня 1731 г. отменил действие указа 1725 г. об определении к службе в счетчики старообрядцев? Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют ответить на этот вопрос отрицательно. Представители власти пытались привлечь «раскольников» к приему денежной казны в различных учреждениях и в последующие годы. Так, для определения счетчиков в Соляную контору на 1732 г. Правительствующий сенат 12 октября 1731 г. распорядился «за неимением в Москве свободных раскольников определить из обретающихся в Калужской и Во-

⁵³ РГАДА. Ф. 291 (Главный магистрат). Оп. 1. Ч. 1. Д. 883.

лодимерской провинциях раскольников» двенадцать человек — «раскольников купецких людей за выборами других из купечества раскольников же»⁵⁴. Было решено привлечь шесть человек из Калужской и шесть человек из Владимирской провинций. Для высылки шестерых старообрядцев из Владимирской провинции Раскольниковская контора послала соответствующие распоряжения во Владимирскую провинциальную канцелярию, в Муромскую воеводскую канцелярию и в Вязниковскую ратушу.

Выяснилось, что в Муроме из 10 записных старообрядцев-купцов четверо имеют привилегию Берг-коллегии «о рудном прииске и о построении железного завода», в соответствии с которой они «от служб и от денежных щетов и от протчих от всяких касающихся нужд уволены и высылать никуда их не велено». Из оставшихся шестерых один находится в службе в доме у господ баронов Строгоновых по заемной кабале; второй находится в бегах, третий является малолетним, четвертый «в отлучке для торгу в других городах», пятый держится под караулом в Муромской воеводской канцелярии «по интересному делу». Итого во всем Муроме остается один-единственный «раскольник», «и тот писать не умеет»⁵⁵.

Вязниковская ратуша на запрос отвечала, что из «вязниковских записных ис купечества раскольников» в 1722–1726 гг. семеро уже служили во Владимирской рентерее в счетчиках. На некоторых из них «явились немалые начеты, и те начетные деньги, за продажею у оных щетчиков движимого и недвижимого имения, доправлены по выбором на оставих расколниках с великим принуждением, от чего де пришли они в немалую тягость и разорение». А в 1731 г. счетчиков выбрать некого «за неимением в Вязниковской слободе ис купечества свободных раскольников». Многие вязниковские купцы-старообрядцы, которые по своим качествам мог-

⁵⁴ РГАДА. Ф. 288. Оп. 1. Д. 142. Л. 29–31.

⁵⁵ Там же. Л. 29–29об.

ли бы быть определены в счетчики, все в 1722–1731 гг. либо обратились «ко святей церкви», либо «престарели» и «померли». Из ремесленников же и «бездворных людей» в счетчики выбрать «не надежно»⁵⁶.

Во Владимирской провинциальной канцелярии навели справки и выяснили, что по переписи 1723 г. в Вязниках числилось 309 «записных раскольников» мужского пола. Из них в 1723–1731 гг. обратилось, померло и убежало 169 человек. Следовательно, осталось 140 человек, из которых шесть человек выбрать можно⁵⁷. Владимирские власти, понукаемые постоянными указами и промемориями из Москвы, требовали от Вязниковской ратуши «несмотря ни на какие отговорки, покамест в щетчики оное число из раскольников выбрано и выбор взят будет, до тех мест оных раскольников держать под караулом»⁵⁸. На это Вязниковская ратуша отвечала, что из этих записных старообрядцев торговлей промышляют только 19 человек, а другие 51 «кормятся токмо ремеслом и поденною работою, а не купечеством, ис которых многие как руским, так и иноземцам должны». Остальные «записные раскольники» либо «дряхлые» и «престарелые», либо «увечные», либо «подозрительные». В силу этих обстоятельств Вязниковская ратуша просила «за показанным купечества малолюдством и маломочию и прочими невозможностями из них, записных раскольников, помянутых щетчиков шести человек не требовать»⁵⁹.

Более успешно в этом отношении действовали нижегородские власти. В 30-е гг. XVIII в. им удавалось привлечь к счету денежной казны старообрядцев не только из городских купцов, но даже из пашенных крестьян и из отшельников. 9 ноября 1738 г. в Раскольниковскую контору было подано коллективное челобитие насельников Керженских скитов. Из него следует, что «по принуждению» Нижегородской губернской

⁵⁶ РГАДА. Ф. 288 . Оп. 1. Д. 142. Л. 29об.–30.

⁵⁷ Там же. Л. 30.

⁵⁸ Там же. Л. 35.

⁵⁹ Там же. Л. 35об.

канцелярии они неоднократно выбирали своих людей в различные места счетчиков. Но, поскольку они не обладают соответствующими навыками, их выборные нередко оказывались в прочетах. Так, только в 1734–1735 гг. они из-за прочетов выборных ими счетчиков вынуждены были выплачивать казне 310 рублей (см. приложение). В 1740 г. другое коллективное обращение нижегородских пашенных крестьян, старообрядцев Михайла Тюпинского с товарищами, стало основанием для сенатского указа, вошедшего в Полное собрание законов Российской империи, подтвердившего, что «к денежным сборам в счетчики и в другия службы, в какия велено употреблять городских раскольников... крестьян из раскольников не определять, и которые уже определены, тех от того уволить...»⁶⁰.

По всей видимости, купцы-старообрядцы привлекались к службам в счетчики в различных учреждениях и в последующие годы. В 1766 г. на вопрос Главного магистрата о том, какие службы исполняют «записные раскольники», Тверской провинциальный магистрат отвечал: избираются «в щетчики, соцкие и десятичные»⁶¹. Жители города Ржева в своем наказе в Уложенную комиссию 1767 г. обращали внимание на то, что записные купцы-старообрядцы их города, среди которых есть и первостатейные, ни к каким городским службам, «кроме счетчиков», не избираются⁶².

На законодательном уровне старообрядцы были освобождены от несения этой обязанности, по всей видимости, лишь в 1785 г. В соответствии с п. 101 Жалованной грамоты городам 1785 г. записавшихся в гильдии горожан не следовало избирать к казенным службам, в частности, к службам в счетчики⁶³. 20 сентября

⁶⁰ ПСЗРИ 1-е собр. Т. 11. № 8226. С. 237.

⁶¹ Демкин А.В. Указ. соч. С. 130.

⁶² Сб. РИО. Т. 107. С. 412.

⁶³ Грамота на права и выгоды городам Российской империи от 21 апреля 1785 г. // Российское законодательство X–XX вв.: в 9 т. Т. 5. Законодательство периода расцвета абсолютизма. М., 1987. С. 92.

1785 г. в Правительствующем сенате слушали рапорт Киевской казенной палаты, в котором требовалась резолюция по вопросу о том, «из какого точно звания в счетчики и другия казенные должности... определять людей», если в соответствии с Жалованной грамотой городам «из мещан в счетческие должности ко определению приступить не можно». Сенат по этому вопросу указал следующее: «Хотя по прежним законам и выбирались люди в городах от магистратов из купечества», но так как теперь записавшихся в гильдии купцов запрещено привлекать к различным казенным службам, отныне в счетчики следует определять «из вольных людей» с уплатой за исполнение этих обязанностей жалованья⁶⁴.

Так в конце XVIII в. эпоха, когда функционирование финансовой системы российского государства (сбор казенных денег, их учет и транспортировка) обеспечивалось российскими купцами, ушла в прошлое. Петр I, очевидно, осознавая анахроничность некоторых практик казенных служб посадских людей и их отрицательное влияние на развитие русского города, еще в 1722 г. попытался освободить российских купцов от этой тягостной и очень ответственной повинности, переложив ее на офицеров и купцов-староверов. Но одно дело — подготовить и опубликовать указ, а совсем другое — добиться его реализации на практике. Наладить механизм выбора старообрядцев к счету и сдаче денежной казны оказалось в высшей степени затруднительно. Для того чтобы обеспечить все учреждения Российской империи, задействованные в сборе, счете и транспортировке различных казенных сборов, счетчиками из старообрядцев, имеющих поручителей из староверов же, необходимо было наличие достаточно большого числа «записных раскольников» и высокого уровня их общинной организации. В городах центральной России в первой половине XVIII в., по всей видимости, не было ни того, ни другого. В итоге

⁶⁴ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXII. № 16265. С. 456–457.

уже в 20–30-х гг. XVIII в. государство было вынуждено постепенно вернуться к традиционным и хорошо отлаженным механизмам слободских выборов к службам у приема и сдачи денежной казны, которые и просуществовали еще несколько десятилетий, вплоть до городского положения Екатерины II.

Приложение.

1738 г. ноября 9. — Челобитная в Раскольническую контору старообрядцев, насельников Керженских скитов, об освобождении их от службы в счетчиках из-за разорения

(Л. 1) Всепресветлейшая, державнейшая, великая государыня императрица Анна Иоанновна, самодержица всероссийская.

Быет челом Нижегородской губернии кержинских чернораменных лесов келейной житель, записаной раскольник Иван Пещеров с товарищи, а о чем наше челобитье, тому следуют пункты.

1.

В прошлых разных годах записаны мы, именованные, в раскол под указной платеж в Нижегородской губернской канцелярии в означенных керженских чернораменных лесах в разных урочищах и жителство в тех лесах имеем друг от друга верстах в дватцати, и в тридцати, и в сороке, и во сте, и кормимся работою своею, а пахотной земли, также и сенных покосов под нами, именованными, не имеется. И с той записки своей положенные за тот раскол денги платим повсягодно в той Нижегородской губернской канцелярии бездоимочно.

2.

А понеже принуждением означенной Нижегородской губернской канцелярии выбирают из нас, именованных, необыкновенных и грамоте не умеющих, к тому ж и престарелых, к приему и отдаче в разные места ежегодно разных зборов денежной казны в щетки.

3.

И по выборе из нас, именованных, в прошлых 734-м и 735-м годах в те щетки Дмитрий Васильев, да Кирило Федоров, будучи в тех щетках, прочли не-

малую сумму, а имянно Васильев сто семдесят три рубля, Кирилов сто тритцать семь рублей, итого триста десять рублей, которые денги за них платили мы, именованные, в Нижегородской губернской канцелярии, и от того платежа пришли во всеконечное разорение и нищету.

4.

(Л. 1об.) А в прошлом 737-м году принуждением Нижегородской же губернской канцелярии выбран еще из нас же, именованных, означенной же Дмитрией Васильев, которой с той казной из Нижняго ездил для отдачи к Днепру и, будучи там, прочел, также и проездил тритцать семь рублей тритцать пять копеек, и оные денги платили за него мы ж, именованные. А он, Васильев, от того щету от Нижегородской губернской канцелярии не уволен еще и поныне и имеется у того ж щету. И опасны того, что ежели впредь, будучи у того щету, что оной щетчик прочтет, нам, именованным, платить будет тех прочтенных денег нечем, ибо нас, именованных, осталось уже токмо человек со сто, и из них большая часть имеется старых и дряхлых. К тому ж, как и выше показано, что и прежде сего платили мы, именованные, немалую сумму. А торгов и промыслов, так же и пахотной земли и сенных покосов у себя не имеем, а кормимся работою своею.

5.

А по имянным блаженные и вечно достойныя памяти его императорского величества указом 722-го году апреля 11-го и 13-го чисел велено к зборам и к щету и отдаче денежной казны из расколников и бородачей выбирать из магистрата. Так же и по приговору Высокого сената генваря 17-го дня прошлого 729 году велено ж к приему и отдаче той денежной казны в щетки выбирать ис купечества, а не ис крестьян.

6.

И чтоб указом Вашего Императорского Величества повелено было по силе вышеобъявленных имянных 722-го году апреля 11-го и 13-го чисел указов, также и 729-го году генваря 17 дня Высокого сената приго-

вору и невыбирании из нас, именованных, к приему и отдаче в Нижегородской губернии разных зборов, кроме (Л. 2) расколнического збору, также и о увольнении означенного выбранного из нас в те щетчики Дмитрия Васильева в Нижегородскую губернскую канцелярию послать указ.

Всемилоостивейшая государыня императрица, просим Вашего Императорского Величества о сем нашем челобитье решение учинить. Ноября в ...⁶⁵ день 1738 году. К поданию надлежит в Кантору расколнических дел. Прошение писал подьяческой сын Андреян Романов.

Подпись по пунктам: К сему прошению Иван Пещеров руку приложил.

Пометы: № 559. Подано ноября 9 дня 1738-го году / Записав, взять в повытье и, выписав, доложить. Князь Иван Урусов.

РГАДА. Ф. 288. Оп. 1. Д. 187. Л. 1–2.
Подлинник. Подпись — автограф.

⁶⁵ Оставлено место для числа

«Обман», «суеверие», «невежество»:
преступления против веры
в «Уставе благочиния» 1782 г.
(к вопросу об источниках)

Г.О. Бабкова

Статья 224 обнародованного 8 апреля 1782 г. «Устава благочиния» «подтверждала запрещение», касавшееся «колдовства» и «чародейства», и характеризовала их как «обман», в основе которого лежали «суеверие, невежество и мошенничество»¹. В соответствии с «Уставом благочиния» деяния данного рода исключались из сферы церковной юрисдикции и передавались в ведение гражданских судебно-следственных органов. Развивая положения «Наказа Комиссии о сочинении проекта нового Уложения» 1767 г. и «Учреждений для управления губерниями» 1775 г., утверждавших «рационалистические традиции»² в законодательстве о «духовных преступлениях», Екатерина II, которой «единолично» были сделаны подготовительные «выписки из законов и правовой литературы», а также составлены редакции Устава³, предлагала квалифицировать колдовство как гражданское правонарушение, в случае совершения которого полицейские органы обязаны были задержать подозреваемого и отослать «к суду, где учинить с ним, как законы повелевают»⁴.

Указанное предписание вводилось 266 статьей третьей части «Устава благочиния», которая «была сво-

¹ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXI. № 15379. С. 480; *Екатерина II. Законодательство Екатерины II*. М., 2000. Т. 1. С. 590.

² *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 193.

³ *Омельченко О.А.* «Законная монархия» Екатерины II: Просвещенный абсолютизм в России. М., 1993. С. 304.

⁴ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXI. № 15379. С. 485; *Екатерина II. Законодательство Екатерины II*. Т. 1. С. 599.

его рода уложением о преступлениях и наказаниях» и кодифицировала «нормы уголовного права с учетом полномочий полицейского управления»⁵. Как отмечал О.А. Омельченко, разделы М «Запрещения» и Н «Взыскании» (ст. 191–274) Устава в значительной степени «отразили работы Екатерины II над уголовным уложением предыдущих... лет», а также испытали влияние уголовно-правовой доктрины «Комментариев на английские законы» У. Блэкстоуна, которые, во французском переводе 1774–1776 гг., входили в круг постоянного чтения императрицы с середины 1770-х гг.⁶

Текстологическое сопоставление черновых и белых редакций проекта «Уголовного уложения», над которым Екатерина II работала во второй половине 1770-х — 1780-х гг., позволяет констатировать значительное диспозитивное родство между вышеназванным проектом и трактующими преступления против веры статьями «Устава благочиния». Помимо этого, через проект «Уголовного уложения» в «Устав благочиния» были внесены отдельные положения «Комментариев на английские законы» У. Блэкстоуна.

Проект «Уголовного уложения» относится к числу наиболее разработанных и законченных законопроектных предложений Екатерины II: сохранилось три окончательные редакции⁷, а также значительное количество составленных лично императрицей черновых набросков и вариантов его отдельных глав и статей⁸. Составляя проект, Екатерина II реципирова-

⁵ Омельченко О.А. «Законная монархия». С. 305, 307.

⁶ Там же. С. 305.

⁷ НИОР РГБ. Ф. 222. Карт. XVIII. Д. 3, 4 (л. 1–20), 8. Опубликовано: *Екатерина II. Избранное* / [автор вступ. ст. А.Б. Каменский, сост., автор коммент. Г.О. Бабкова]. М., 2010. С. 370–448. В дальнейшем — Беловая редакция.

⁸ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17, 703. В дальнейшем — Черновая редакция.

Об истории проекта и его структуре см.: Омельченко О.А. «Законная монархия». С. 298–300; Он же. Уголовная политика «просвещенного абсолютизма» и развитие русского уголовного

ла ряд принципов и положений «Комментариев...», которые определили его структурно-композиционную организацию и повлияли на содержание отдельных разделов⁹.

«Уголовные преступления против Бога и православного грекороссийского закона» наряду с «Уголовными преступлениями против православного грекороссийского закона» были первой группой преступных деяний, которые Екатерина II криминализировала в Беловой редакции проекта «Уголовного уложения»¹⁰. За ними следовали преступления в оскорблении величества, посягательства на «всенародное право», деяния, направленные «противу самодержавной власти»; отдельная часть проекта была посвящена активности, посягающей на жизнь, здоровье и собственность индивидуумов, а также преступлениям против обществен-

права во второй половине XVIII в. 2-я ред. // Власть и закон в России XVIII в. Исследования и очерки. М., 2004. С. 163–175; Проект «Уголовного уложения» императрицы Екатерины II / Вступ. зам. и публ. Бабковой Г.О. // Фемис. Ежегодник истории права и правоведения. 2003. Вып. 4. М., 2003. С. 157–159; Бабкова Г.О. Проект «Уголовного уложения» Екатерины II и «Комментарии на английские законы» У. Блэкстона. Проблема трансфера // Вина и позор в контексте становления современных европейских государств (XVI–XX вв.): Сб. статей / Под ред. М.Г. Муравьевой. СПб., 2011. С. 230–231.

⁹ См.: Омельченко О.А. Уголовная политика. С. 172; Бабкова Г.О. Проект «Уголовного уложения» Екатерины II и «Комментарии на английские законы» У. Блэкстона. Проблема трансфера. С. 231–245; Она же. Личные преступления в проекте «Уголовного уложения» Екатерины II. К вопросу о становлении юридической терминологии в России второй половины XVIII века // «Понятия о России»: К исторической семантике имперского периода. Т. I. М., 2012. С. 175–196; Она же. Реформы Екатерины II в области уголовного права в сравнительной перспективе: проект «Уголовного уложения» и «Комментарии на английские законы» У. Блэкстоуна // Феномен реформ на западе и востоке Европы в начале Нового времени (XVI–XVIII вв.): Сб. статей. СПб., 2013. С. 270–289.

¹⁰ Екатерина II. Избранное. С. 370–373.

ного порядка¹¹. Подобная градация, с одной стороны, воспроизводила принцип построения уголовной части «Комментариев...», в которых все преступления подразделялись на пять групп в зависимости от объекта посягательства и «оскорбляли»: 1) «Бога и святую религию»; 2) «права наций»; 3) «исполнительную власть государства или государя и его правительства»; 4) «права государства и его благосостояние»; 5) «отдельных индивидуумов»¹². С другой стороны, предлагавшаяся в проекте «Уголовного уложения» классификация преступных нарушений закона лежала в русле российской уголовно-правовой традиции: преступления против веры были поставлены на первое место в основных действовавших в России первой половины XVIII в. источниках права — «Соборном уложении» 1649 г. (гл. 1, ст. 1–9) и «Артикуле воинском» 1714 г. (арт. 1–17)¹³. Уголовно-правовые законопроекты Екатерины II более раннего периода также выносили религиозные преступления на первое место. Так, в проекте закона «Об оскорблении величества», над составлением которого императрица работала в 1774–1775 гг., первая глава касалась покушений на веру и религию и включала девять составов, в число которых входило богохульство, «чернокнижие», использование «имени Божия всуе» и т.д.¹⁴

¹¹ *Екатерина II. Избранное*. С. 373–448.

¹² *Blackstone W. Commentaires sur les loix angloises de M. Blackstone / traduits de l'anglois par M. D. G., sur la quatrième edition d'Oxford. Tome 5. Bruxelles, 1776. P. 372–373.*

Указанная градация была воспроизведена Екатериной II в Черновой редакции проекта «Уголовного уложения» (см.: РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 19.).

¹³ Соборное уложение 1649 г. // Российское законодательство X–XX вв.: в девяти томах / Под общ. ред. О.И. Чистякова. Т. 3. Акты земских соборов / Отв. ред. А.Г. Маньков. М., 1985. С. 85–86; Артикул воинский // Российское законодательство X–XX вв.: в девяти томах / Под общ. ред. О.И. Чистякова. Т. 4. Законодательство периода становления абсолютизма / Отв. ред. А.Г. Маньков. М., 1986. С. 328–331.

¹⁴ См.: *Екатерина II. Избранное*. С. 358–361.

В Беловой редакции проекта к преступлениям против веры были отнесены: 1) «богохуление», 2) «употребление имя Божии всуе», 3) «святинохуление», 4) отступление от веры, 5) «превращение» в иную веру, 6) ересь. Однако изначально императрица предполагала включить в состав данного раздела 16 составов. В Черновой редакции проекта были выделены следующие категории религиозных правонарушений: 1) «богохуление», 2) «употребление имени Божие всуе», 3) «святинохуление», 4) отступление от веры, 5) «превращение» в иную веру, 6) ересь, 7) церковный мятеж, 8) «безчинство» в церкви, 9) «несвятити день воскресной», 10) волшебство, 11) «лжесвятость», 12) «взятки по церковным делам», 13) пьянство, 14) «прелюбодеяние и непотребство», 15) незаконнорожденные, 16) «несоблюдение» христианской должности. Из них только пункты 1 и 3–11 были подробно расписаны с точки зрения конкретного состава преступления. В дальнейшем статьи 7–16, включая волшебство, были отнесены к полицейским правонарушениям: об этом свидетельствует помета императрицы в Черновой редакции проекта — «в благочиние»¹⁵.

Классификация покушений на веру, предложенная У. Блэкстоуном в «Комментариях...», при первом рассмотрении значительно отличалась от способа компоновки религиозных проступков, положенного в основание проекта «Уголовного уложения», однако при более детальном анализе в них прослеживается определенное родство. В «Комментариях...» все преступления против религии подразделялись на три категории: 1) вероотступничество, 2) ересь, 3) «нарушения предписаний церкви»¹⁶. Последняя категория, в свою очередь, характеризовалась с двух точек зрения: позитивной, т.е. как «оскорбление церковных обрядов, таинств и установлений», и негативной, т.е. как «отказ от следования нормам англиканской

¹⁵ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 20.

¹⁶ Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises... P. 374–385.

церкви»¹⁷. В первом случае «нарушения предписаний церкви» включали: 1) оскорбление таинства причастия; 2) оскорбительное отношение к молитвеннику со стороны священника; 3) презрительное отношение к молитвеннику как на письме, так и действием¹⁸. Во втором случае к ним были отнесены: 1) непосещение церковных служб; 2–3) приверженность католицизму или протестантизму; 4) богохульство; 5) божба; 6) колдовство; 7) религиозное самозванничество; 8) симония; 9) несоблюдение воскресений; 10) пьянство; 11) распутство¹⁹.

Данная классификация вполне логично проистекала из общего отношения автора «Комментариев...» к религиозным преступлениям, к рассмотрению которых он подходил с позиций полезности и государственной целесообразности. В представлении У. Блэкстоуна гражданские законы могли иметь дело только с социальными и им подобными отношениями: вне рамок их юрисдикции находилось все, что касалось соблюдения «чистых обязательств», т.е. тех, что налагались на человека природой и религией. Последние могли стать предметом государственного права исключительно при одном условии: когда «открытое» посягательство на «объекты веры» подавало «дурной пример» и, как следствие, «опосредованно» наносило вред обществу²⁰. В данном контексте всякий род преследований за отступление от веры или ересь автоматически оказывался за пределами как человеческой, так и церковной компетенции. Касаясь непосредственных взаимоотношений человека и Бога, дела подобного рода могли быть судимы исключительно Богом. Позитивное законодательство имело право налагать санкции за посягательства на веру и религию только с точки зрения покушений на предписания церкви как социального института, уста-

¹⁷ Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises... P. 385–386.

¹⁸ Ibid. P. 386–388.

¹⁹ Ibid. P. 389–414.

²⁰ Ibid. P. 373.

новления которого, с одной стороны, служили отправлению религиозных обрядов, а с другой — выступали в качестве одного из основных гарантов стабильности в обществе. В любом случае ответственность имела место только при условии реализации намерения в конкретном действии²¹.

Подобная трактовка преступлений против веры была созвучна идеям, высказанным Екатериной II в 74 статье «Наказа»: развивая идеи «О духе законов» Ш.-Л. де Монтескье, императрица особо оговаривала, что «преступления, которые смущают упражнение в законе», посягают на спокойствие и безопасность граждан и подлежат «гражданским наказаниям»²². Указанное теоретическое единство в трактовке преступлений против веры в непосредственной законотворческой практике не могло элиминировать различности религиозных вероисповеданий и традиций, существовавших в Англии и России.

Данная в «Комментариях...» характеристика английского законодательства в вопросе преступлений против религии и веры, проникнутого после церковной реформы Генриха VIII борьбой с «папизмом» и протестантизмом, отражала реалии данной борьбы. Это привело к криминализации ряда деяний, которые если и карались русским правом, то исходя из принципиально иных оснований. Так, к примеру, противоборство с католиками рассматривалось У. Блэкстоуном как причина включения приверженности католицизму, неуважительного отношения к молитвеннику, непосещения церковных служб и т.д. в число преступления против предписаний церкви. Несомненно, данный факт повлиял на характер использования Екатериной II «Комментариев...»: императрица оставила без внимания все деяния, преследовавшиеся английским законодательством по причине их несоответствия по-

²¹ *Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises...* P. 370–372, 386.

²² *Екатерина II. Избранное.* С. 121.

студатам англиканской церкви, т.е. позитивные нарушения предписаний церкви.

В проекте «Уголовного уложения» первый и второй виды преступлений против веры — «богохуление» и «употребление имя Божии всуе», — определение которых совпадало в Черновой и в Беловой редакциях, в целом находились в русле российской уголовно-правовой понятийной традиции²³ и были созвучны, хотя и с определенными отличиями, первому, «О богохульниках», и второму, «О приемлющих имя Божие всуе», пунктам первой главы проекта закона «Об оскорблении величества»²⁴. В проекте уложения «богохуление» трактовалось как возложение «хулы на пресвятое имя Бога единосущного в Троице славимаго Отца и Сына и Святаго духа», а «употребление имя Божии всуе» состояло в использовании «имя Божии всуе во лже, Божбе или заклинании, или в клятве, или в присяге, или в неправде поцалует крест и Евангелъе». Санкции, которые влекли за собой указанные правонарушения, должны были дифференцироваться в зависимости от степени умысла и учитывать, «с намерением и с приготовлением» совершено деяние или «без намерение и с приготовление от легкомыслия»²⁵.

²³ Ср.: «Будет кто иноверцы, какия ни будь веры, или и русский человек, возложат хулу на господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождышую его пречистую владычицу нашу и приснодеву Марию...» (Соборное уложение 1649 г. Ст. 1 // Соборное уложение 1649 г. С. 85); «Кто имени божию хулению приносит, и оное презирает, и службу божию поносит, и ругается слову божию и святым таинствам...» (Артикул воинский. Арт. 3 // Артикул воинский. С. 329).

²⁴ Ср.: «Не возложи хулы на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на родившую его Пречистую владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на честный крест, или на святых его угодников» (Екатерина II. Избранное. С. 358); «Пресвятое Имя Божие не приемли всуе, в клятве, в божбе, и лже, буде сие учинится нарочно, из злости, или в пьянстве, тогда имеет нарушитель Господу Богу явное покаяние при собрании людей принести или же дать нищему суточного содержания своего, да хвалит Бога» (Там же).

²⁵ Екатерина II. Избранное. С. 370.

В классификации У. Блэкстоуна данные деяния: «богохульство» и «употребление имени Божия всуе» — относились к «негативным» посягательствам на предписания и установления англиканской церкви. Как «богохульство» английское право квалифицировало «отрицание существования Бога и провидения», «оскорбление Христа» или «осквернение Библии», которые карались штрафом и тюремным заключением²⁶. Произнесение «имени Божьего всуе» было одной из разновидностей божбы («juremens & les imprecations»), характеристика которой отсутствовала в «Комментариях...». «Употребление имени Божия всуе» английский правовед определял как оскорбительное использование «имени святой Троицы, или Отца, или Сына, или Святого Духа» в «какой-либо пьесе, интермедии или спектакле», концентрируя основное внимание на статуте Георга II. Указанный законодательный акт суммировал предыдущую законодательную практику и дифференцировал штраф за божбу в зависимости от социального статуса виновника преступления: от одного шиллинга для «рабочего, моряка или солдата» до пяти шиллингов для дворянина. Первый и второй рецидивы влекли соответственно двукратное и троекратное увеличение суммы штрафа, а невозможность выплаты — десятидневное тюремное заключение²⁷.

Таким образом, можно констатировать, что влияние «Комментариев...» У. Блэкстоуна на первые два вида («богохуление» и «употребление имени Божьего всуе») преступлений против веры в проекте «Уголовного уложения» не было значительным и ограничивалось в случае с «богохулением» криминализацией словесных посягательств на Христа и Священное писание, что находилось в русле общеевропейской уголовно-правовой законодательной практики. Подходы же к трактовке «употребления имени Божия всуе» вообще исходили из принципиально разных оснований: если в проекте уло-

²⁶ Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises. P. 403–404.

²⁷ Ibid. P. 404–405.

жения речь шла прежде всего о клятвopеcтуплениях и лжеcвидетельcтвах, то в «Комментариях...» порицалось публично-развлекательное и нецелевое использование религиозной лексики.

Несомненным новшеством предложенной Екатериной II дифференциации преступлений против веры было новое смысловое наполнение одного из видов преступных посягательств на веру — «святохуления», которое вообще отсутствует в числе криминализируемых составов в «Комментариях...» У. Блэкстоуна: он несколько раз упоминает неуважительное отношение к молитвеннику и искажение содержащихся в нем текстов, но вообще не говорит об оскорблении богоматери и святых²⁸.

В русской уголовной традиции приставка «свято-» ассоциировалась с финансовыми преступлениями против церкви. Так, выделялось «святокрадение», «святокрадство» или «святокрадежство», определяемое как «кража, расточение церковного достояния, присвоение доходов церкви»; «святокупство», т. е. симония; «святотатец» («святокрадец») и «святотатица» — церковные воры; «святотатство» — кража в церкви или присвоение церковного имущества²⁹. В проекте «Уголовного уложения» Екатерина II отнесла к данному виду преступных действий возложение «хулы на Пречистую Богородицу и Приснодеву Марию, или на честный Крест, или на святых угодников, или на Священного писания, или на предании и уставы Грекороссийскокафолической церкви», санкции за которые, как и в случае с «богохулением» и «употреблением имени Божия всуе», разнились в зависимости от степени умышленности деяния³⁰.

Действовавшие в России XVIII в. законодательные акты криминализировали данные деяния, но клас-

²⁸ Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises. P. 388–390.

²⁹ Словарь русского языка. XI–XV вв. М., 1996. Вып. 23. С. 213, 214, 216, 217.

³⁰ Екатерина II. Избранное. С. 371–372.

сифицировали их как богохульство. Первая статья «Соборного Уложения» 1649 г. объединяла составы³¹, которые в «Уголовном уложении» Екатерина II разнесла по двум пунктам — собственно «богохуление» и «святинохуление». Подобное разделение встречается в 3 и 4 артикулах «Артикула воинского»³², однако там отсутствует термин «святинохуление». Указанное слово не использовали и составители проекта уголовного кодекса «О розыскных делах и какие за разные злодеяния и преступления казни, наказания и штрафы положены», который был разработан в Уложенной комиссии 1754–1766 гг. «Святинохуление» также не фиксируется в екатерининском проекте закона «Об оскорблении величества».

В соответствии с проектом «Уголовного уложения» «богохуление» должно было состоять только в непосредственном покушении на Бога, все остальные случаи посягательства — на честный крест, святых, деву Марию и т.д. — объединялись под общим названием «святинохуление». Значительное текстовое сходство определения «святинохуления», данного Екатериной II в проекте уложения, и 2 пункта 16 главы «О богохульниках» книги «О розыскных делах...», составленной Уложенной комиссией 1754–1766 гг.³³, дает основание предположить, что именно вышеназванный проект, ко-

³¹ Соборное уложение 1649 г. С. 85.

³² «Кто пресвятую мать божью деву Марию и святых ругательными словами поносит, оный имеет, по состоянию его особы и хуления, телесным наказанием отсечением сустава наказан или живота лишен быть» (Артикул воинский. Арт. 4 // Артикул воинский. С. 329).

³³ Как известно, проект существует в двух редакциях, первая из которых была составлена к апрелю 1755 г. и 25 июля по решению Сената поднесена Елизавете для апробации, но не была утверждена. Вторая книга проекта, скорее всего, была составлена к лету 1762 г. (Латкин В.Н. Законодательные комиссии в России в XVIII в. СПб., 1887. Т. I. С. 95; Проекты Уголовного Уложения. 1754–1766 гг. / Под ред. А.А. Востокова, пред. Н.Д. Сергеевского. СПб., 1882. С. 80).

торый, по данному в 1766 г. свидетельству А.И. Глебова, в 1763 г. в числе прочих бумаг комиссии был сложен в «малинком кабинете» императрицы³⁴, мог послужить источником при разработке составов «святинохуления». Однако решение данного вопроса требует дальнейшего исследования.

«О розыскных делах и какия за разные злодейства и преступления казни, наказания и штрафы положены». Гл. 16 «О богохульниках»	Проект «Уголовного уложения». Беловая редакция
2. Кто ж пресвятую мать Божию, пречистую владычицу и приснодеву Марию, или честный крест, или святых угодников Божиих, и предании и уставы православныя восточной грекороссийскаго исповедания церкви ругательными словами поносить будет... ³⁵	III. Умышленное святинохуление есть: Буде кто с намерением и приготовлением возложит хулу на Пречистую владычицу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный крест, или на Святых Угодников, или на Священнаго писания, или на предании и уставы Грекороссийскокафолической церкви ³⁶ .

Несмотря на отмеченные расхождения, как представляется, можно говорить об определенном влиянии «Комментариев...» У. Блэкстоуна на классификационное расположение рассматриваемых составов. Как уже отмечалось, российская законодательная практика традиционно относила преступления против веры к тягчайшим деяниям. Так же традиционна была и классификация религиозных посягательств, среди которых первое место отводилось богохульству («Соборное Уложение», гл. 1. ст. 1, «Артикул воинский», арт. 3–6,

³⁴ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 15. Ч. 2. Л. 216; *Омельченко О.А.* «Законная монархия». С. 44.

³⁵ Проекты Уголовного Уложения. С. 62.

³⁶ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 23; *Екатерина II*. Избранное. С. 371.

проект «О розыскных делах...» гл. 16³⁷) и церковному мятежу («Соборное уложение», гл. 1. ст. 2–9, «Артикул воинский», арт. 9–17, проект «О розыскных делах...», гл. 17)³⁸. Такой же была структура и первой главы проекта закона «Об оскорблении величества»³⁹.

Преступление «употребление имени Божия всуе» фигурировало только в 7–8 артикулах «Артикула воинского»: оно следовало за богохульством, которое объединяло в себе состав собственно богохульства и того, что императрица предлагала квалифицировать как «святинохуление», и предвляло 2 главу «О службе Божией и священниках»⁴⁰. Поэтому в классификации проекта «Уголовного уложения» более логичным выглядело бы следующее расположение составов преступлений против веры: богохульство, «святинохуление», которое в предыдущей практике рассматривалось как одна из разновидностей богохульства, и только после этого употребление «имени Божия всуе». О том, что императрица предполагала пойти по пути данной видовой дифференциации, в определенной степени свидетельствует один из вариантов Черновой редакции преступлений против веры, где пункт 2, т. е. «употребление имени Божия всуе», пропущен, и за «богохулением» сразу идет «святинохуление»⁴¹. Однако в дальнейшем как в Черновой, так и в Беловой редакциях «употребление имени Божия всуе» было поставлено непосредственно за богохульством. Как представляется, основной причиной подобной видовой градации было следование Екатериной II общей классификации

³⁷ В проекте «О розыскных делах...» главы с 1 по 14 посвящены уголовно-процессуальным вопросам (доносители, пытка, расспрос, апелляция, тюрьмы и т.д.), гл. 15 — «О противных благочестию поступках и хранении христианских должностей» (см.: Проекты Уголовного Уложения. С. 1–59).

³⁸ Соборное уложение 1649 г. С. 85–86; Артикул воинский. С. 330–331; Проекты Уголовного Уложения. С. 69–70.

³⁹ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 19. Л. 106, 107, 113.

⁴⁰ Артикул воинский. С. 329–330.

⁴¹ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 22, 23.

уголовных преступлений, предложенной У. Блэкстоуном, о которой речь шла выше и в которой первое место занимали «оскорбления Бога и святой религии», «уголовные преступления против Бога и православного грекороссийского закона» в трактовке Екатерины II. В соответствии с этим императрица сначала поместила те деяния, которые посягали непосредственно на Бога, т.е. богохуление и «употребление имени Божия всуе», обнимая их общим понятием «уголовных преступлений против Бога и православной грекороссийской веры», а затем (уже под названием «уголовные преступления против православного грекороссийского закона») выделила «святинохуление», отступление от веры, «превращение в иную веру» и ересь.

Следующий криминализируемый в проекте «Уголовного уложения» состав — «отступление от веры» — раскрывался как «буде кто Православной переидет в иную веру»⁴². Подобная формулировка, с одной стороны, следовала российской уголовно-правовой традиции⁴³, а с другой — развивала идеи проекта закона «Об оскорблении величества»⁴⁴ и «Комментариев...» У. Блэкстоуна. Последние трактовали вероотступничество как «полный отказ от христианства через принятие неверной религии [иудаизма, мусульманства или язычества] или

⁴² Екатерина II. Избранное. С. 372.

⁴³ Так, 18 глава книги «О розыскных делах...» со ссылкой на указ от 29 апреля 1722 г. и «рассуждение комиссии» квалифицировала вероотступничество (не употребляя, однако, данный термина) как «ежели кто от православной восточной грекороссийской веры отступит и примет иную, хотя и христианскую» (Проекты Уголовного Уложения. С. 71).

⁴⁴ 5 пункт 1 главы проекта законы «Об оскорблении величества» предписывал: «Аще ты православный, не отступи от православной грекокафолической веры, не переими иную веру, не вводи ересь в грекокафолическия веры.

А буде ты не православной грекокафолической веры, а иной, то никакими вымыслами не склони никого православной грекокафолической веры к своей веры или исповеданию, какого бы названия не имела» (Екатерина II. Избранное. С. 359).

отказ от религии вообще»⁴⁵, что в целом было созвучно российской законодательной практике, относившей, однако, к числу неверных религий и другие течения в христианстве⁴⁶.

Влияние У. Блэкстоуна просматривается в том, что Екатерина II частично заимствует из текста «Комментариев...» определение состава «превращение в иную веру»⁴⁷. Однако она исключает преступления данного рода из числа деяний, квалифицировавшихся как разновидность ереси и в английской, и в российской законодательной практике. Так, в книге «О розыскных делах...» 18 глава «Об еретичестве и суевериях» криминализировала как ересь вероотступничество (ст. 1) и переход в другую веру (ст. 2)⁴⁸. Тот же подход присутствовал и в проекте закона «Об оскорблении величества»: 5 пункт первой главы объединял два вышеназванных состава и призывал «не переими иную веру, не вводи ересь (курсив мой. — Г.Б.) в грекокафолическия веры»⁴⁹.

«Ересь» являлась следующим составом, криминализировавшимся в проекте «Уголовного уложения»: в этом сказывается классификационное влияние «Комментариев...», в которых, как уже отмечалось, рассмотрение ересей следует прямо за анализом вероотступ-

⁴⁵ Blackstone W. Commentaires sur les loix angloises. P. 373.

⁴⁶ Проекты Уголовного Уложения. С. 71.

⁴⁷ Проект «Уголовного уложения». Беловая редакция	«Комментарии на английские законы»
«Преобразование в иную веру есть: буде кто православного обманом, или насильством, или учением, или внушением, или советом, или словом, или книгою прельстит или уговорит отстать от православия или принять иную веру» (РГБ НИОР. Ф. 222. Карт. XVIII. Д. 3. Л. 6).	«...если кто-нибудь, воспитанный в христианской вере или исповедующий ее, на письме, печатно, через поучение или устный совет отречется от одной или ипостасей Святой Троицы или будет утверждать, что существует более чем один Бог...» (Blackstone W. Commentaires sur les loix angloises. P. 385).

⁴⁸ Проекты Уголовного Уложения. С. 71.

⁴⁹ Екатерина II. Избранное. С. 359.

ничества. Отказавшись от старого понимания ересей, Екатерина II, как представляется, полностью перенимает и разделяет позицию У. Блэкстоуна по данному вопросу, частично воспроизводя приведенное им в «Комментариях» определение еретичества.

Проект «Уголовного уложения» Беловая редакция	«Комментарии на английские законы»
Ересь есть: буде кто православной учнет или возобновит споры противныя православию и соборами и законом объявленные за ереси ⁵⁰ .	[В соответствии с 1 статутом Елизаветы] «...впредь ересью может считаться только то, что было признано таковым: 1. В священных текстах; 2. На первых четырех церковных соборах... 3. парламентом с согласия представителей духовенства ⁵¹ .

С точки зрения английского правоведа, полагавшего, что ересь заключается «в публичном и упорном отказе не от христианства, а от некоторых составляющих его сущность доктрин»⁵², появление точной дефиниции понятия ереси было значительным шагом вперед на пути развития английской правовой системы в целом. До Реформации отсутствие четкой понятийной базы в делах о еретичестве, с одной стороны, и вхождение их в область духовной юрисдикции, с другой, привело к тому, что церковь преследовала как ересь «любое малейшее отклонение от доктрины святой церкви», а в качестве наказания применяла самые жестокие санкции — смертную казнь «через сожжение без каких-либо изъятий»⁵³.

У. Блэкстоун отмечал, что еще «в древности» светская власть пыталась поставить расследование дел о

⁵⁰ Екатерина II. Избранное. С. 373.

⁵¹ Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises. P. 383.

⁵² Ibid. P. 376.

⁵³ Ibid. P. 376–380.

ересях под свой контроль: следствием этого явилось принятие эдикта «*de haeretico comburendo*», который особо оговаривал, что приговор о ереси может выноситься не простым церковным судом, а только провинциальными синодами при обязательном присутствии архиепископа. Эдикт также предполагал возможность передачи преступника королю, «на милость» которого отдавалось право решения его участи. Однако при Генрихе IV право вынесения приговоров, в том числе смертных, по делам о еретичестве было полностью выведено из сферы государственной юрисдикции и передано простым епархиальным судам⁵⁴.

Ситуация изменилась только в XVI–XVII вв., когда при Елизавете была внесена ясность в вопросе о том, что есть ересь, и восстановлено действие эдикта «*de haeretico comburendo*», а 29 статут Карла II предписал использовать в качестве санкции за данные преступления только «духовные наказания». Таким образом, сложилась наиболее оптимальная, с точки зрения У. Блэкстоуна, система расследования дел о еретичестве: «для поддержания авторитета национальной религии» церковь имела право преследовать еретиков, делая это в духовных судах посредством духовных взысканий⁵⁵.

В отличие от «Комментариев...» проект «Уголовного уложения» относил ереси к числу деяний, входивших в юрисдикцию гражданского, а не духовного судопроизводства, предписывая «ересь исследовать и судить порядком уголовных дел»⁵⁶. Указанное законодательное предложение могло быть следствием «толерантности», характерной для политики екатерининского правительства в отношении дел подобного рода в 1770-е гг.⁵⁷

Анализ составов, не вошедших в Беловую редакцию проекта, т.е. «церковного мятежа», «безчинства в

⁵⁴ Blackstone W. *Commentaires sur les loix angloises...* P. 380–382.

⁵⁵ Ibid. P. 384–385.

⁵⁶ Екатерина II. Избранное. С. 373.

⁵⁷ Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 325.

церкви», «несоблюдения воскресного дня», волшебства, «лжесвятости», взятки по церковным делам, пьянства, «прелюбодеяния и непотребства», «незаконнорожденных» и «несоблюдения христианской должности», позволяет лучше понять как характер использования Екатериной II «Комментариев...» У. Блэкстоуна, так и причины исключения вышеперечисленных деяний из числа уголовно наказуемых.

В «Комментариях...» отсутствуют какие-либо разделы, трактующие о нарушении порядка при проведении церковной службы. В действовавших в России первой половины XVIII в. источниках права церковный мятеж и связанные с ним бесчинства в церкви занимали второе место по тяжести в числе составов преступлений против веры⁵⁸. Черновая редакция проекта «Уголовного уложения» предлагала криминализировать как церковный мятеж «препятствие или помешательство» церковной службе «каким бы то ни было обычаем или способом»⁵⁹, а как «бесчинства в церкви» — непристойное и беспокойное поведение в храме, «отвратившее» внимание от службы «словом или деянием»⁶⁰. В целом данные определения находились в русле российской уголовно-правовой традиции⁶¹. Существенное отличие заключалось в том, что российское законодательство относило к церковному мятежу не только препятство-

⁵⁸ В первой главе «Соборного Уложения» им было посвящено восемь статей из девяти (ст. 2–9) (Соборное уложение 1649 г. С. 85–86).

⁵⁹ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 28.

⁶⁰ «Буде кто пришед в церковь Божию учнет суетных разговоров о светских или иных делах, или ходить взад вперед по церкви, или говорить громко, или кричать, или хохотать, или иной учинит шум» (Там же. Л. 34).

⁶¹ См.: «А будет какой бесчинник пришед в церковь божию во время святых литургий, и каким-нибудь обычаем божественных литургий совершити не даст, и его изымав и сыскав про него до пряма, что он так учинит казнити смертью без всякой пощады» (Соборное уложение. Гл. 1. Ст. 2 // Соборное уложение 1649 г. С. 85).

вание проведению литургии, но и совершение уголовно наказуемых деяний (нанесение побоев, покушение на убийство, убийство, оскорбление прихожан и/или священнослужителей)⁶² на территории храма, который выступал как квалифицированное место. В проекте уложения Екатерина II отказалась от подобной трактовки, понимая под мятежом и «безчинством» только нарушение порядка во время богослужения. Указанная новация полностью соответствовала и являлась развитием начал, сформулированных в 74 статье «Наказа», которая, как отмечалось выше, предлагала относить «преступления, которые смущают упражнение в законе», к нарушениям «спокойствия и безопасности граждан», т.е. к полицейским проступкам.

Открытым на данном этапе остается вопрос источников следующего состава преступления, который Екатерина II выделяет и достаточно подробно расписывает в Черновой редакции, — «не святити день воскресный». Данный вид правонарушений был внесен императрицей и в проект закона «Об оскорблении величества»: 9 статья «О непродаже в воскресные дни и праздники товаров» 1 главы предлагала запретить всякие виды «работы» и торговой деятельности (за исключением продажи «съестных припасов» и «скотских и звериных кормов») в «воскресные дни и господские праздники»⁶³. Однако как в проекте закона, так и в «Комментариях...» отсутствовало такое подробное перечисление криминализируемых составов, которое дается в черновых вариантах проекта «Уголовного уложения».

В «Комментариях...» У. Блэкстоун также относит несоблюдение воскресений и церковных праздников к числу религиозных правонарушений. С точки зрения английского юриста, отдых в воскресный день являл-

⁶² См.: Соборное уложение. Гл. 1. ст. 6, 4, 5, 7 (Соборное уложение 1649 г. С. 85); проект «О розыскных делах...». Гл. 17 «О церковных мятежниках». Ст. 1–6 (Проекты уголовного уложения. С. 69–70).

⁶³ *Екатерина II. Избранное.* С. 360.

ся не только религиозной обязанностью, но и был одним из способов поддержания порядка и стабильности в стране, особенно среди низших слоев. Он давал возможность рабочему человеку восстановить силы и здоровье для продолжения работы на следующей неделе, параллельно «внедряя в умы людей представление об их обязанностях перед Богом, которые необходимы для того, чтобы сделать из них хороших граждан»⁶⁴. В Англии в воскресенья и церковные праздники были запрещены: работа (кроме случаев «крайней нужды» и благотворительности), выставление товара и торговля (кроме мяса и молока, но в определенные часы), увеселения (бои быков и медведей, интермедии, театральные представления и т.д.)⁶⁵.

В проекте уложения Екатерина II в отличие от У. Блэкстоуна не только предлагала запретить административную, прежде всего судебную и регистрационную, деятельность («слушать, иск чинить», вызывать в суд, выносить или подписывать приговор, подавать челобитные, «вершить» закладные и купчие), «ремесло, рукоделие и работы», торговлю и увеселения («игры, игрищи, музыки, пляски, пении песен, ... феатральные представления»), но и предусматривала ответственность за невыполнение своих обязательств полицейскими органами «относительно общей тишины и безопасности». Им предписывалось заниматься «открытием», «предупреждением и пресечением» преступлений, «иманием под стражи преступников», «изследованием» на месте, обнаружением и «утверждением» доказательств⁶⁶. Таким образом, в сравнении с проектом закона «Об оскорблении величества» произошло более детальное определение того, что запрещалось делать в «воскресный или табельный праздник», а также была позитивно очерчена сфера деятельности полицейских органов.

⁶⁴ Blackstone W. Commentaires sur les loix angloises. P. 410.

⁶⁵ Ibid. P. 411–412.

⁶⁶ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 29.

Существует значительное идейное, но не дефиниционное родство между определением следующего состава Черновой редакции проекта «Уголовного уложения» и «Комментариями...». Название статьи — «волшебство, колдовство, чародейство»⁶⁷ — перекликалось с определением «магии» (*l'art magique*), к которой У. Блэкстоун причислял действия следующего характера: «*des conjurations des esprits infernaux, les enchantemens, les sortileges*», а также все, что «подразумевалось под словом колдовство» (*sorcellerie*)⁶⁸. Апеллируя к авторитетному мнению Монтескье и ссылаясь на его трактат «О духе законов», английский правовед отмечал, что при расследовании преступлений колдовства необходима крайняя «предусмотрительность», поскольку от подобных обвинений не могут защитить ни «безупречное поведение», ни «самые высокие моральные качества». Несомненно, что Екатерина II полностью разделяла данное мнение. Об этом бесспорно свидетельствует определенное текстологическое сходство, происходящее из единства источника, т.е. труда Монтескье, между выше процитированным пассажем У. Блэкстоуна и 497 статьей «Наказа», в которой императрица отдавала «дань просветительскому неприятию “фанатизма” и суеверий»⁶⁹.

В полном соответствии с рационалистическими идеями Просвещения императрица называла колдовство «обманом», истоки которого — «суеверие, или невежество или машенничество»⁷⁰. В этом она была полностью согласна с У. Блэкстоуном, полагавшим, что

⁶⁷ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 30.

⁶⁸ Blackstone W. *Commentaires sur les loix angloises*. P. 406–407.

⁶⁹ Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 190.

⁷⁰ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 30. Схожим образом императрица характеризовала действия данного рода и в проекте закона «Об оскорблении величества». 6 статья 1 главы «О чернокушечках» предписывала: «Не вдавайся в пагубной обман чернокушечкам, колдунам и всяким производителям суеверных бредней, и сам других не обманывай» (*Екатерина II. Избранное*. С. 359).

подобные деяния есть не что иное, как «жульничество и надувательство», в которые в современном мире «никто не поверит»⁷¹. Отличие заключалось в том, что при ретроспективном анализе преступлений колдовства автор «Комментариев...» основное внимание уделял договору с нечистой силой как основе для криминализации⁷²; это являлось следствием общей трактовки западноевропейским правом, английским в том числе, данного вида деяний⁷³.

Екатерину II больше волновало точное определение перечня действий, относящихся к «волшебству, колдовству, чародейству», поэтому, охарактеризовав их как «суеверие» и «невежество», она далее раскрыла, в чем, собственно, оно может состоять (употребление «имея Божии всеу» и призывание «противных сил») и как реализовываться («и для онаго употребит начертании, или курении, или пугание чудовищею, или воздушными или водными предвещаниями, истолковании оных, или искание клада, или искание видения, или нашептывание на бумагу, или трав, или питии, или тому подобныя неистовствы»)⁷⁴.

«Лжесвятость» была последним составом в Черновой редакции проекта «Уголовного уложения», которому Екатерина II дала точное законодательное определение: «клепать чудеса, или божии вдохновение, или духопророчество, или предзнаменовании или предвещании»⁷⁵. В «Комментариях...» У. Блэкстоун также выделял «религиозное самозванничество» в отдельный состав, характеризуя его как «ложное приписывание себе боже-

⁷¹ Blackstone W. Commentaries sur les loix angloises. P. 406–407.

⁷² Блэкстоун, в частности, упоминает «контакты с нечистой силой», «заклинание...», обращение за советом, соглашение, подерживание связей, использование, вознаграждение нечистой силы» (Ibid. P. 406, 407).

⁷³ Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740. М., 2000. С. 347–349; Рассел Дж. Б. Колдовство и религия в Средние века. СПб., 2001. С. 34.

⁷⁴ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 30.

⁷⁵ Там же. Л. 31.

ственной миссии, или запугивание людей ложными пророчествами страшного суда»⁷⁶. Частичное сходство дефиниций «лжесвятости» в Черновой редакции проекта и «Комментариях...» дополнялось классификационным единством двух источников.

В полном соответствии с дифференциацией религиозных правонарушений, данной У. Блэкстоуном (см. выше), Екатерина II поместила «лжесвятость» за колдовством, предполагая затем расположить следующие составы: «взятки по церковным делам», пьянство, «прелюбодеяние и непотребство», «незаконнорожденные» и «несоблюдение христианской должности». Указанная систематика также соотносилась с «Комментариями...», в которых за религиозным «самозванством» следовала симония, «несоблюдение» воскресений, пьянство, распутство (в рамках анализа указанного состава отдельно выделялись незаконнорожденные)⁷⁷.

Проект «Уголовного уложения» Екатерины II не получил законодательной силы, однако ряд новаций, предлагавшихся в сфере религиозных преступлений, был внесен императрицей в «Устав благочиния» 1782 г. Принципиальное отличие «Устава благочиния» состояло в том, что в нем преступления против веры были выведены за рамки собственно уголовных правонарушений и квалифицировались как полицейские проступки. Как уже отмечалось, в Черновой редакции проекта «Уголовного уложения» часть деяний, которые изначально Екатерина II предполагала включить в число уголовных преступлений «противу Бога и православного грекороссийского закона», затем была отнесена ею «в благочинье». Это были: «церковный мятеж, безчинство в церкви, не святити день воскресной, волшебство, лжесвятость (предсказания и предзнаменования), взятки по церковным делам, пьянство, прелюбодеяние и непотребство, незаконнорожденные,

⁷⁶ Blackstone W. Commentaires sur les loix angloises. P. 408–409.

⁷⁷ Ibid. P. 409–414.

несоблюдение христианской должности»⁷⁸. В соответствии с «Уставом благочиния» большинство из выше-названных правонарушений квалифицировались как проступки, влекущие полицейские меры пресечения. Из Черновой редакции проекта было взято диспозитивное определение их составов.

В «Уставе благочиния» религиозные правонарушения не собраны вместе, как «уголовные преступления», а разнесены. 195 статья запрещала возложение хулы на «Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его Пресвятую Владычицу нашу Богородицу и Присно Деву Марию, или на Честный Крест, или на Святых его Угодников». Следуя российской уголовно-правовой традиции, Екатерина II посчитала целесообразным отказаться от разделения богохульства на собственно «богохуление» и «святинохуление» (т.е. словесное посягательство на Богоматерь, крест или святых), которое предлагалось как в Черновой, так и в Беловой редакции проекта «Уголовного уложения»⁷⁹.

196, 197 и 225 статьи Устава были прямой реализацией пунктов VII «церковный мятеж», VIII «безчинство в церкви» и X «волшебство, колдовство, чародейство» преступлений против веры Черновой редакции проекта уложения.

«Устав благочиния»	Проект «Уголовного уложения». Черновая редакция
Ст. 196. Подтверждается и возобновляется запрещение всем и каждому, пришед в церковь Божию во время службы Божией, учинить службы Божией, каким бы то ни было обычаем или способом, препятствие, помешательство или кто прервет оную или совершити не даст.	Церковный мятеж есть: пришед в церкви или в церковь Божию, учинить службы Божии, каким бы то ни было обычаем или способом, препятствие или помешательство или прервет оную или совершити не даст.

⁷⁸ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 20.

⁷⁹ Там же. Л. 22, 23; РГБ НИОР. Ф. 222. Карт. XVIII. Д. 3. Л. 1, 4.

<p>Ст. 197. Подтверждается и возобновляется запрещение всем и каждому, пришед в церковь Божию во время службы Божией, иметь суетные разговоры о светских или иных делах, или ходить взад и вперед по церкви, или говорить громко, или кричать, или хохотать, или иной учинить шум, или от службы Божией отвратить внимание православных словом, деянием или движением.</p>	<p>Безчинство в церкви есть: Буде кто пришед в церковь Божии учнет суетных разговоров о светских или иных делах, или ходит взад вперед по церкви, или говорить громко, или кричать, или хохотать, или иной учинит шум, или инако от службы Божии словом или деянием или движением отвратит внимание православных.</p>
<p>Ст. 224. Подтверждается запрещение колдовства или чародейства или инаго подобного обмана, производящего от суеверия или невежества, или мошенничества, и для онаго начертании на земле или курении, или пугание чудовищем, или воздушных или водяных предвещаний, или толковании снов, или искании клада, или искании видений, или нащептании на бумагу, или траву, или питье⁸⁰.</p>	<p>Волшебство, колдовство, чародейство называется, буде кто чинит обман, производящий от суеверия или невежество или мошенничества, и для онаго употребит имя Божии всеу, или призовет противныя силы, и для онаго употребит начертании, или курении, или пугание чудовищею, или воздушных или водных предвещаний, или толкований сны, или искание клада, или искание видений, или нащептывание на бумагу, или трав или питий или тому подобный неистовствы⁸¹.</p>

Статьи 199–201 «Устава благочиния» в обратном порядке воспроизводили градацию религиозных преступлений, связанных с переходом в иную веру и ересь, Черновой и Беловой редакции проекта.

⁸⁰ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXI. № 15379. С. 478, 480; Екатерина II. Законодательство Екатерины II. Т. I. С. 586, 590.

⁸¹ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 28, 29, 30, 34.

«Устав благочиния»	Проект «Уголовного уложения». Беловая редакция
Ст. 199. Подтверждается запрещение всем и каждому начинать и возобновлять споры противу православия.	Отступление от веры есть: Буде кто Православной переидьет в иную веру.
Ст. 200. Подтверждается и возобновляется запрещение всем и каждому иноверцу православного отвратить от православия или уговорить перейти в иную веру.	Превращение в иную веру есть: буде кто православного обманом, или насильством, или учением, или внушением, или советом, или словом, или книгою прельстит или уговорит отстать от православия или принять иную веру.
Ст. 201. Подтверждается и возобновляется запрещение всем и каждому православному перейти в иную веру ⁸² .	Ересь есть: Буде кто православный учнет или возобновит споры противныя православию и соборами [и законом] ⁸³ объявленные за ересь ⁸⁴ .

Существует также определенное родство между 203 и 204 статьями «Устава благочиния» и VIII пунктом «не святити день воскресный» Черновой редакции проекта уложения.

«Устав благочиния»	Проект «Уголовного уложения». Черновая редакция
Ст. 203. Подтверждается запрещение в воскресенье или табельный праздник до окончания обедни открыть трактир, кабак или погреб, где продают питья.	Не святити день воскресной есть: буде кто в воскресный или табельный праздник ... учнет торговать или продавать или покупать запрещенное в те дни, или кто до окончания

⁸² ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXI. № 15379. С. 478; *Екатерина II. Законодательство Екатерины II*. Т. I. С. 587.

⁸³ [] — вставлено над строкой.

⁸⁴ РГБ НИОР. Ф. 222. Карт. XVIII. Д. 3. Л. 5–7; *Екатерина II. Избранное*. С. 372–373.

Ст. 204. Подтверждается запрещение в воскресенье или праздник до окончания обедни начать игры, игрища, музыку, пляски, пение песен по домам и по улицам, феатральные представления и всякия иныя общенародныя забавы и увеселений ⁸⁵ .	обедни начнет игры, игрищи, музыки, пляски, пении песен, по домам или по улицам феатральные представления и всякия иныя общенародныя забавы, увеселения или пиры и до окончания обедни откроет трактир или погреб, где подают питии, или кабак ⁸⁶ .
---	--

Екатерина II, таким образом, практически дословно повторила в «Уставе благочиния» отдельные положения проекта «Уголовного уложения». Отличия указанных источников состояли, во-первых, в отказе рассматривать употребление «имя Божии всуе» как один из способов совершения колдовства, что выглядело совершенно логичным с точки зрения внутренней структуры устава, в котором статье, криминализировавшей «колдовство или чародейство», предшествовало запрещение «употреблять всуе божбу» (ст. 223)⁸⁷; во-вторых, в отсутствии спецификации способов соращения человека в другую веру; в-третьих, в элиминировании понятия «ересь» применительно к «спорам противу православия».

Произведенный компаративный анализ раздела о преступлениях против веры «Устава благочиния» 1782 г., проекта «Уголовного уложения» и послуживших одним из его источников «Комментариев на английские законы» У. Блэкстоуна позволяет сделать вывод о прямой реализации указанной законопроектной разработки Екатерины II в ряде положений Устава, касавшихся религиозных правонарушений. Влияние проекта «Уголовного уложения» четко фиксируется в перечне религиозных проступков, включенных в

⁸⁵ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXI. № 15379. С. 478; *Екатерина II. Законодательство Екатерины II. Т. I. С. 587.*

⁸⁶ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 17. Л. 29об.

⁸⁷ ПСЗРИ 1-е собр. Т. XXI. № 15379. С. 480; *Екатерина II. Законодательство Екатерины II. Т. I. С. 590.*

Устав. Помимо этого, дефиниции части криминализируемых составов — «церковного мятежа», «безчинства в церкви» и «волшебства, колдовства и чародейства» — практически полностью воспроизводили понятийно-определительные конструкции Черновой редакции проекта. Развивая положения «Наказа Комиссии о сочинении проекта нового Уложения», а также проектов закона «Об оскорблении величества» и «Уголовного уложения», «Устав благочиния» значительно «сокращал сферу церковного влияния на право»⁸⁸ в отношении дел о колдовстве, маркируя заключительный этап в процессе их «выведения... из духовной сферы»⁸⁹.

⁸⁸ Омельченко О.А. Церковь в правовой политике «просвещенного абсолютизма» в России // Власть и закон. С. 276.

⁸⁹ Смилянская Е.Б. Указ. соч. С. 193.

«Смеха достойное позорище»? Дискуссия о веротерпимости и образ старообрядца в России эпохи Просвещения

О.А. Цапина

Началом научной историографии старообрядчества принято считать середину 1850-х гг., когда «раскол» из объекта гонений и критики становится предметом специальных исследований, направленность которых варьировалась от более или менее беспристрастного научного анализа до исторической апологетики¹.

Тем не менее, первые специальные работы, посвященные истории старообрядчества, появились значительно ранее, в последней трети XVIII в. В 1771 г. Г.-Ф. Миллер и протоиерей Московского Архангельского собора П.А. Алексеев составили записку об истории старообрядчества в России, которая была предназначена для издателей французской Энциклопедии². Алексеев позднее включил соответствующие статьи в свой «Церковный словарь» (М., 1773–1794),

¹ Пыпин А.Н. История русской этнографии. Т. 1. СПб., 1890. С. 36; Robson R.R., Old Believers in Modern Russia. DeKalb, 1995. P. 3. Об историографии старообрядчества см.: Молзинский В.В. Очерки дореволюционной историографии старообрядчества. СПб., 2001.

² РГАДА. Ф. 199 (Портфели Миллера). Порт. 184. Ч. 2. Д. 22. Ср.: НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 319–319об.; Joucourt L. Roskolniki // Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers. Geneve, 1777. Vol. 14. P. 373; Об участии Миллера в собирании материалов по русской истории для Энциклопедии см.: Каменский А.Б. Академик Г.-Ф. Миллер и русская историческая наука XVIII в. // История СССР. 1989. № 1. С. 153–154; Он же. Судьба и труды историографа Герарда Фридриха Миллера (1705–1783) // Миллер Г.-Ф. Сочинения по истории России: Избранное. М., 1996. С. 402.

а также неопубликованный «Словарь всех еретиков и раскольников Православной Церкви». В середине 1790-х гг. он начал работать над отдельной историей старообрядчества³.

В 1786 г. журнал «Зеркало Света» публикует анонимную статью, которая представляет собой краткую историю и описание современного состояния Выго-Лексинского общежития, написанную по следам путешествия автора в Олонецкую губернию⁴. В этом же году в журнале «Новый Санкт-Петербургский вестник» появляется статья П.И. Богдановича «Историческое известие о раскольниках». Работа Богдановича представляет собой исторический очерк старообрядчества и характеристику отдельных «толков». В следующем году эта статья вышла отдельным изданием⁵.

В 1794 г. вышло первое издание «Полного исторического известия о старообрядцах, их учении, делах и разногласиях, собранное из потаенных старообрядческих преданий, записок и писем» протоиерея петербургской Большеохтинской церкви Андрея Ивановича Журавлева (1751–1813). Журавлев, бывший федосеевец, был одним из первых синодальных миссионеров, насаждавших единоверие на Стародубье. Книга Журавлева стала своего рода бестселлером: уже в следующем году она была переиздана Академией наук, поскольку первое издание было быстро распродано, и

³ ОР ГИМ. Чертков. Д. 99; НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 321–351. В набросках содержатся замечания на книги Богдановича и Журавлева, материалы, собранные в годы сотрудничества с Миллером, а также отрывки, озаглавленные «О расколе вообще» и «О расколе в особенности».

⁴ Краткие исторические известия о раскольниках, обитающих в Олонецкой губернии, от неизвестного // Зеркало Света. 1786. Ч. 3. С. 34–47. Эта статья ошибочно приписывалась П.И. Богдановичу.

⁵ Богданович П.И. Историческое известие о раскольниках // Новый Санкт-Петербургский вестник. 1786. С. 146–162. Отд. изд.: СПб., 1787.

впоследствии выдержала шесть изданий, последнее из которых вышло в 1890 г.⁶

Несмотря на очевидную разницу между этими сочинениями, их авторов объединяло представление о старообрядчестве как о предмете исторического исследования *bona fide*. (Не случайно на титульном листе произведения А.И. Журавлева «Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разногласиях» слово «историческое» выделено заглавными буквами.) Появление подобных публикаций, в условиях, когда на книжном рынке более или менее сформировался механизм спроса и предложения, отражало явный интерес читающей публики к старообрядчеству⁷. Такой интерес к истории старообрядчества в значительной степени был следствием официального курса на веротерпимость, начатого Петром III и довольно последовательно проводимого Екатериной II⁸. Необходимо отметить, что в эпоху

⁶ В Москве издание было раскуплено уже сразу после поступления его в продажу. Правда, П.А. Алексеев жаловался митрополиту Гавриилу, что раскупили издание сами «раскольники», которые таким образом хотели скрыть от публики свои «порочки», обличаемые в книге. — РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 319.

⁷ О механизме спроса и предложения в формировании репертуара печатных изданий см. *Marker G. Publishing, Printing, and Origins of the Intellectual Life in Russia*. Princeton, N. T., 1985. P. 118–120, 201–206; *Smith D. Working the Rough Stone. Freemasonry and society in Eighteenth Century Russia*. DeKalb, 1999. P. 63. См. также: *Горшков Ю.А. Экономическая модернизация книжного дела в России XVIII — первой половины XIX в. М., 2009. С. 81–120.*

⁸ См.: *Perra P. Dispotismo illuminato e dissenso religioso: I Vecchi credenti nell'età di Caterina II // Rivista storica italiana*. — 1985. № 2. P. 501–617; *Bruess G.L. Religious toleration in the reign of Catherine the Great // International perspectives on Church and State: Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Philip M. and Ethel Kutznick Chair of Jewish Civilization*. Omaha, NE, 1993. P. 299–313; *Виденеева А.И. К истории синодского указа о старообрядцах 1771 г. // Старообрядчество. История. Культура. Современность: Материалы*. М., 1998. С. 27–29; *Боченкова И.Д. Правительственная политика в отношении староверов в конце*

Просвещения веротерпимость ни в коей мере не расценивалась ни как моральная добродетель, ни как либеральная ценность. Политика веротерпимости мотивировалась соображениями чисто прагматического характера — ее сторонники указывали прежде всего на неэффективность и даже прямой вред религиозных гонений. Опыт отмены Нантского эдикта и последующее массовое бегство гугенотов из Франции показали, что религиозные преследования неизбежно приводили к демографическим потерям и экономическим убыткам, а также вредили международному престижу страны⁹. Напротив, английский Акт о веротерпимости (1689) превозносился как доказательство эффективности «толеранции». В частности, указывалось на изменения, которые произошли с квакерами: благодаря прекращению преследований из толп фанатиков они превратились в общину законопослушных и трудолюбивых граждан¹⁰.

Не было выработано и более или менее связной положительной концепции веротерпимости — она понималась просто как антитеза религиозным гонениям, анти-нетерпимость¹¹. Именно поэтому по-

XVIII в.: проекты «просвещенного абсолютизма» // Там же. С. 29–32; *Ряжнев А.С.* Неизвестные проекты русского «просвещенного абсолютизма» по делам религии // Отечественная история. 2004. № 2. С. 143–155.

⁹ *Pomeau R.* Une idée neuve au XVIII^e siècle, la tolerance // Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français. 1988. Vol. 134. № 2. P. 195–206; *Scoville W.C.* The Persecution of the Huguenots and French Economic Development, 1680–1720. Berkley & Los Angeles: California University Press, 1960; *O'Brien C.* Jansenists on Civil Toleration in mid-eighteenth century France // Theologische Zeitschrift. 1988. T. 37. P. 71–93.

¹⁰ *Philips E.* The Good Quaker in French Legend. Philadelphia, 1932. P. 43–67; *Цапина О.А.* The Image of the Quaker and Critique of Enthusiasm in Early Modern Russia, Russian History // Histoire Russe. 1997. Vol. 24. P. 251–278.

¹¹ *Tomaselli S.* Intolerance, the Virtue of Princes and Radicals // Toleration in Enlightenment Europe / Ed. by Ole Peter Grell and Roy Porter. Cambridge, 2000. P. 96–100.

литика веротерпимости, проводимая европейскими правительствами, была избирательной и не отличалась особой последовательностью. Например, в Великобритании, которая превозносилась как царство терпимости, католикам было отказано в каких бы то ни было гражданских или религиозных правах, при этом поклонников английских порядков на континенте это обстоятельство ничуть не смущало¹². Терпимость ни в коей мере не отождествлялась со свободой вероисповедания — по-прежнему религиозное единство нации представлялось идеальным состоянием. Сам термин «терпимость» подразумевал, что «терпение» у правительства может и иссякнуть: как правило, «терпелись» только те конфессии, которые, по мнению властей, не представляли опасности для общества.

Веротерпимость в качестве государственной политики не была чем-то беспрецедентным в России¹³. Однако впервые этот курс последовательно осуществлялся по отношению к «расколу» — движению, на опасность которого указывали поколения церковных полемистов и законодателей, и приверженцев которого Духовный Регламент определял как «лютых неприятелей и государству и государю непрестанно зломыслящих»¹⁴. Для многих правительственная политика в отношении старообрядчества приходила в противоречие с традиционным образом «раскольника». Неудивительно, что в России дискуссия о сущности веротерпимости и ее границах сосредоточилась именно на старообрядчестве. Этой дискуссии и посвящена предлагаемая работа.

¹² Gargett G. Voltaire and Irish history // Eighteenth-Century Ireland. Vol. 5. 1990. P. 135–136.

¹³ Nolte H.H. Religiöse Toleranz in Russland. 1600–1725. Göttingen: Musterschmidt-Verlag, 1969.

¹⁴ ПСЗРИ 1-е собр. Т. VI. № 3718. С. 342.

«Разрыв церковного союза»

«Раскол» стал предметом яростной церковной критики в конце XVII — начале XVIII столетия, когда старообрядчество развилось в массовое религиозное движение.¹⁵ В это время были созданы произведения, которые еще долго расценивались как классика антистарообрядческой полемики — «Увет Духовный» Афанасия, архиепископа Холмогорского (1682)¹⁶, послания Игнатия (Римского-Корсакова), митрополита Тобольского и Сибирского (1696–1697), «Объявление, како... епископ Питирим... с раскольническими учителями... разменялся вопросами и ответами (1720) и «Пращица противу вопросов раскольничьих» (1721) Питирима, епископа Нижегородского, и, наконец, «Розыск о раскольнической брынской вере» Димитрия Ростовского, законченный в 1709 г.

Синод продолжал публикацию полемических сочинений в течение всего восемнадцатого столетия. В 1745 г. вышло первое издание «Розыска» и «Обличение неправды раскольничьей» Феофилакта Лопатинского. В 1752–1753 гг. вышли повторные издания «Увета Духовного» и «Пращицы». В 1762 г. увидело свет второе издание «Розыска». В 1765, в ответ на массовое самосожжение в Зеленецком монастыре, Синод опубликовал «Увещание» Платона (Левшина)¹⁷. Одновременно вышло переиздание «Знамений пришествия

¹⁵ О начальной истории «раскола» см.: *Michels G. At War with the Church: Religious dissent in seventeenth-century Russia*. Stanford, 1999.

¹⁶ О политике Афанасия по отношению к старообрядцам Холмогорской епархии см.: *Michels G. Rescuing the Orthodox: The Church policies of Archbishop Afanasii of Kholmogory, 1682–1702 // Of Religion and Empire: Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia / Ed. Robert P. and Mikhail Khodarkovsky Geraci*. Ithaca: London, 2001. P. 26–30.

¹⁷ От православно-кафолическия восточныя Христовы церкви Увещание Бывшим своим чадам, ныне недугом раскола немощствующим. М., 1766.

Антихристов» Стефана Яворского. После десятилетнего перерыва новая серия полемических публикаций вышла в 1780-е — 1790-е гг.: были снова опубликованы «Объявление Питирима» (1782), «Розыск» (1783) и «Увет духовный» (1791). Кроме того, публикации отрывков из древних рукописей о написании имени «Иисус» были явно предназначены для полемических целей¹⁸. Во второй половине 1790-х гг. Синод публикует и разоблачительные сочинения бывших старообрядцев. Кроме уже упоминавшейся книги А.И. Журавлева, была издана назидательная повесть бывшего федосеевца Ксенофонта (Киприана)¹⁹. В 1790-х гг. курс антистарообрядческой полемики был введен и в программы некоторых духовных семинарий²⁰.

Несмотря на широко распространенное представление об отчуждении светской культуры от церковной в эпоху Просвещения, произведения церковной полемики пользовались известностью и даже популярностью у светской образованной публики. Например, издание «Объявления» Питирима (1782) было оплачено купцом Сыромятниковым, который также позаботился о том, чтобы книга появилась в широкой продаже²¹. Через несколько лет это издание было перепечатано

¹⁸ Выписка из Евангелия, напечатанного в Библии Острожской, 1581 г., о имени Иисус (СПб., 1788); Места из Священного Евангелия, писанного на пергамене, хранимого в великом Новгороде, о имени Иисус (СПб., 1788).

¹⁹ Краткая повесть о обращении из раскола многогрешного Ксенофонта, а по пострижении во иночество Киприана, / Писанная им самим, к неким находящимся в той же прелести, и хотящим быти сынами святыя соборныя и апостольския церкви, 1792 года марта 2 дня. [М.]: Синодальная тип., 1798. Это сочинение было впоследствии включено в третье издание книги Журавлева.

²⁰ См. Трактат о раскольнических в России толках, сочиненный в Рязанской семинарии, по предписанию епархиального преосвященного епископа Рязанского и Шацкого, и преподаваемый при Богословской науке ученикам. — РГАДА. Ф. 381. Рукописное собрание Синодальной типографии. Д. 1672 (1790).

²¹ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 10. Д. 9. Л. 3–3об.

Н.И. Новиковым во втором издании «Древней Российской вивлиофики».²² Необходимо также отметить, что антистарообрядческие сочинения печатались не только Синодом, но и светскими типографиями. Второе и третье издания книги Журавлева были изданы в типографии Академии наук, а сочинение еще одного бывшего «раскольника» — «Зеркало для старообрядцев» Сергия (Симона) Юршева (1799) — в Губернской типографии, иждивением купца Зотова²³.

Особой популярностью пользовался «Розыск» Дмитрия Ростовского, о чем свидетельствует тот факт, что его экземпляры встречаются практически во всех частных библиотеках²⁴. «Розыск» был и одним из основных источников работы П.И. Богдановича, а также «Статистики в рассуждении России» М.М. Щербатова²⁵.

О том, что «Розыск» был хорошо известен светскому читателю, косвенно свидетельствует и «Церковный Словарь» П.А. Алексеева. По признанию автора, словник «Церковного Словаря», который представлял собой нечто среднее между азбуковником, толковым словарем и энциклопедией, составлялся до некоторой

²² Древняя Российская Вивлиофика. 2-е изд. М., 1788. Т. 15. С. 405–438.

²³ *Сергий (Юршев)*. Зеркало для старообрядцев не покоряющихся православной церкви, или Ясное и подробное описание старообрядческих заблуждений, с опровержением оных и воззванием их к истинной христовой церкви / Сочиненное Новороссийской епархии, Белоруской губернии, Белицкого повета, Успенского старообрядческого монастыря настоятелем иеромонахом Сергием, бывшего строителем Верхнего Успенского монастыря, что на Большем Иргизе; Иждивением книгопродавца Зотова. — СПб., 1799.

²⁴ Например, различные издания «Розыска» содержатся в собраниях И.И. Дмитриева, Тургеневых и М.Н. Муравьева Отдела редких книг Библиотеки Московского университета. О читательской популярности «Розыска» см. *Шляпкин И.А.* Святой Димитрий Ростовский и его время (1651–1709). СПб., 1891. С. 448–449.

²⁵ *Щербатов М.М.* Статистика в разсуждении России // Сочинения кн. М.М. Щербатова. СПб., 1896. Т. 1. С. 550.

степени спонтанно, без заранее обдуманной программы: автор просто «собрал для собственного сведения невразумительные из употребления разглагольственного вышедшие речения, и при преподавании университетским ученикам катихизиса о них по надлежащему сообщая и на их вопросы отвечая». Статьи о старообрядческих «толках» явно не относились к категории «невразумительных». Они являются очень краткими, основанными преимущественно на «Розыске» Дмитрия Ростовского, а также на «Пращице» и «Увете духовном». На первый взгляд кажется, что Алексеев даже «Розыск» использовал поверхностно: старообрядческие толки указаны только по списку, помещенному в самом начале «Розыска», а некоторые из них, например, «подрешетники», не нашли отражения в «Словаре». Зачастую статья вообще не содержит никакого пояснения, просто отсылая читателя к «Розыску». Тем не менее другие слова, почерпнутые из того же текста, но не имеющие прямого отношения к старообрядцам, — например, «Акефалиты», «Атаман» и др. — объяснены довольно подробно. Это свидетельствует о том, что автор достаточно внимательно работал с сочинением Дмитрия Ростовского, но полагал, что простой отсылки к тексту «Розыска» было достаточно.

Таким образом, мы вправе предполагать, что образованный читатель был хорошо знаком с образом «раскольника», который рисовали представители официальной церкви. К сожалению, история церковной полемики, направленной против старообрядчества, до сих пор остается практически не разработанной в историографии. Эта тема требует специального исследования, которое, разумеется, превышает рамки отдельной статьи. Не претендуя на какие бы то ни было окончательные выводы относительно сущности и эволюции этой полемики, позволим себе поделиться некоторыми наблюдениями.

Прежде всего необходимо отметить, что, несмотря на распространенное представление о самоизоляции православной богословской культуры, православные

теологи были прекрасно знакомы с произведениями западных авторов. Влияние европейского полемического богословия особенно очевидно в украинских землях, где православные полемисты зачастую использовали аргументы протестантских и консилиаристских критиков папства в борьбе против католического влияния.²⁶ Православная церковная полемика была неотъемлемой частью общей традиции христианского полемического богословия и ересиологии. Несмотря на догматические, философские и политические различия, ученых-богословов различных национальностей и конфессий объединял не только латинский язык, но и единый категориальный аппарат, универсальные правила полемики, общая система образов и полемических клише. Под влиянием стереотипов, выработанных в рамках европейской критики квакеров, русские полемисты классифицировали хлыстов и скопцов как «злую квакерскую ересь», а Димитрий Ростовский, со ссылкой на иезуитского богослова Мартина Ван дер Беека (Martinus Vescanus или Martin Van der Beek) (1563–1624), описывал некоторые толки старообрядчества как анабаптизм и «буллингерщину»²⁷. Интересно, что и старообрядческие полемисты также опирались на произведения западных богословов: автор «Толкового Апокалипсиса», в котором содержатся нападки на масонство, широко использовал работы католических полемистов²⁸. Представления о сущности ереси основывались на постулате о трансцендентной природе зла, опирающемся на толкование Первого послания к Коринфянам (Nam oportet et hereses esse ut et qui probati sunt manifesti fiant

²⁶ См. *Опарина Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибирск, 1998.

²⁷ *Tsapina O.A.* The Image of the Quaker and the Critique of Enthusiasm in Early Modern Russia // *Russian History*. P. 256–262; *Шляпкин И.А.* Указ. соч. С. 448.

²⁸ *Сумцов Н.Ф.* О влиянии малорусской схоластической литературы XVII века на великорусскую раскольничью литературу XVIII в. и об отражении в раскольнической литературе масонства // *Киевская старина*. 1895. Т. 12. С. 367–379.

in vobis 1 Кор. 11: 19)²⁹. Поскольку ересь представляла собой вечное зло, постоянно меняющее обличья, задача полемиста заключалась прежде всего в том, чтобы идентифицировать новую ересь и правильно классифицировать ее. Для этого он должен был подробно описать ее атрибуты и показать ее родство с нехристианскими конфессиями и древними ересями, уже проклятыми Церковью. Такой способ полемики широко использовался и в восемнадцатом столетии. Так, в 1757 г. во время антииезуитской кампании, которая в итоге привела к изгнанию Общества Иисуса из Франции, янсенисты обвиняли иезуитов в пелагианстве, несторианстве, арианстве и социннианстве³⁰. Подобным же образом действовали русские полемисты. В 1620 г. Освященный Собор, проклиная «папешество» как конгломерат арианства, савелианства, донатизма, и других древних ересей, исходил из точно такой же логики³¹.

Важной особенностью ересиологии был постулат о том, что «ересь» предполагала договор с дьяволом, а «еретики» обвинялись в черной магии и ритуальных убийствах. На континенте подобные обвинения звучали в адрес богомилов, *fratricelli*, фамилистов, анабаптистов и, разумеется, евреев; в Англии такая участь постигла квакеров³². В России подобные обвинения высказывались в адрес хлыстов³³.

В эпоху Реформации и религиозных войн, когда все больший вес в богословской полемике стали приобретать национальные вопросы, полемика существенно

²⁹ *Partner P.* The Murdered magicians: The Templars and their myth. New York, 1987. P. 48.

³⁰ *Van Kley D.* The Jansenists and the Expulsion of Jesuits from France, 1757–1765. New Haven; London, 1975. P. 30.

³¹ *Опарина Т.А.* Указ. соч. С. 46–47.

³² См.: *Cohn N.* Europe's Inner Demons. New York, 1975; *Hsia, Po-Chia R.K.* The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany. New Haven; London, 1988; *Reay B.* Popular Hostility Towards Quakers in Mid-Seventeenth Century England // *Social History*. 1980. Vol. 5. № 3. P. 387–407.

³³ *Tsapina O.A.* Op. cit. P. 257–258.

политизировалась. Осмысление самой Реформации, религиозных войн XVI века, Тридцатилетней войны и Английской революции вылилось в положение о том, что основной причиной международных и социальных конфликтов являются религиозные различия. И напротив, единство религии является залогом единства общества и общественного спокойствия. Подобные представления придали новую окраску традиционным определениям ереси как уголовно наказуемого преступления³⁴.

Обвинения в иностранном происхождении и политической неблагонадежности «ересей» зачастую перевешивали обвинения догматического характера. Протестантские демонологи были склонны делать основной акцент на политические последствия пакта с дьяволом, который расценивался как «измена и подстрекательство к бунту против Государя и Града Божиего».³⁵ Характерным примером является эволюция антикатолицизма в Англии и американских колониях, где полемика с католиками быстро вышла за пределы чисто богословских споров. «Паписты» представлялись не только «идолопоклонниками» и «фанатиками», но воплощением политической неблагонадежности, измены и подстрекательства к бунту³⁶. Во Франции подобные обвинения раздавались в адрес иезуитов³⁷. Наиболее распространенным комплексом обвинений против «еретиков»

³⁴ См.: Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России. М., 1986. С. 82–83; Рогов В.А. Греховное и преступное в праве Московской Руси // Историко-правовые вопросы взаимоотношения государства и церкви в истории России. М., 1998. С. 5–21.

³⁵ Clark S. Protestant demonology: sin, superstition, and society // Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries. Oxford, 1990. P. 56–58.

³⁶ См.: Haydon C. 'I Love my King and my Country, but a Roman Catholic I hate:' Anti-Catholicism, Xenophobia, and National Identity in Eighteenth Century England // Protestantism and National Identity: Britain and Ireland, c. 1650 — c. 1850. Cambridge, 1998. P. 33–53.

³⁷ Van Kley D. Op. cit. P. 27–36.

стали обвинения в хилиазме, который неизбежно отождествлялся с анархией, фанатизмом и радикальным утопизмом, классическим проявлением которого стали анабаптисты Мюнстера.

В соответствии с этими стандартами старообрядчество классифицировалось как ересь с древними и инославными корнями, приверженцы которой отличались «изуверством», «бесновением» и политической неблагонадежностью.

Представления о еретической природе старообрядчества восходят к постановлениям собора 1666–1667 г., которые, в свою очередь, опирались на сочинение архимандрита Афонского Иверского монастыря Дионисия. Дионисий исходил из того, что обрядовое единообразие было воплощением догматического единства церкви, и соответственно квалифицировал такие символы, как сугубая аллилуйя, осьмиконечный крест, двуперстие, равно как и старую редакцию Иисусовой молитвы, как ересь, которую он связывал с арианством, македонской ересью, савеллианством, «люторской и калвинской ересями», и даже многобожием³⁸.

В начале XVIII столетия были сделаны попытки отыскать древние корни «раскола». Результатом таких попыток стало скандально знаменитое «Соборное деяние на еретика Арменина Мартина в лето от создания мира 6665, а от плоти Рождества Христова 1157 году месяца июня в 7 день». Список этого сочинения был предъявлен керженским раскольникам Питиримом, который утверждал, что он получил его от Дмитрия Ростовского. Поскольку старообрядцы потребовали, чтобы им был представлен оригинал рукописи, уже в 1717 г. пергаменная рукопись была обнаружена в библиотеке Николо-Пустынского монастыря. Подлинность

³⁸ См.: Кантерев Н.Ф. О сочинении против раскола иверского архимандрита грека Дионисия, написанное до Собора 1667 года // Православное обозрение. 1988. № 7. С. 1–32; № 12. С. 33–70; Карташов А.А. Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 2. С. 177–178.

рукописи, «на пергаменте писаной, плеснию аки сединой красящейся и на многих местах молием изъеденной, древним белорусским характером писаной», была незамедлительно оспорена старообрядческими полемистами, которые убедительно доказали, что «Соборное деяние» было довольно неуклюже изготовленной подделкой³⁹.

Несмотря на то, что «Соборное деяние» (опубликованное отдельно в 1718 г. и в качестве приложения к «Пращице»), не переиздавалось с 1752 г., оно пользовалось определенной популярностью у читателей. Так, в рукописном сборнике, составленном в середине 1760-х гг., оно помещено между списками «Басен» Эзопа и «Журнала» Петра Великого⁴⁰.

«Соборное деяние» даже стало предметом академического интереса. В 1771 г. Г.-Ф. Миллер вынес вопрос о подлинности «Деяния» на обсуждение только что организованного Вольного Российского собрания при Московском университете, очевидно в связи с работой над материалами, предназначенными для французской Энциклопедии. П.А. Алексеев, как единственный представитель духовенства в Собрании, счел своим долгом взяться за разрешение задачи. Следуя указаниям Миллера, Алексеев пытался опровергнуть аргументы Денисовых, впрочем без особого успеха⁴¹. Заключение Алексеева о подлинности «Деяния», явно неубедительное и основанное на довольно шатких аргументах, тем не менее было включено в записку, приготовленную для издателей Энциклопедии. В результате Жокур, автор статьи «Roskolniki», указал, что «раскол» был «сектой, основанной в двенадцатом веке»⁴².

³⁹ Козлов В.П. Тайны фальсификации: Анализ подделок исторических источников XVIII–XIX вв. М., 1996. С. 22–44.

⁴⁰ РГАДА. Ф. 187. Оп. 2. Д. 246.

⁴¹ ОР ГИМ. Чертков. Д. 91. Л. 203–210.

⁴² РГАДА. Ф. 199. Порт. 184. Ч. 2. Д. 22; Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers — Geneve: Pelet, 1777. Vol. 14. P. 373.

Несмотря на явную смехотворность претензий на подлинность, «Деяние», тем не менее, представляет собой важный источник по истории антистарообрядческой полемики. Авторы подделки явно стремились доказать не только древность «раскола», но и его связь с другими «ересями», а также его иностранное происхождение. Согласно «Соборному деянию», Мартин проповедовал не только сугубую аллилуйю, двуперстие и сокращенное написание имени «Иисус», но и совершение литургии по католическому чину и соблюдение субботы, а его учение было смесью разных ересей: «овыя от римского костела, овыя от арменского заблуждения, а иныя от иных еретиков Аполлинария, Савелия, иныя же от жидовских»⁴³. Не случайно Мартин был сделан и армянином⁴⁴. «Армянская ересь» уже давно была предметом яростной критики православных полемистов, таких как митрополит Киприан или Максим Грек⁴⁵. Антиармянские настроения были сильны и в быту. Так, Екатерина II, отказывая капитану Лазареву в приеме в гвардию, небрежно заметила: «Зачем мне армянин?», а П.А. Алексеев отметил, что «подлый народ» не любит армян «даже более жидов»⁴⁶.

Кроме доказательств древнего и инославного происхождения старообрядчества, полемические сочи-

⁴³ РГАДА. Ф. 199. Порт. 184. Ч. 2. Д. 22. Л. 2; Козлов В.П. Указ. соч. С. 25.

⁴⁴ Еще Игнатий (Римский-Корсаков) проклинал «раскол» как «арменскую» и «полуарменскую» ересь: Белоброва О.В., Богданов А.П. Игнатий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб., 1993. Вып. 3. Ч. 2. С. 29.

⁴⁵ Так, митрополит Киприан полагал, что «армянская ересь гнуснейши паче всех ересей, сего ради не достоин православному крестьянину ни едино же общение иметь с ними; иже дружбы имети с ними, какая ни любви составляти с ними», а Максим Грек называл армян «проклятыми и треклятыми». — Лебедев А. Вероисповедное положение армян в России до времени Екатерины включительно // ЧОИДР. М., 1903. Т. 3. С. 5.

⁴⁶ Храповицкий. А.В. Дневник. СПб., 1906. С. 163; ОР ГИМ. Чертков. Д. 91. Л. 319.

нения также включали обвинения в черной магии и ритуальных убийствах. Подобные обвинения были представлены в посланиях Игнатия Тобольского, которые обильно цитируются в «Розыске» Дмитрия Ростовского. Автор «Розыска» подкреплял эти цитаты из Игнатия современными ему слухами и показаниями очевидцев⁴⁷. Исследователь творчества Дмитрия И.А. Шляпкин отметил, что читательская популярность «Розыска» в некоторой степени объяснялась сенсационным характером подобных сведений. Дмитрий приводит рассказ Игнатия, монаха Воскресенского монастыря, который присутствовал при аресте некоего Ивана Десятины, ответственного за гарь в селе Козмодемьянском. Игнатий показывал, что во время ареста были захвачены три «ягоды», сделанные из «какого-то теста». Местный священник бросил одну из таких «ягод» крутившемуся здесь псу. Несчастная собака, проглотив таинственную «ягоду», немедленно выбежала во двор и бросилась в огонь, разведенный на заднем дворе. Священник же, который прикоснулся к губам рукой, в которой были «ягоды», почувствовал непреодолимое желание броситься в пылающую печь. Он непременно сгорел бы там, если бы свидетели не вытащили его оттуда за ноги. Автор «Розыска» заключил, что магические свойства теста, из которого были изготовлены эти ягоды, объяснялись тем, что оно содержало сердце убитого младенца⁴⁸.

«Розыск» позволяет получить представление и о том, как конструировались подобные обвинения. Один из респондентов Дмитрия, священник Иосиф, находился с миссионерской миссией на Олонце в 1708 г.⁴⁹ В попытке обличить «злые дела» олонцевских «рас-

⁴⁷ Шляпкин И.А. Указ. соч. С. 449.

⁴⁸ Розыск о раскольниковской и брынской вере... М., 1794. Л. 24–24об.

⁴⁹ Юхименко Е.М. Неизвестный источник «Розыска о раскольниковской брынской вере» Дмитрия Ростовского // История и культура Ростовской земли. 1996. Ростов, 1997. С. 159–160.

кольников» Иосиф сравнил их «чарования» с колдовством, которое приписывалось польским «жидам». В качестве доказательства он ссылаясь на «Зерцало польской короны», антисемитский трактат Себастьяна Мищинского (Sebastian Myczyński)⁵⁰. В частности, он останавливается на эпизоде, когда евреи, используя грудное молоко христианской женщины, пытались навести чуму. Их заговор провалился только потому, что кормилица подменила свое молоко молоком свиньи; в результате от чумы погибли все свиньи в округе. Этот вариант легенды о кровавой жертве был своеобразным штампом в европейских полемических трактатах: точно такая же история цитируется в трактате немецкого католического полемиста Иоганна Ека (Johann Eck) «Ains Judenbuchlins Verlegung»⁵¹. Таким образом, в России именно «раскольники» стали первыми «героями» печально знаменитой легенды⁵².

Обвинения в «сатанинских действиях» «губителей душ христианских» содержались и в работе Андрея Журавлева. При этом Журавлев, бывший федосеевец, которому хорошо была известна жизнь старообрядческих общин, ссылаясь не на свой собственный опыт, а на произведения Игнатия Тобольского и Димитрия Ростовского⁵³.

По определению А.И. Журавлева, «раскол» был «разрывом церковного союза, разделяющим христиан на овцы и козлища, или на приобретенных и погибших»,

⁵⁰ *Myczyński S. Zwierciadło Korony Polskiej* (W Krakowie: M. Jedzcionczyka, 1618). Приношу благодарность Михаилу Дмитриеву, помогшему мне идентифицировать эту публикацию. Интересно, что в 1941 г. немецкий перевод этого сочинения был опубликован фашистами в Кракове ([Krakau]: Burgerverlag Krakau, 1941).

⁵¹ *Po-Chia Hsia R.K.* Op. cit. P. 127.

⁵² О позднем происхождении антисемитского варианта легенды о кровавой жертве см. *Klier J.D. Russia Gathers Her Jews: The Origins of the «Jewish Question» in Russia.* DeKalb, 1986.

⁵³ *Журавлев А.И.* Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах, и разногласиях. СПб., 1794. С. 40–41.

который неизбежно приводил к расколу общества. Такое представление о роли религиозного инакомыслия было общим местом. Убеждение в том, что «иноверия порождают междоусобства» и что «различие вер всегда приводит к раздорам», разделялось и образованнейшим Евгением Булгарисом, и анонимным автором записки «Предложения о просвящении заблуждающегося во тьме невежества народа» (1765), который охарактеризовал себя как «светом учения не просвещенного»⁵⁴. В России, в которой, как с гордостью подчеркивали церковные историки, до появления «раскола» «не было еретика ни единого»⁵⁵, именно «расколу» отводилась роль главного дестабилизирующего фактора. Так, практически все антистарообрядческие сочинения содержали ссылки на «раскольников» как главную движущую силу стрелецких бунтов⁵⁶.

«Опыты крайняя глупости
и сумазбродного суеверия»

Таким образом, полемисты официальной церкви интерпретировали «раскол» как опасную фанатичную ересь, которая представляла угрозу не только церкви, но и обществу в целом. Это представление было сходно с представлениями европейских полемистов о самых различных религиозных движениях. В публицистике европейского Просвещения подобная картина ереси была оспорена в произведениях *philosophes*, которые

⁵⁴ Евгений (Булгарис). Начертание о веротерпимости. — ОР РНБ. Ф. СПб. Духовной Академии. № 162. Л. 51. Рукопись представляет собой неопубликованный перевод на русский язык трактата Евгения, опубликованного в Лейпциге на греческом языке в 1768 г. Перевод был сделан Степаном Писаревым. Другой перевод, принадлежавший перу архимандрита Ираклия, был сделан в 1789 г. и также не увидел света (РГАДА. Ф. 181. Д. 733; ОР РНБ. Ф. СПб. Духовной Академии. № 329. Л. 2).

⁵⁵ РГАДА. Ф. 199. Порт. 184. Ч. 2. Д. 22. Л. 2.

⁵⁶ Там же. Л. 12об.—14.

полагали, что основным носителем фанатизма была сама господствующая церковь, l'infame, и расценивали преследования «еретиков» или как бессмысленные и мелочные придирки к незначительным различиям в догматике или обряде, или же как политически мотивированные кампании⁵⁷.

Подобная точка зрения высказывалась и некоторыми российскими интеллектуалами. «Раскол» зачастую описывался как всего-навсего смехотворное народное суеверие, характерное для «подлого народа», от которого, по словам «Живописца», «ничего лучшего и не ожидают, как опытов крайняя глупости и сумазбродного суеверия»⁵⁸. Представлению о «раскольнике» как об опасном еретике был противопоставлен образ «глупомысленного» мужика, свято верящего в явную бессмыслицу. А.Н. Радищев саркастически противопоставлял «афеисту», который «заблуждает в метафизике, раскольника, который не может разобраться «в трех пальцах»⁵⁹. В 1867 г. подобные представления были блестяще спародированы П.А. Ефремовым в образе «старца Пафнутия», «раскольника из Брынских лесов», с таинственным видом изрекавшего опечатки из журналов «Русская старина» и «Русский архив»⁶⁰.

Судя по всему, именно таким было представление о старообрядчестве у правительственных чиновников. Во время дебатов о возвращении польских старообрядцев в Россию И.И. Мелиссино, который был тогда обер-прокурором Синода, описывал «раскольников» как «людей из народа, не захотевших, по обыкновению народа вообще, терпеть какого бы то ни было нововведения в религии, в которой, однако, большинство из

⁵⁷ Lough J. The Encyclopedie. New York, 1971. P. 219–228; Partner P. Op. cit. P. 127–128.

⁵⁸ Письмо в Живописец о кофегадательницах // Живописец. 1772. Лист 19. С. 150.

⁵⁹ Пытин А.Н. Указ. соч. С. 59–64.

⁶⁰ Русская театральная пародия XIX — начала XX в. М., 1976. С. 301–315.

них не смыслили ничего или очень мало... Источник всего этого зла — невежество».⁶¹ Мелиссино подкреплял это положение ссылкой на Х.Ф. Геллерта.

Как мы видели, Алексеев практически полностью игнорировал старообрядчество при составлении «Церковного словаря». В «Дополнении» к «Церковному словарю» он ограничился простым перечислением толков. Не появилось новых статей о старообрядчестве ни в «Продолжении Церковного словаря» (1779), ни в последующих изданиях. На фоне этого полного молчания особенно занятно выглядит статья «не ня ния» («Частицы ничего не значащие, но в старину бывшие в употреблении при троестрочном и демественном пении»), которая содержит несколько брюзгливый комментарий: «Такие дурные мужицкие нененяйки раскольникам приятнее партесного пения. Сие происходит в них от испорченного вкуса их в сладкопении, и от грубого слуха, и никакой в том особенной святоши не заключается». Эта статья была включена в посмертное издание «Словаря» в 1815 г. По контрасту, Алексеев представил подробные толкования слов «квакеры», «безбожники или афеисты», «деисты» и даже «иллюминаты». Очевидно, «раскольники» в глазах Алексеева не стоили ни его трудов, ни внимания образованной публики.

В интересном контексте упоминаются «раскольники» в статье «Люди и народ». Возражая тезису о том, что «люди суть благородное сословие», а под словом «народ» «чернь понимается», Алексеев определял под словом «люди» христиан, а «народом» называл совокупность «всех без различия подданных государства, какого бы они закона ни были: магометане, жида, чуваша, мордва, раскольники, и проч.»⁶².

⁶¹ Новые материалы для истории старообрядства XVII–XVIII вв., собранные Е.В. Барсовым. М., 1890. С. 165–167.

⁶² Алексеев П.А. Дополнение к Церковному словарю. М., 1776. С. 252. В статье Алексеев возражал на точку зрения, согласно которой «люди суть благородное состояние, а под словом «народ чернь понимается». Под словом «люди» Алексеев понимал христиан.

Алексеев был не одинок в таком этнографическом подходе к старообрядчеству. Так, «Абевега русских суеверий» М.Д. Чулкова (1778) также перечисляет «раскольников» как этническую группу, наряду с чувашами, мордвой и татарами. В 1805 г. леди Вильмот вспоминала, как «один день мы обедали с татаринном, а на следующий день — с раскольников, который не хотел есть вместе с нами». Вероятно, английскую путешественницу желали ознакомить с различными народностями, населяющими Российскую Империю, включая «раскольников»⁶³.

Эволюция этой любопытной таксономии представляет самостоятельный интерес. В России, с ее размытостью и неустойчивостью сословных границ, этнические, профессиональные и конфессиональные термины зачастую использовались наравне с социальными⁶⁴. Например, в присоединенных польских землях евреи изначально рассматривались как сословие, наряду с крестьянами и купцами⁶⁵. «Клиенты» Тайной экспедиции характеризовались в делопроизводстве как «крестьяне», «якуты», «купцы», «раскольники», «лютеране» или «французы»⁶⁶. Представление о расколе как об особой народности было частично обусловлено отчуждением образованной публики от «простого народа», когда, по словам В.В. Сиповского, в глазах образованной публики раскольник представлял «каким-то инородцем-дикарем»⁶⁷.

Считалось, что именно по причине явной бессмыслицы «раскола» он не представлял особой опасности. Интересно, что правительство старалось предотвратить распространение слухов о ритуальных убийствах

⁶³ Дашкова Е.Р. Записки княгини Е.Р. Дашковой. М., 1990. С. 407.

⁶⁴ См.: Wirtshafter K.E. Social identity in Imperial Russia. DeKalb, 1996. P. 36.

⁶⁵ Klier J.D. Op. cit. P. 65–67.

⁶⁶ РГАДА. Ф. 7. Дела Тайной канцелярии. Ф. 7. Оп. 2.

⁶⁷ Сиповский В.В. Очерки по истории русского романа. М., 1912. Т. 1. С. 96.

в среде старообрядцев. Так, когда до Екатерины дошли слухи о том, что в Нижегородской губернии «есть раскольники, которые младенцов убивают и их кровию причащаются», императрица лично набросала «секретное письмо» к нижегородскому и, на всякий случай, к казанскому губернаторам. В письме она несколько раз подчеркивала, что поскольку «доноситель» оказался «безумным, который сам раньше раскольников был», и опирался на показания «малолетних детей», то донос должен быть «без изследования оставлен». Императрица все же сочла необходимым принять некоторые меры предосторожности и предписывала губернаторам: «не тревожа ни кого, а особливо еще раскольников, весьма под рукою в вашей вверенной губернии не дреманным оком сматреть и разведывать, не находится ли подобных подозрительных людей»⁶⁸. Интересно, что Жокур отмечает, что обвинения «раскольников» в ритуальных убийствах были сродни подобным беспочвенным обвинениям в адрес квакеров, а также первых христиан⁶⁹.

В качестве основной причины того, что это «смеха достойное позорище»⁷⁰ до сих пор существует, указывалось на повальное невежество народа. По мнению А.А. Вяземского, «раскольнических многих заблуждений притчиною есть незнание одной толко грамматики»⁷¹. Анонимный автор «Предложения о просвящении заблуждающегося во тьме невежества народа» объяснял распространение «раскольнических суеверий» тем, что народ не может читать Библию на понятном языке, и предлагал создание перевода Библии на современный русский язык как основное средство «истребления раскола»⁷².

⁶⁸ РГАДА. Ф. 10. Оп. 1. Д. 235. Л. 1–2.

⁶⁹ Encyclopedie. P. 373.

⁷⁰ Матонис Н. Разсуждение о двух главных добродетелях, которыя писателю истории иметь необходимо должно, то есть об искренности и несуетном богопочитании // Трудолюбивая пчела. СПб., 1759. С. 33–47.

⁷¹ РГАДА. Ф. 18. Д. 304. Л. 6.

⁷² ОР РНБ. Ф. СПб. духовной академии. Д. 329.

Соответственно, народное просвещение, в том числе и духовное, действительно представлялось главным лекарством от этой «болезни религии». Все известные проекты решения «раскольниковьего вопроса», в особенности исходившие из правительственных кругов, предписывали образование в качестве панацеи. Так, А.А. Вяземский полагал, что создание системы начальных школ для старообрядческих детей является главным средством для «искоренения раскольниковьей ереси»⁷³. Екатерина также была убеждена, что с введением системы народных училищ «все расколы исчезнут, тут насилия не надобно»⁷⁴.

Насилие в искоренении раскола представлялось не только стрельбой из пушек по воробьям, но и крайне опасной политикой, которая приводила только к тому, что «вместо приобретения, навести большее отвращение и злобу»⁷⁵. По выражению Радищева, любые официальные запреты только привлекут на сторону «заблуждения» новых сторонников, ибо «что запрещено, того и хочется». Насилие достигает обратного результата: «Гонения делали мучеников; жестокость была подпорою самого христианского закона... Запрещать дурачество есть то же, что его поощрять. Дай ему волю; всяк увидит, что глупо и что умно»⁷⁶.

В качестве доказательства неэффективности насилия правительственные чиновники указывали на то, что именно преследования, организованные господствующей церковью, были основной причиной радикализации «раскола». Так, И.И. Мелиссино обвинял духовенство в том, что оно, «вместо того, чтобы проповедывать народу, учить его и наставлять на ум или истину... пропитанное невежеством и пользуясь

⁷³ РГАДА. Ф. 18. Д. 304. Л. 13–13об.

⁷⁴ Храповицкий А.В. Указ. соч. С. 3.

⁷⁵ Указ Тобольскому архиерею о раскольниках, 3 сентября 1783 г. // ЧОИДР. М., 1862. Т. 2. С. 140.

⁷⁶ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву: В 2 тт. Т. 1. М.; Л., 1935. С. 297.

слишком большой властью... исполнилось гордыней, вооружилось ненавистью и гневом и хотело возвратить на путь истинный своих бедных заблудших овец не пастырским посохом, но угрозами и пытками». Он также полагал, что дальнейшее выделение беспоповства в отдельный толк было связано с глубоким недоверием народа к духовенству⁷⁷.

Подобные обвинения были использованы в качестве основного аргумента в пользу секуляризации законодательства по отношению к религиозному инакомыслию. По существу политика веротерпимости по отношению к старообрядцам была частью правительственного курса на ограничение церковной юрисдикции и политического влияния церкви⁷⁸. Указ от 22 декабря 1765 г. предписывал Синоду «не только не учреждать без сношения с Сенатом особых по раскольничьим делам комиссий, но если где таковые есть, оныя б оставить, и содержащихся в них людей свободить»⁷⁹. Указ 1772 г., которым декриминализировались все ереси, также передавал все дела, связанные с неправославными исповеданиями, из ведомства Синода под юрисдикцию Сената и других правительственных учреждений. Указ от 17 июня 1773 г. запрещал епископам вмешиваться в какие бы то ни было дела, касающиеся неправославных исповеданий. В 1783 г. тобольскому архиерею предписывалось в случае обнаружения «бродяг по селениям преподающих сумазбродные правила» не принимать никаких мер самостоятельно, а только известить светские власти⁸⁰.

⁷⁷ Новые материалы для истории старообрядства. С. 165–167.

⁷⁸ См.: *Perra P.* Op. cit. P. 546–549; *Tsapina O.A.* Beyond the Synodal Church: Problems and Perspectives in the Studies of Eighteenth-Century Russian Orthodoxy // Имперская Россия / Classical Russia. 2006. V. 1. P. 19–53.

⁷⁹ Полное собрание постановлений по ведомству Православного Исповедания. СПб., 1910. Т. 1. № 278.

⁸⁰ Указ Тобольскому архиерею о раскольниках, 3 сентября 1783 г. // ЧОИДР. М., 1862. Т. 2. С. 143.

При этом многим современникам казалось, что политика веротерпимости уже начинала приносить видимые плоды. Автор статьи «Зеркало Света» с удовлетворением отмечал, что «по открытии Олонецкого наместничества самые злейшие раскольники не только стали говорить с правоверными, но и в торжественные дни собираются вместе с ними в одну церковь для слушания молебствия о здравии Императорского Дома. Сим приятным изъявлением своих чувств должны они быть обязаны благоразумному Правительству»⁸¹. Ожидая, что в результате мудрой политики правительства «суеверие всюду истребится, сердца оживотворятся духом человеколюбия и раздоры уступят место мирным союзам братства», П.И. Богданович даже считал необходимым написать историю старообрядчества незамедлительно, до тех пор пока оно окончательно не исчезло: «Поелику же ныне мрак невежества толь приметно исчезать начинает, то и нужно сохранить в памяти те случаи, кои навлекли оной и на Россию»⁸². Такая оптимистическая картина отразилась и в «Энциклопедии»: статья «Roskolniki» описывала старообрядчество как «секту», которая «в настоящее время насчитывает около 2000 лиц мужского пола», которые живут мирно и не производят никаких беспорядков. Жокур сравнивал русских раскольников с английскими квакерами — *cause célèbre* просветительской теории веротерпимости⁸³.

Интересно, что в произведениях некоторых духовных писателей наметилась тенденция к своеобразной «дееретизации» старообрядчества. Наиболее ярким примером такого подхода являлся митрополит Платон, «Увещание» которого существенно выделялось на фоне традиционной церковной полемики. Он признавал, что преследования «раскольников» были неоправданными, главным образом потому, что насилие

⁸¹ Зеркало Света. СПб., 1786. Ч. 3. С. 39 (прим. 9).

⁸² Богданович П.А. Указ. соч. С. 8.

⁸³ Encyclopedie. P. 373.

в делах веры было делом невозможным, ибо никого нельзя принудить принять правую веру. Присоединение раскольников должно было совершаться только просвещением, переубеждением и снисхождением. Значительную часть «Увещания» составляет исторический экскурс, основное назначение которого заключалось в том, чтобы уверить старообрядцев в том, что исправление книг не привело к отпадению от православия. При этом Платон подчеркивал, что в основе раскола лежали «малости ничего не значащие», которые не касались сущности христианства, и, следовательно, раскол на являлся ересью⁸⁴.

Алексеев также делал четкое различие между «расколом» и «ересью». В отличие от «еретиков», которые «не право верят в некоторые догматы веры, раскольники в обрядах церковных спорят, до основания веры не касающихся»⁸⁵. В набросках по истории раскола Алексеев относил «раскольников» не к «плевелам», а «поврежденным класам». Он подчеркивал, что с основе «раскола» лежали «некоторые обряды не до основания веры касающиеся... Были в других государствах в древния времена расколники церковные, как то донатисты, кафары, Новатиане, и после в немецких землях анаваптисты, арминианы, и проч. Но они имели некое хотя и ложное своих мнений основание из Священного Писания взятое. А наши старообрядцы сердешные, к стыду России, за что ухватились? За самые мелочи, например за смертный грех вмения подчищение косматых услов, а потеряние бороды за потеряние образа божия»⁸⁶.

Алексеев даже не считал необходимым включить статьи о старообрядцах в первую редакцию своего неопубликованного «Словаря еретиков и раскольников».

⁸⁴ Об «Увещании» см. *Лысогорский Н.В.* Московский митрополит Платон Левшин как противораскольничий деятель. Ростов-на-Дону, 1905. С. 53–112; *Perra P.* Op. cit. P. 549–566.

⁸⁵ Православное исповедание веры. М., 1768. С. 88. Прим. 53.

⁸⁶ НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 340об.–343.

Соответствующие статьи, в основном опять-таки довольно апатичные переложения соответствующих мест из «Розыска», были включены только в ответ на требования митрополита Гавриила⁸⁷.

Такое смягчение позиции по отношению к расколу обычно объяснялось влиянием «духа времени», в частности влиянием французского Просвещения⁸⁸. Тем не менее, аргументы в пользу веротерпимости, которые расценивали обряд как деталь, не относящуюся к существу веры, и, следовательно, недостаточный повод к религиозной вражде и гонениям, появились значительно раньше. Так, П.А. Алексеев обосновывал различие между расколом и ересью, ссылаясь на трактат Джона Форбза из Корса (John Forbes of Corse), абердинского богослова эпохи второго шотландского епископата, который, пытаясь примирить англикан и кальвинистов, указывал на то, что церковные обряды, на которых настаивала англиканская церковь, были всего-навсего незначительными условностями, которые никак не отражались на сущности догматов⁸⁹. Сходные соображения высказывались и пиетистскими богословами, которых очень почитал Платон Левшин⁹⁰.

⁸⁷ ОР ГИМ. Чертков. Д. 91. Л. 168–168об.

⁸⁸ См. *Лысогорский Н.В.* Указ. соч. С. 53–54.

⁸⁹ НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 334об. Ср.: *Forbes J. Irenicum amatoribus veritatis et pacis in Ecclesia Scoticana. Prece & studio Ioannis Forbesii, ss. Theologiae Doctoris, & ejusdem professoris in Academia Aberdoniensi. Aberdoniae: Excudebat Eduardus Rabanus, 1629. P. 382–389 (глава 19 De De Schismatae).* О Дж. Форбзе см.: *Selwyn E.G. The first book of the Irenicum of John Forbes of Corse: a contribution to the theology of re-union / Translated and edited with introduction, notes & appendices, by Edward Gordon Selwyn. Cambridge, 1923.*

⁹⁰ В предисловии к собранию сочинений Платона издатели подчеркивали, что «что касается до ближайшего к натуре выражения мыслей, то в том он сходствует с Шпалдингом и Саком, двумя ныне славными в немецкой земле нравоучителями». — *Платон, архиепископ. Поучительные слова и другие сочинения, от Московской Академии выпечатанные. М., 1780. Т. 1. С. [2].*

«Сия толпа фанатиков»

Тем не менее, далеко не все разделяли убеждение в целесообразности и эффективности политики веротерпимости. Многие были не согласны ни с трактовкой старообрядчества как безобидного суеверия, ни с оценкой эффективности политики веротерпимости.

Оппозиция политике правительства с особенной четкостью проявилась в церковной среде. Особо жесткой позицией славился Павел (Конюскевич), митрополит Тобольский, славший бесконечные донесения, в которых мрачно предсказывал, что мягкое обращение с «раскольниками» до добра не доведет⁹¹.

Критика правительственной политики ярко проявилась в ходе дебатов об условиях возвращения в Россию польских «раскольников»⁹². Гавриил (Петров) и Амвросий (Зертис-Каменский) подали «мнение», которое фактически оспаривало сущность и эффективность политики веротерпимости по отношению к старообрядчеству. В самом начале авторы недвусмысленно заявляли, что ни о какой религиозной свободе для «раскольников» не может быть и речи. Ссылаясь на «Увет Духовный» и Духовный Регламент, они подчеркивали, что «Вселенские и российские патриархи, архиереи и весь духовный чин в разные времена и на разных соборах не за маловажных суеверов, как ныне многие о них думают, но за сущих еретиков [раскольников] признавали», а Петр был суров с «раскольниками яко народными мятежниками»⁹³. Характерно, что Гавриил и Амвросий апеллировали к авторитету Петра I, который был

⁹¹ Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 297.

⁹² О дискуссии см.: Perra P. Op. cit. P. 529–541.

⁹³ Барсов Е.В. Новые материалы по истории старообрядчества XVII–XVIII вв. М., 1890. С. 179–183.

в глазах многих philosophes и самой Екатерины II идеалом просвещенного государя⁹⁴.

Исходя из концепции о том, что единство в религии является залогом единства государства и нации, авторы «Мнения» оспаривали сам принцип веротерпимости и подчеркивали рискованность такого курса в самодержавном государстве: «Синкретисм, или допущение разных вер в самодержавном государстве, от всех умных людей за вред оному почитается, потому что ничто так не обвязывает подданных к своему государю, как единоверие с ним; вопреки же разность в вере за весьма опасную поставляется, чего избегая, многие государи у себя возникших разноверцов всячески истребляли и истребляют, а где им снисходят, там непрестанно буде не в политических, то в духовных делах раздоры бывают». Гавриил и Амвросий допускали, что некоторая свобода может быть предоставлена иностранным исповеданиям, которые не представляли особой опасности для русских, так как «в кирках публичных и мугаметанских зловериях» богослужение производится не на русском языке, а «мугамеданство» и вообще ничего общего не имеет с христианством. Однако ни о какой свободе для старообрядцев не может быть и речи, ибо «раскольники льстецы к нам по наружности ближки, ибо от нас и произошли и наших же, а не чужих совращают... и те же таинства, что и мы, святотатски действуют». Кроме того, если предоставить возвращающимся «заграничным раскольникам», которые, между прочим, «там всякую свободу имеют и как хотят, так и веруют и живут», какие бы то ни было «кондиции и привелегии», то это может подать повод «нашим домашним раскольникам» домогаться таких же свобод и льгот, что приведет к новым мятежам и бунтам.

Авторы «Мнения» не сомневались в том, что заграничные старообрядцы должны быть подданными

⁹⁴ Шмурло Е.В. Петр Великий в оценке современников и потомков. СПб., 1912. Вып. 1. С. 63.

Российской Империи. Тем не менее они подчеркивали, что, позволяя им возвратиться в Россию, старообрядцев необходимо было связать следующими условиями: «других не прельщать, сект морельщицких, самосожигательских и детоубийственных и христовщины не заводить», венчать и креститься в церкви и не допускать перевенчивания и перекрещивания.

По мнению Гавриила и Амвросия, власти, как духовные, так и гражданские, уже потратили слишком много времени и сил на увещания «раскольников», которые «презрели все печатные книжные наставления» и «для любовного и безопасного разговора вызовы и увещания». Настало время решить эту проблему раз и навсегда, «не одождая более церкви таковыми их предосудительными требованиями, однако ж и не упуская высокого интереса». По мнению иерархов, проблему можно было решить чисто «политическими средствами». Предлагаемый «политический» вариант отличается подчеркнуто юридическим подходом к проблеме. Поскольку заграничные старообрядцы «не польские, но российские подданные, потому что ни завоеваны, ни по договорам государственным отошли, ниже религию их приняли» и укрываются за границей «как сущие беглецы и изменники», игнорируя «многие милостивые о выходе из-за границы указы», то «по заключенным трактатам и по всенародному праву» польские власти должны их немедленно выдать российской короне. Если же они «на то не склонятся», то польские земли должны быть аннексированы, «яко издревле российские, по силе уничтожения Прутовых пактов, как помнится при последнем турецком замирении учиненного».

Примерно таким же образом обосновывал свое мнение о запрете свободного отправления веры для «раскольников» тверской архиепископ Афанасий. Правда, он был не столь категоричен в способах поселения старообрядцев на российской территории. Главным образом его заботило то, чтобы в Россию перешли те, «которые побольше имеют капиталу или научены какому

ремеслу». Их он предлагал записывать в купечество и цехи; остальные же старообрядцы должны были быть записаны в дворцовые крестьяне. Тем не менее Афанасий соглашался с Гавриилом и Амвросием в том, что «раскольники» представляют собой постоянную опасность не только для церкви, которая в этом случае «надвое разделится: одна будет православных, а другая — раскольников». Под угрозой окажется спокойствие общества и стабильность государства: «понеже бо раскольники нас за истинных христиан не имеют и самодержцов российских за благочестивых не почитают», они представляют собой взрывоопасную массу: «когда к ним какие пристанут зломысленники ... удобно весьма бунт в государстве начати могут»⁹⁵.

Критики курса на веротерпимость указывали на неэффективность этой политики. Так, Журавлев описывал «раскол» как неизлечимую болезнь, «ту в обществе гнилую рану, которая ни едкими строгостями пластырями, ни мягкими милосердия средствами, какие ныне прилагаются, не пользуется», претворяясь в «за-разу, умножающую яд свой в сердцах невежественных упрямцов».

Опасения пессимистов, казалось, нашли подтверждение в событиях Чумного бунта 1771 г. Почти все свидетели трагических событий сентября 1771 г. «раскольников» среди «бунтовщиков» либо вообще не упоминают, либо перечисляют их наряду с «фабришными, подьячими, купцами и холопами, ямщиками, баталионными служителями»⁹⁶. Н.Н. Бантыш-Камен-

⁹⁵ Новые материалы для истории старообрядства. С. 176–179.

⁹⁶ Алексеев П.А. Записка о московском восстании 1771 г. // Русский архив. 1863. № 12. С. 914; Письмо очевидца о бунте в Москве во время чумы // Действия Нижегородской Губернской Архивной Комиссии. 1890. Вып. 8. С. 358–361; Заметки неизвестного во французском альманахе 1771 г. // Щукинский сборник. Вып. 6. М., 1907. С. 38–39; Записка очевидца о московском восстании 1771 г. // Советские архивы. 1981. № 6. С. 64–65; Описание о чуме и о бывшем в Москве народном смятении // Архив князя Воронцова. Кн. 16. М., 1880. С. 456–459.

ский возлагал вину за гибель своего дяди на крестцовых попов⁹⁷. Правительство, судя по всему, также не усмотрело в Чумном бунте волнений, возникших на религиозной почве. Во всяком случае, в своем ответе на письмо Екатерины с сообщением о событиях в Москве Вольтер, беспощадный борец с религиозным фанатизмом, пренебрежительно аттестовал восставших как «легкомысленных варваров, изуверов и пьяниц», которое достойны такого наказания, которое «сделало бы впечатление в их глупых башках»⁹⁸. Однако совершенно другая картина предстает в публичных проповедях, произнесенных по случаю убийства арх. Амвросия. Протоиерей Успенского собора Александр Егорович Левшин, который был членом врачебной комиссии, в своем «Слове на убиение архиепископа Амвросия» так описывал восставших: «Я вижу подлейшее зборище грубых и не наказанных людей, упоенное бешенством, или, лучше сказать, зараженное язвою суеверия», которые «тем самым злодейством, которое всем как божественным, так и человеческим правам противно, мнятся еще и службу приносить богу»⁹⁹. Амвросий (Подобедов) видел в событиях Чумного бунта чуть ли не ритуальное убийство, совершенное «суеверами», которые верят в то, что «некоторые наружности» содержат «особенныя, не знаю какия, святости и самое спасение». Руководимые этим «гнусным и богоненавистным» суеверием, они идут «под видом богослужения на погубление жизни самой», и «не редко делают и то, что за спасительное дело признают не

⁹⁷ Бантыш-Каменский Н.Н. Письмо уведомительное о убиении в Москве мятежниками во время моровой язвы архиепископа Амвросия, к Иову Базилевичу, епископу Переяславскому (1771) // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. 1862. С. 433–439.

⁹⁸ Переписка российской императрицы Екатерины второя с г. Волтером с 1763 по 1778 год. Ч. 2. СПб., 1802. С. 54.

⁹⁹ Левшин А.Е. Слово на убиение преосвященного Амвросия архиепископа Московского, учиненное возмутившеюся чернию 1771 года, сентября 16 дня. [СПб.: тип Акад. Наук, 1771]. С. 2.

только добровольно себя сжигать, замаривать голодом, и другие чинить самоубийства, но и тех, кои, или из человеколюбия к ним, или по долгу стараются заблуждения их обличая отвратить, тех называть еретиками, почитать дьявольскими орудиями, и, когда можно, то и живота самого лишать, святою и богоугодною почитают жертвою»¹⁰⁰. Сходная точка зрения на Чумной бунт и ведущую роль в нем «раскольников» была высказана и А.И. Журавлевым¹⁰¹.

Расхождения между светскими и церковными властями проявились и в ходе обсуждения вопроса о построении новой часовни в Москве. В 1792 г. старообрядцы-беспоповцы обратились к генерал-губернатору А.А. Прозоровскому с просьбой разрешить построить новую часовню. Разрешение незамедлительно последовало, причем главнокомандующий основывал свое решение на манифесте 1762 г., «где повелено раскольникам никакого притеснения не делать», а также на полученную Прозоровским инструкцию от 10 апреля 1790 г., которая запрещала полиции «делать препятствия в молитвенных собраниях», за исключением «потаенных и нелепых зборищ братства», т. е. некоторых масонских лож. Гавриил немедленно оспорил решение московского главнокомандующего. Он особо отмечал, что под угрозу будет поставлена безопасность столицы: «в Москве приверженных к расколу больше дватцати тысяч... ежели из губерний соберутся чиновачальники из в такой пространной церкви... когда сия толпа фанатиков зделает соборы — каковые уже и были, и положения свои, возвестят в губерниях, из которых они придут в Москву. Сии не имеющие привязанности к правительству, могут ли обнадеежить безопасность столицы... Можно ль надеяться, чтоб их

¹⁰⁰ Амвросий (Подобедов). Слово, сказыванное при погребении преосвященного Амвросия, архиепископа Московского и Калужского. М.: Тип. Московского университета, 1771. С. 3.

¹⁰¹ Журавлев А.И. Указ. соч. С. 78–90.

фанатизм, распространяющийся по всей России, почитал Государя правоверным?»¹⁰²

Оппозиция правительственной политике веротерпимости не ограничивалась церковной иерархией. Так, во время работы Уложенной Комиссии некоторые депутатские наказания требовали строгих мер против раскольников¹⁰³. О том, что недовольство политикой веротерпимости было довольно широко распространено, свидетельствует подметное письмо вологодского купца Смолина, в котором он гневно упрекал императрицу в «разорении» империи. В частности, он вменял в вину Екатерине то, что благодаря политике веротерпимости «российские еретики... приходящие с озера Онега из Даниловой пустыни... посланные от отца их сатаны» получили свободу наряду с «лютерами и калвинами и прочими еретиками»¹⁰⁴.

Наиболее последовательно оппозиция политике веротерпимости выражена в работе М.М. Щербатова «Статистика в отношении России» (1776–1777). Глава «О Вере» почти целиком посвящена старообрядческому вопросу, что уже само по себе говорит о том, какое значение автор придавал этой проблеме¹⁰⁵. Историк представлял «раскол» как гидру невежества и варварства. Поскольку «все сии секты сочинены из подлых и грубых людей», они «ежечасно суеверия умножают». При этом «суеверие» старообрядцев, которые, как правило, придерживаются «строгой жизни» и «упражняются в торговле и ремеслах», распространяется среди «простого народа». Происходит это потому, что «раскольники» сознательно «перетягивают» на свою сторону «подлый народ», не останавливаясь и перед

¹⁰² Соловьев С.М. Заметки о деятельности митрополита Гавриила по вопросу о расколе // Православное обозрение. 1875. № 11. С. 430–434.

¹⁰³ Брикнер А.Г. История Екатерины Второй. М., 2000. С. 595.

¹⁰⁴ Памятники новой русской истории, изд. В. Кашпиревым. СПб., 1871. Т. 1. С. 131.

¹⁰⁵ Щербатов М.М. Статистика в разсуждении России // Сочинения кн. М.М. Щербатова. СПб., 1896. Т. 1. С. 457–619.

прямым подкупом. Таким образом, до тех пор, пока существует «раскол», любая борьба с «невежеством» обречена на провал.

Щербатов подчеркивал, что «раскольники» были не просто невежественными суеверами, но и неисправимыми фанатиками, которые «суть неприятели Правительства, так что ниже почитают над собою власть законную». Щербатов возлагал ответственность за потрясения 1770-х гг. на «раскольников» и, косвенным образом, на правительство. Политика Екатерины, которая придерживалась веротерпимости по отношению к старообрядцам, «не довольно разсмотря всю вредность их мыслей в разсуждении правления, и не хотя совести своей принуждать», привела к полному «безучастию» правительства и церкви «в делах раскола». Благодаря этому непродуманному курсу «раскольники» получили возможность беспрепятственно вербовать сторонников. Результатом стали Чумной бунт, «в котором, хотя скрытым образом, раскольники участие имели», и восстание Пугачева, в котором раскольники играли роль главных идеологов.

В отличие от Екатерины, Щербатов полагал, что личные либеральные взгляды должны были быть принесены в жертву государственным интересам. Несмотря на то, что, как признавался Щербатов, «самые главности нашей Православной веры, так и правила философии меня от того довольно отвращают», он выступал за ужесточение политики по отношению к старообрядцам. План, предлагаемый Щербатовым, предусматривал более активную и целенаправленную миссионерскую деятельность в сочетании с ужесточением налогового и полицейского давления на «раскольников» и возвратом «мало по малу» к «прежним о них законам»¹⁰⁶. Он подчеркивал, что ему также «первоначально казалось, что принуждение в вере и есть являющееся нечто весьма суровое», однако изучение дел Тайной канцелярии Петровского времени заставило

¹⁰⁶ Там же. С. 553.

его переменить свое мнение. Подобно Гавриилу и Амвросию, Щербатов ставил Екатерине в пример Петра I, который старался всячески подавить «раскол», «увидя его бесновение».

Тенденция рассматривать «раскольников» как патентованных «фанатиков» прослеживается в некоторых исторических произведениях, особенно интерпретирующих события первых лет царствования Петра I. Наиболее характерным примером являются «Деяния Петра Великого» И.И. Голикова. Автор этого труда, известного своим «молитвенным» отношением к великому реформатору, все социальные потрясения Петровского царствования — стрелецкие бунты, Астраханское восстание и дело царевича Алексея — связывал с деятельностью «раскольников». При этом, одобряя правительственные репрессии по отношению к «раскольникам», он подчеркивал, что старообрядцы преследовались не по религиозным, а по чисто политическим мотивам: «раскольники, которых изуверство потолику было несносно Монарху, поколику оно не токмо дерзало противоборствовать вводимому им просвещению, но и разсеяло повсюду проклятые семена раздора и заблуждения»¹⁰⁷.

В некоторых произведениях «расколу» отводилась роль, которая в европейской публицистике отводилась лицемерным «жрецам» — клерикальным оппортунистам, которые хладнокровно использовали народное невежество в своих корыстных целях. Например, бытовали истории о том, что старообрядческие старцы заманивали женщин и девиц в свои «логова», откуда они возвращались «не спасенные, а беременные»¹⁰⁸. По

¹⁰⁷ Голиков И.И. Деяния Петра Великого. М., 1789. Ч. 9. С. 118. См. также Мезин С.А. Русский историк И. Голиков. Саратов, 1991.

¹⁰⁸ НИОР РНБ. Ф. СПб. духовной академии. Д. 329. Л. 50б. «Алексеев также слышал историю о том, как «в недавние годы в с. Мячкове какой-то брат застал свою сестру слишком долго исповедовавшуюся у простова мужика на подклете в таком положении, о котором срамно и глаголати». Когда же брат пытался вступить за честь сестры, раскольники его чуть не убили

словам В.В. Сиповского, «усвоив при помощи французских философов отрицательное отношение к фанатизму и всем тем поборникам его, каковыми были, в глазах Вольтера, папа, католические священники, особенно монахи, члены инквизиции, равно как и сектанты в роде квакеров, — русские враги фанатизма присоединили к ним еще «раскольников»¹⁰⁹.

Действительно, памфлет М.В. Чулкова «Жизнь некоего мужа и перевоз курioзной души его через Стикс-реку», который представляет собой карикатуру на купца-старообрядца В.А. Чупятова, хорошо известного в Петербурге, был написан в подражание вольтеровской «Жизни иезуита Бертиера»¹¹⁰. «Раскольник» вполне органично занял место иезуита. Памфлет пользовался популярностью и скоро из карикатуры на несчастного купца превратился в сатиру на старообрядчество вообще.

В «Словаре русских суеверий» Чулков описывает «раскол» как глупое, но на редкость упрямое и жесткое «суеверие», воплощение не только воинствующего невежества, но и нетерпимости, «отрешающее вовсе спасение» всем тем, которые не разделяют их веры. Наряду с почитанием «осмиконечного креста более четверко-нечнаго», верой в «святость», заключающуюся «в усах и бороде осмиугольной», убеждением в дьявольской природе не только чая, кофе и табака, но и «оливоков,

(НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 351). Ср., например, басню Лафонтена «Отшельник». *Oeuvres de J. de la Fontain, par M. Henri Regnier*. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1887. Vol. 4. P. 453–482.

¹⁰⁹ Сиповский В.В. Очерки из истории русского романа. СПб., 1909. Т. 1. Вып. 1. С. 136.

¹¹⁰ См. Светлов Л.Б. М.Д. Чулков — автор памфлета «Жизнь некоего мужа» // Русская литература. 1963. № 7. С. 188–197. Пострадав от пожара, Чупятов объявил себя банкротом, а чтобы избавиться от кредиторов, притворился сумасшедшим. Утверждая, что «одна Марокская принцесса в него влюблена и скоро выйдет за него замуж», он разгуливал по городу, обвешанный разнообразными побрякушками — «орденами», якобы присланными ему его «невестой».

каперсов, меног, устерсов, угрей, заячины, раков, голубей, сосисок, соусов, желей, колбасов», «раскольники» предадут проклятию и всех, «кто не верит, что голова дана нам от натуры единственно для помещения бороды, в которой и душа наша обитает, что в старинных книгах не почитает за тайность... кто знает, пьет или ест с армянином, с кальвином, с лютером, с католиком, с татаринном, а паче с жидовином... кто не верит, что есть колдуны, лешии, дьяволы, порчи, ягия бабы, оборотни, кликушки, ворожеи, встающие мертвецы... кто не не [sic. — О.Ц.] ложится ничком, встретившись с пастором или франкмасоном... и знакомство имеет с профессором»¹¹¹.

Чулков принимал на веру и истории о «душегубстве» старообрядцев, которые он, впрочем, объяснял их корыстолюбием. Так, согласно Чулкову, «для прельщения к своему сумазбродству выбирают раскольники дома богатые, а не скудные, и людей, удобно к тому преклоняемых, каковы суть простолюдины, а наипаче полженский... и тако уговоря, уведут в свои скиты, и тамо сожгут, разделя по себе имение их». Он даже повторял историю о колдовских средствах, которыми пользовались «раскольники из Брынских лесов», которые, «когда кого не могут уговорить лестию к их еретичеству, то дают ягоду клюкву, напоенную некоторою отравою, которую ежели кто съест, неотменное получит желание итти в Брынские скиты; а когда кто, съевши оную, увидит огонь, то, пришед во иступление ума, бросается в оной»¹¹².

Чулков был не одинок. Богданович, вслед за Дмитрием Ростовским, считал, что раскольники «филипповского толка» замаривают всех, к ним приходящих, голодом¹¹³. Даже стремившийся к объективности автор статьи в «Зеркале Света» не без иронии указывал, что многие богатые купцы и горожане желают про-

¹¹¹ Чулков М.Д. Словарь русских суеверий. СПб., 1782. С. 230–231.

¹¹² Там же. С. 184, 228–229.

¹¹³ Новый СПб. Вестник. 1786. С. 159, 162.

вести остаток дней своих в Выгорецком монастыре, однако почему-то «долго они не могут наслаждаться благочестивым житием: суровый ли климат тому виной, или существуют другие причины, только все они очень быстро погибают, а их имущество переходит к святым старцам»¹¹⁴. Похоже, эти авторы исходили из трюизма, что «души, омраченные суеверием, всегда корыстолюбивы».¹¹⁵

Наиболее полно такое представление о «раскольниках» отразилось в стихотворении «Разговор Музы с Российским Земледельцем о заведении народных училищ», опубликованном в 1786 г. в журнале «Растущий виноград». «Земледелец», ссылаясь на «раскольников», которых он описывал как людей «умных, спасенных, святых», полагал, что «науки свецкие нас будто развращают, от веры истинной спасенья удаляют». Муза возражает, что «знание не том, чтоб книги лишь читать, но в том, что писано, разсудком понимать. Раскольники хотя по книгам умирают, но что в них писано, того не понимают». Против наук же они восстают оттого, что опасаются, «чтоб их невежества вы не узнали сети, в которых связаны они и все их дети». «Земледелец» рассудительно соглашается:

А што ты думаешь, и впрямь лишь нам они
Простейшим в деревнях так кажутся умны,
Но в самом может быть мозгу их мало соку.
Трафлялося и мне с тово их видеть боку,
С которова они являют свой обман,
Што будто кто не их закону, тот поган:
Неужто столько мы пред ними стали худы,
Што с нами из одной не трескают посуды?
А в дому у тово, довольно хто богат
И хто на денги их издавно тороват,
Посмотрит там они инаковы бывают,

¹¹⁴ Зеркало Света. 1786. Ч. 3. С. 38.

¹¹⁵ Голиков И.И. Дополнения к Деяниям Петра Великого. М., 1793. Т. 5. С. 203.

Пьют вместе и едят, и на всю там разрешают:
Богатому сулят спасение и рай,
А бедным онаго один лишь кажут край:
Убогих холодно спасенью научают,
Не так, как денежным грехи нам отпускают.
Но больше для меня противны те из них,
Што лежат на боку в скитах живут своих:
Мы в селах, деревнях в работах суетимся,
Сохами пашем хлеб, молотим, все трудимся,
А скитской пустобрюх, подкинув к нам обман,
От нас же все тащит, подобно как цыган:
Хоша и молятся за нас в лесу их святцы,
Однако я скажу, в скитах все тунеядцы.¹¹⁶

Обвинения «раскольников» в корыстолюбии, лицемерии и фанатизме были характерны не только для русских вольтерьянцев. Журавлев, наряду с обвинениями старообрядцев в «сатанинских действиях», также рисовал портрет «раскольника», который был необычайно близок к образу Тартюфа: «Всяк довольно знает лицемерные раскольников поступки, niskие поклоны и ложное смирение, вспомошествоваемое деньгами»; они «сколько мужей от жен, жен от мужей, детей от родителей вечно разлучили, сколько фамилий под видом мнимой набожности ограбили, в конец раззорили». Он также обвинял федосеевцев в том, что они удерживали своих учеников «в совершенном невежестве, чтоб чрез просвещение не открылись их обманы»¹¹⁷. Был согласен с такой оценкой и Алексеев: «Ни один богатой ханжа, ни одна достаточная вдова суеверия от того не укроется и в городе, чтоб не платить ежегодно рассылаемым от них бродягам пошлину дурачества... Сии же лжеучители, наружно притворяясь святошами, кругом обируют прелщенных ими людей, оставляя их в одних рубищах, налагая на них невероятные посты и многочисленные поклоны с чотками в руках и войлочными

¹¹⁶ Растущий Виноград. 1786. Июль. С. 1–23.

¹¹⁷ Журавлев А.И. Указ. соч. 1794. С. 41, 63, 79.

лоскутками»¹¹⁸. Особо Алексеев выделил роль «раскольничьих лжеучителей», которые «пресекают простым людям вход в церковные собрания» и «прямую дорогу к спасению... заграждают нелепым суеверием». Эти учителя держат своих последователей во мраке, «ослепляя умы их пустословием и занимая их внешними ничего не стоящими обрядами, дабы они никогда не образумились... а тем самым не лишили бы тех книжников или лучше сказать хищников скверного прибытка, начальничества над совестями и других временных выгод... Как один из таковых расколнических учителей недавно приятелю своему признавался: я, говорит, знаю, что все это вздор, дак как же быть, вить мне надобно притворяться, чтобы удержать при себе те доходы, которые я получаю от этих простяков. Неужто мне опять итти на пашню?»¹¹⁹

У нас нет никаких доказательств того, что все эти характеристики «раскольника» как нетерпимого мракобеса были заимствованы из литературы Просвещения. Подобные обвинения содержались и в посланиях священника Иосифа и были включены в «Розыск». На самом деле образ жадного, лицемерного, беспринципного и жестокого «лжеучителя» был стереотипом, охотно использовавшимся не только *philosophes*, но и церковными полемистами с ересями и христианскими критиками папства и иезуитов.¹²⁰

Таким образом, и клерикальная, и светская оппозиция политике веротерпимости разделяли точку зрения, согласно которой «раскольники» представляли ощутимую опасность государственным и общественным интересам. При этом представления о старообрядцах

¹¹⁸ НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 351.

¹¹⁹ Там же. Л. 343.

¹²⁰ См.: *Sanchez J.M.* Anticlericalism: A brief history. Notre Dame, 1972. О преемственности понятия «фанатизм» см.: *Clark J.P.* Beyond Rhyme or Reason: Fanaticism and the Transference of Imperative Paradigms from the Seventeenth Century Orthodoxy to the Aesthetics of Enlightenment // *Modern Language Notes*. Vol. 105. № 3. P. 5–63.

у русской образованной публики были в значительной степени несамостоятельными. С одной стороны, они были сформированы традициями христианского полемического богословия, с другой — европейской просветительской литературой.

Наиболее поразительное обстоятельство заключается в том, что зачастую и церковная полемика, и диатрибы просветителей давали сходную картину. Этот факт объясняется тем, что именно европейское полемическое богословие стало одним из главных источников риторики и просветительского антиклерикализма, и антистарообрядческой полемики. С другой стороны, обвинения господствующей церкви в корыстолюбии, хладнокровной манипуляции наивными и невежественными последователями, фанатизме, нетерпимости отнюдь не были изобретением *philosophes*. Все эти упреки уже неоднократно высказывались богословами в адрес своих противников, в том числе и самих *philosophes*¹²¹. Просветители просто применили против господствующей церкви ее же оружие — риторику, которую богословы выработали против «еретиков». Ту же самую риторику использовали православные критики «раскола». В результате портрет «раскольника», нарисованный в «Розыске» Дмитрия Ростовского, был практически идентичен образу суеверного и лицемерного «жреца», почерпнутому из произведений Вольтера.

Не было оригинальным и сведение «раскола» к банальности, интерпретация обрядовых различий как «малости ничего не значащей», которое прослеживается в произведениях светских и клерикальных сторонников веротерпимости. Подобные аргументы были также унаследованы просветительской литературой от диспутов семнадцатого столетия.

¹²¹ См.: Barnett S.J. *Idol Temples and Crafty Priests: The Origins of Enlightenment Anticlericalism*. N. Y., 1999.

«Такие же христиане как я и всяк мне подобный»

И сторонники «толеранции», и ее противники сходились на том, что старообрядчество было «суеверием». Однако если одни полагали, что народное «суеверие» было просто смехотворным пережитком допетровского прошлого, живой окаменелостью, то другие сходились с максимой Альбрехта Галлера, что «суеверие есть враг закона, почти столь же опасный, как и неверие»¹²². Соответственно, отношение к «расколу», который расценивался как основной носитель этого «суеверия», варьировалось от снисходительной насмешки до страха перед «изуверством» «раскольников»¹²³. Сходство между сторонниками и противниками «толеранции» в отношении старообрядцев заключалось в том, что обе стороны полагали, что «расколу» не было места в цивилизованном государстве. Различные стороны расходились в тактике — в то время как реформаторы предпочитали постепенную интеграцию «раскольников», консерваторы настаивали на жестких мерах.

Однако к концу столетия появилась новая тенденция по отношению к «расколу» — сочувственный

¹²² Галлер А. Рассуждение о неверии и пагубных оного следствиях // Новый Санкт-Петербургский вестник. СПб., 1786. С. 95. О концепции «суеверия» см. Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики: Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 243–255.

¹²³ О современных различиях между «суеверием» и «изуверством» см. Федоров А. Сравнение суеверия с изуверством // Новые ежемесячные сочинения. 1791. Ч. 62. Август. С. 89–95. Так, «суеверие означает преудивительную глупость, изуверство же покажет невероятное сумазбродство... Суеверие рождается от низкости духа и от природного недостатка в разуме, напротив того, изуверство происходит от высокомыслия и от чрезмерного воображения... Трудно дать справедливое решение, который из сих двух пороков, пришедших в их совершенство, больше наносит сообществу вреда. Но когда они скинут уже с себя бразды и соединят силы свои, тогда производят все несчастия, коими род человеческий удручен быть может». Сочинение представляет собой перевод из *Esprit de journaux*.

интерес, любопытство, стремление к личному знакомству. Выговский монастырь сделался объектом любопытства «знатных особ». Так, Жильбер Ромм включил Выговский монастырь в программу путешествия своего воспитанника, юного графа Строганова. Совершил путешествие на Выг и анонимный автор статьи в «Зеркале Света», который подробно описывает свои впечатления от посещения монастыря, в частности лазарета и библиотеки¹²⁴.

При этом туристы с удивлением обнаруживали, что не все «раскольники» были «несмысленными невеждами». Ромм передает свою беседу с «местным вождем» Выговского монастыря Андреем Борисовичем, который расспрашивал его о воздушном шаре, «электричестве, о теплоте и философии; Руссо, Вольтер, Дидро известны ему так же, как Роллэн и Фенелон». Продемонстрировав барельефы, подаренные ему генералом Мордвиновым, Андрей Борисович не преминул упомянуть о своем знакомстве с Потемкиным, поэтом Петровым и графом Воронцовым. Несмотря на то, что резонера Ромма поразило раболепство «последователей» настоятеля Выговского монастыря, которого он презрительно аттестовал как «лицемера и обманщика», он, тем не менее, признал, что у старообрядцев «больше, чем в какой бы то ни было другой среде, процветает земледелие, что лучшие дороги, точно так же как и лучшие дома вы найдете у них, а не у соседей» и что «крестьянин-раскольник любит учиться»¹²⁵.

Одним из проявлений такого любопытства был интерес к старообрядческим сочинениям. П.И. Богданович был одним из первых, кто использовал «Сказание об отцах Соловецких» в качестве исторического источника¹²⁶. Автор статьи в «Зеркале Света» полагал,

¹²⁴ Зеркало Света. 1786. С. 38, 45.

¹²⁵ Ромм Ж. В Выговском монастыре / Предисл. и подгот. текста М. Пулькина // Краевед Карелии. Петрозаводск, 1990. С. 148–158.

¹²⁶ Мартынов И.Ф. Книгоиздатель, литератор, и библиограф XVIII века П.И. Богданович // Книга. Сб. 21. Л., 1970. С. 97–98.

что создатель «Поморских ответов» «объяснялся со скромностью, хотя и жил в такое время, когда брани и ругательства в прениях были во употреблении». Ознакомившись с проповедями Андрея Денисова, он нашел, что «многие из оных не касаются раскола, а предлагают просто нравоучение христианское; сила и обширность воображения, поразительные картины и обилие в слове изъясляют дарование проповедника»¹²⁷.

Для некоторых авторов граница, отделяющая «раскол» от остального общества, уже не казалась такой драматической. Болтин отмечал, что «если рассмотреть главные их привязанности, не найдется из них ни одной такой, которая бы нарушала некоторый догмат веры; которая бы противоречила правилам и должности истинного христианина или доброго гражданина... Когда характер мой хорош, что кому нужды, что лице у меня мохнато; что платье на мне длинно; что знаменуя себя крестом, не так персты складываю, как другие, что вместо трех раз по два раза аллилуиа читаю; что по солнцу, а не противу солнца обращаюся, что старопечатные книги признаю исправнейшими новых и проч.»¹²⁸ Сходную точку зрения высказывал и Н.Я. Озерецковский, который полагал, что «раскольники такие же христиане, как я и всяк мне подобный, но думают, что особливými своими обрядами в богослужении лучше угождают Богу: у всех сего рода людей спасение души есть главная причина их заблуждений»¹²⁹.

Переоценка сущности и истории старообрядчества была, с одной стороны, связана с усилением патриотического направления в историографии, а с другой — с руссоистской переоценкой положения о европейской цивилизации как о абсолютной ценности. Так, И.И. Болтин, считая старообрядчество остатком допе-

¹²⁷ Зеркало Света. 1786. С. 39.

¹²⁸ Болтин И.Н. Примечания на историю древния и нынешния России Г. Леклерка. М., 1788. Т. 2. С. 355.

¹²⁹ Озерецковский Н.Я. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому. СПб., 1792. С. 109–110.

тровской старины, тем не менее подвергал сомнению тезис о том, что «добродетели зависят от просвещения и что наши предки, будучи меньше нас просвещены, были нас порочнее»¹³⁰. Богданович также отрицал, что «раскол» является порождением российского невежества и варварства. Он полагал, что «раскол» был универсальным общественным явлением, не зависящим от уровня «просвещенности» или «цивилизованности» государства: «Не токмо в странах, обитаемых людьми, одичавшими от скудости, преселений в дебри и разных других причин, но и в тех, где просвещение часто водворялось, помрачало буйство очи простолюдинов и низвергало их толпами в ров погибели. Бедные, стесная под игом жестокости и неразумия стремятся сильно для освобождения себя от оногo ко всякому признаку, обольщающему их чувства»¹³¹.

Статья Богдановича содержит и своеобразный вызов точке зрения, которая отводила русским раскольникам роль «фанатиков». Не случайно статья «О российских староверцах» помещена в Новом Санкт-Петербургском вестнике следом за статьей о казни Каласа. Тем самым автор подчеркивает сравнительную политическую безобидность русских староверов, которые «породили много буйств, но несравненно менее кровопролития, нежели у народов, величающихся своим просвещением»¹³².

Еще одним аспектом такого сочувственного интереса к старообрядчеству стал интерес к старообрядческой символике и догматике. Одним из наиболее известных примеров был Г.А. Потемкин, известный своим интересом к старообрядчеству и своей ролью в формировании единоверия¹³³. М.М. Щербатов с яв-

¹³⁰ Болтин И.И. Указ. соч. С. 355.

¹³¹ Богданович П.И. Указ. соч. С. 7; Мартынов И.Ф. Книгоиздатель, литератор, и библиограф XVIII века П.И. Богданович // Книга. Сб. 21. Л., 1970. С. 97.

¹³² Новый Санкт-Петербургский вестник. 1786. С. 148.

¹³³ Брикнер А.Г. Потемкин. СПб., 1891. С. 251.

ным неодобрением вспоминал, что ему «случилось видеть у Григория Александровича Потемкина, что ныне Имперской князь, одно увещательное письмо, писанное от единого их (старообрядцев. — *О.Ц.*) начальника в Сибири, в котором он во многих местах память Царя Алексея Михайловича поносит, изъявляя с довольною ясностию, что то же и о наследниках его разумеет»¹³⁴.

Были известны и случаи, хотя, вероятно, и редкие, перехода в старообрядчество среди дворян. Так, в 1783 г., дворянин Кравков был арестован за принадлежность к «расколу». На допросах он показывал, что, чувствуя совершенное равнодушие к официальной церкви, он искал «истинной веры». Губернатор уговаривал его стать масоном, но «тайные и странные обрядности» отпугнули Кравкова. Только попав в брянские леса, он обрел «живое древлеотеческое благочестие». Несмотря на уговоры и увещания митрополита Гавриила, Кравков не согласился вернуться в «лоно православной церкви» и окончил свои дни в заключении в Ревельском замке¹³⁵.

Вероятно, именно для такой аудитории предназначалось сочинение «Разглагольствие или беседословие старообрядца с новообрядцом», составленное в качестве пособия для старообрядческих полемистов. В начале беседы «новообрядец» выражает свое «завсегдашнее желание и неусыпное в том старание, еже бы сыскать такого человека, который бы человек был содержания старообрядческого и которой бы мог со мною поговорить от Св. Писания, что такое за старообрядчество». Старообрядец спокойно и обстоятельно объясняет своему собеседнику сущность старообрядческих символов, особенно подчеркивая, что они основываются на «евангельском гласе» и исторических

¹³⁴ Щербатов М.М. Указ. соч. С. 354.

¹³⁵ Ламанский В. Евдоким Михайлович Кравков, дворянин-старовер // Памятники новой русской истории. СПб., 1871. Т. 1. С. 36–48. Оригинальное дело — РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2665.

традициях¹³⁶. Вероятно, для этой же аудитории предназначались и разоблачительные сочинения, принадлежащие перу бывших старообрядцев.

Именно к этому времени относится стремление осмыслить историю старообрядчества, отмеченное в начале настоящей работы. Даже П.А. Алексеев, который до сих пор не расценивал «раскол» достойным внимания, изменил свое мнение и начал собирать материалы по истории старообрядчества. Он пришел к выводу, что несмотря на то, что сущность «раскола» не «относится до существа веры», недооценивать его опасности нельзя. Основная опасность «злого раскола» заключалась в том, что он нарушал «соблюдение единства духа в союзе мира». Не считая раскол ересью, Алексеев, тем не менее, подчеркивал, что именно раскольники «порицали Церковь Православную ересью». Именно они, а не церковь, отличались нетерпимостью, а упрямство «раскольников» (которые «отступив от церкви по слабым причинам... болше ста лет во ожесточении своем пребывают») — основное препятствие к восстановлению духовного единства.¹³⁷

Интересно, что, при всем неприятии «раскола», Алексеев, тем не менее, стремился к объективности в исследовании. Одним из наиболее ценимых им источников было свидетельство Нильса Берга, «упсальского богослова и главного в Лифляндии надзирателя», главным образом потому, что было «учинено не россианином правоверным... но швецким пастором, не имевшим к ним особенной ненависти».¹³⁸

Алексеев не разделял иллюзий по поводу того, что раскол вымрет в обозримом будущем. По его мнению, упрямство «раскольников» было непреодолимо потому, что оно было «порождением гордости»; раскольники, «презирая всех христиан», полагали, что «их нет никого лучше на свете». Бороться со смертным грехом

¹³⁶ РГАДА. Ф. 181. Д. 1071. Л. 1–9.

¹³⁷ НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 340.

¹³⁸ НИОР РГБ. Ф. 557. Д. 62. Л. 351.

гордыни с помощью насилия было бесполезно, «ибо гонения называют они мученичеством». Новая политика также не дала существенных ощутимых результатов: в «нынешние благословенные и просвещенные времена», когда старообрядцы «живут во градах наряду с прочими купцами без всякого отягощения», они, тем не менее, не обращаются, а по-прежнему «закосневают в суеверном упрямстве». Они глухи и к доводам Священного Писания и Отцов, и к голосу разума и логики: «ожесточенный в расколе бородач, не имея что на сей порядочно отвещати, надмается, пыхтит, усами поводит и бормочит: вы никоновцы от церкви отступили, а не мы, и проч.». На все возражения он «аки нечувствительный истукан молчать будет, или говорить что-нибудь к делу не следующее». Глухи они и к голосу здравого смысла: например, «приметили сами раскольники, что Аввакумово богословие, или исправнее сказать, буетовие... никуды не годится, и для того на сходке запретили своим единомышленникам читать Аввакумовы писмы под страхом отлучения», но несмотря на это, они «продолжают его почитать как святого». Разумеется, нужно продолжать «воевать с ними оружием духовным», но единственное, что остается и церковному, и гражданскому правительству, — это предоставить «раскольников» самим себе, пребывать «во мраке неразумения, без всякой надежды о их просвещении».¹³⁹

В последней трети XVIII столетия правительственная политика веротерпимости по отношению к старообрядчеству вызвала довольно оживленную общественную полемику. В это время история «раскола» перестает быть монополией Церкви и становится частью публичных дискуссий. Эти дискуссии были проявлением своеобразной «секуляризации» религиозного дискурса и важным аспектом формирования публичной сферы в России.

¹³⁹ Там же. Л. 341–344.

Дебаты эпохи Просвещения во многом предугадали основные направления развития дискуссии о «расколе» в историографии и публицистике второй половины XIX в. — от убеждения в том, что «раскол» был результатом народного невежества и «обрядоверия», до представления о нем как об «орудии враждебных России партий».¹⁴⁰ В конце XVIII столетия мы можем увидеть и первые ростки интереса к старообрядчеству, которые впоследствии развились в народнической историографии. Крушение иллюзий относительно скорой ассимиляции и отмирания «раскола» привело некоторых российских интеллектуалов к осознанию того, что старообрядчество было феноменом, который заслуживал внимания не только полемиста или политика, но и ученого-историка.

¹⁴⁰ См., например: *Субботин Н.И.* Раскол как орудие враждебных России партий. М., 1867.

Православные паломники в Имперской России: тяготы пути

Кристина Д. Воробец

Литература о путешествиях православных паломников, относящаяся к «долгому» XIX в., редко включает описания физических трудностей, с которыми паломники и странники сталкивались в пути. Василь Григорович-Барский (1701–1747), нищенствующий паломник, совершивший в начале XVIII в. путешествия в Италию, на гору Афон и в Святую землю, подробно описывает изнурительную практику таких путешествий, требовавших преодоления огромных расстояний и совершавшихся при любой погоде:

...азже глаголю под совестию, яко Бог точию един весть путническую нужду и терпение яко от горячести солнечной во время летнее кровавый от телесе, даже с болезнию сердца и главы, изобильно истекает пот, и кости разслабевают тако, яко ни ясти, ни пити, ниже глаголати воистинну что либо хочешь, утружден сый до зела, како во время осеннее дождевное, наипаче аще случится долече от града или веси, на поле, или в дубраве претерпевает лияние и ветры, дрожа и стена сердцем, иногда же и плача с призыванием Владыки, понеже не имеет ни единого рубища суха на телеси своем, весь сый хладом пронзен и дождем излиян, измочен, отягощен, что же реку како во время зимы хлада, мразы, снеги со обмертвением внешних и внутренних членов претерпевает, иногда же не могли стерпети, безвременно жизнь свою скончивает, ни единого же имея члена тепла, един точию дух тепл, им же дышет¹.

¹ Цит. по: Данилова Н. Странствие как постижение «прему-

Сходное мнение выражает и вымышленный герой-крестьянин «Откровенных рассказов странника духовному отцу своему», написанных уже в XIX в. Упомянув о боли, которую он испытывал, преодолевая пешком впечатляющее расстояние в семьдесят и более километров в день, вымышленный паломник находит духовное решение своей проблеме: «Если голод меня начнет одолевать, я стану чаще призывать имя Иисуса Христа и забуду, что хотелось есть. Когда сделаюсь болен, начнется ломота в спине и ногах, стану внимать молитве, и боли не слышу»². Особое значение он придает целительной силе постоянно повторяемой Иисусовой молитвы: «Господи Иисусе Христе, помилуй мя!».

Упоминания о трудностях, преодолеваемых паломниками во время странствий, чаще встречаются в текстах, написанных от третьего лица. Так, например, автор агиографического некролога пустынника Флегонта (умер в 1869) писал, что в юности, когда Флегонт «странствовал» по святым местам, он иногда испытывал голод, а кроме того, «изношенная одежда сваливалась с плеч, открывала его хилое тело губительному действию зноя, дождя и холода; слабые силы его постоянно подрывались этими невсгодами, и часто ноги отказывались служить ему»³.

Во всех вышеприведенных примерах паломники относятся к особому типу странников — людей, которые проводят годы, а если потребуется, то и всю жизнь, путешествуя по святым местам, пренебрегая минимальными удобствами, повторяя молитвы и спеша лишь к своей цели. Эти странники олицетворяют собой веру в то, что

дрости Божией». Русский паломник (о путевом дневнике монаха-странника Василия Григоровича-Барского) // www.palommnic.org/heritages/history/do_rev/grigorovich/ (дата просмотра 11.07.2014).

² Цит. по: Рувина Н. и Северский А. Русские юродивые и блаженные. Челябинск, 2003. С. 305.

³ Жизнеописания отечественных подвижников 18 и 19 веков. В 12 т. Т. 12. М., 1913. С. 219. (Далее — Жизнеописания...)

«христианин на этой земле всего лишь гость, спешащий к своему истинному дому, Царству Божьему»⁴.

Большая часть текстов, повествующих о паломничествах, не упоминает о тяготах, с которыми сталкиваются в пути богомольцы. Вместо этого опубликованные в XIX в. рассказы о паломничествах либо повествуют о переживаниях самих паломников, достигших наконец своей цели⁵, либо подробно описывают святое место, находящиеся там чудотворные иконы, реликвии и, иногда, их историю. Некоторые рассказы кажутся калькой с официальных путеводителей, которые монастыри выпускали большими тиражами для растущего числа паломников, среди которых с каждым годом становилось всё больше грамотных людей. Эти рассказы были написаны представителями образованных слоев общества, которые не желали следовать примеру Григоровича-Барского и путешествовать пешком, предпочитая четырехколесные транспортные средства, а с середины XIX века — железную дорогу.

Широко распространенные описания чудес, случавшихся с паломниками в святых местах, по своей структуре были краткими. Они фокусировались на встрече богомольцев с Божьей благодатью, снизошедшей на них благодаря заступничеству Богоматери или определенного святого. Рассказы о путешествиях и чудесах подчеркивают христианское смирение перед Божественным всемогуществом. Трудности, которые странникам и паломникам приходилось преодолевать на пути, если, конечно, они не выходили за рамки ожидаемого, рассматривались и духовенством, и верующими как неотъемлемая часть христианского долга каждого паломни-

⁴ Kolstø P. «For here we do not have an enduring city»: Tolstoy and the Strannik Tradition in Russian Culture // Russian Review. 2010. Vol. 69. № 1. P. 121.

⁵ См., например, следующие тексты о впечатлениях образованных паломников от Киева: А.Н. Путешествие по святым местам русским: Киев. СПб., 1844. С. 1–3; Шишкина О.П. Заметки и воспоминания русской путешественницы по России в 1845 году. В 2 т. Т. 1. СПб., 1848. С. 171.

ка. Как утверждал старец Адриан, иеромонах Югской Дорофеевой Пустыни (1800–1853/1854?), «странник, если не страдалец, так он и не странник»⁶.

Хотя отправлявшиеся в путь паломники и богомольцы не определяли свое путешествие через духовные категории «странничества», они, как и «странники», надеялись добиться отпущения грехов и спасения. По пути они пели церковные гимны, рассказывали притчи и религиозные предания и спешили к цели своего путешествия. Лев Толстой, в 1879 г. много беседовавший с паломниками, проходившими по дороге из Москвы в Киев (она находилась неподалеку от его имения Ясная Поляна), рассказывает о людях, которые во время остановок на отдых читали псалтырь или «акафист пещерским». Упомянутая им пожилая женщина, путешествовавшая с тремя другими паломницами, «рассказывает житие Марины, называя ее Федорой»⁷.

Паломники полагали, ошибочно или верно, что обет, данный ими в крупном, известном на всю Россию монастыре, или принятое там причастие будут иметь большее духовное значение, чем аналогичные христианские обряды, совершенные в обычной приходской церкви. В конце концов, крупный монастырь за столетия своего существования должен был насквозь пропитаться благодатью молитв живших в нем святых и праведников. Кроме того, совершавшие длительные путешествия паломники были готовы к трудностям, с которыми могли столкнуться в пути. Красноречиво описанные Григоровичем-Барским тяготы странника напоминают о том, что длительное пешее паломничество человека, отказавшегося от преимущества транспортных средств, отнюдь не было легкой прогулкой и требовало определенной подготовки. Сотни тысяч паломников, стремившихся к главным святым местам Российской Империи: Киево-Печерской лавре,

⁶ Жизнеописания... Т. 8. С. 144.

⁷ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 48. М., 1952. С. 313–314.

подмосковной Троице-Сергиевой лавре, Соловецкому монастырю на Белом море, Валаамскому монастырю в северной Карелии, Оптиной пустыни в Калужской губернии, или к любому другому религиозному центру, чтобы исполнить обет, принесенный ради спасения души, испытывали физическое истощение, а иногда и голод. Путешественники должны были не только сносить все удары стихии, но и полагаться в поисках ночлега и еды лишь на милость крестьян или монахов из встречающихся на пути монастырей. Случалось и так, что им приходилось ночевать под открытым небом в полях или на опушке леса, а доев последнюю черствую корку хлеба, отправляться добывать себе пропитание. В ненастную погоду они могли остановиться в одной из грязных, зато укрытых от хищников лагуч для путешественников, разбросанных по обочинам основных дорог.

Паломники должны были опасаться воров, а женщины — еще и насильников⁸. Так, старец Адриан рекомендовал женщинам, собирающимся в длительное паломничество, ни в коем случае не путешествовать в одиночку⁹. Помимо необходимости защищаться от преступников, паломники, вне зависимости от половой принадлежности, должны были избегать внимания местных властей, которые могли арестовать их за нелегальное попрошайничество или за отсутствие внутренних паспортов.

Хотя паломническая литература зачастую пренебрегает описаниями физических страданий, которые испытывали паломники в ходе путешествия, пре-

⁸ Иногда происходили даже убийства паломников. Об особой уязвимости женщин-паломниц см.: *Doroshevich V. Russia's Penal Colony in the Far East: A Translation of Vlas Doroshevich's «Sakhalin»* / Trans. A.A. Gentes. New York, 2009. P. 449; *Gentes A.A. Vagabondage and Siberia's Disciplinary Modernism in Tsarist Russia // Cast Out: Vagrancy and Homelessness in Global and Historical Perspective* / Ed. A.L. Beier and P. Ocobek. Athens; Ohio, 2008. P. 197.

⁹ Жизнеописания... Т. 8. С. 144.

уменьшая тем самым их значение, в отдельных текстах встречаются сведения об острых противоречиях между российским имперским законодательством и паломническим движением. Существует уникальная коллекция биографий и некрологов людей, которых монах Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, комплектовавший собрание, назвал примером достойной христианской жизни своего времени (конца XVIII — начала XIX в.): хотя они и не достигли статуса святых, но были известны своим благочестием¹⁰. Материалы этой коллекции дают важную информацию о «живом православии» (религиозных практиках верующих) и о людях, в тот или иной момент своей жизни ставших паломниками¹¹. Периодически в отдельных биографиях отражаются следы конфликта, возникавшего между позицией гражданских властей и народным пониманием паломничества, странничества и нищенствования. Причем естественным образом вовлеченные в это противостояние духовные власти постоянно оказывались между двух огней.

Запрет на подаяние и прошение милостыни в Российской империи возник в эпоху правления Петра I (1682–1725) как дополнение к ограничению свободы передвижения подданных. Но эти запреты вступали в

¹⁰ Оригинал «Жизнеописания отечественных подвижников» состоит из 12 томов, по одному тому на каждый месяц года, причем каждый том посвящен жизнеописаниям подвижников, скончавшихся в соответствующем месяце. Таким образом, сборник организован так же, как «Жития святых» или «Четьи-Минеи». Существуют еще два дополнительных тома, вышедших в 1912 г., которые, к сожалению, были мне недоступны. Хотела бы выразить благодарность профессору Надежде Кизенко, обратившей мое внимание на эту коллекцию.

¹¹ М.М. Громыко впервые определила научный потенциал коллекции, заявив, что она является ценным источником сведений по социальной и культурной истории. См.: *Громыко М.М. Жизнеописания неканонизированных подвижников благочестия XIX в. как источник для изучения массового религиозного сознания // Этнографическое обозрение. 2000. № 6. С. 45–56.*

непримиримое противоречие с православным пониманием духовного странничества, паломничества и нищенствования. Так называемые «просвещенные» указы Петра, пытавшегося изжить в своих подданных леность и праздность, поставили раздачу подаяния и прошение милостыни вне закона. Освященное временем христианское представление о милостыне как обязанности каждого истинно верующего было отвергнуто, как и идея о том, что «в христианстве нищенство является признаком... чистоты и непорочности»¹². Согласно православному учению, человеку, позаботившемуся о бедном и действовавшему при этом с христианским смирением, воздастся тысячекратно. Великие князья Руси, а позднее московские цари, некоторые из которых впоследствии были канонизированы, регулярно давали милостыню нищим. Идея сакральной ценности подаяния была крайне популярной. На одной из гравюр XVIII в. встречается надпись, гласящая, что человек, «раздающий милостыню, будет “сыном царства небесного, наследником вечной радости и гражданином высшего Иерусалима”»¹³. Соответственно, от подлинно смиренного паломника ожидали, что он будет просить подаяния, следуя совету старца Адриана: «Странствуй без денег, а иначе ты и не странник»¹⁴.

Тем не менее в XVIII и XIX в. паломники то и дело подвергались нападкам гражданских властей, обязанных следовать предписаниям суровых законов, по которым странники считались не людьми, стремящимися к духовному наставлению и спасению, или, с другой стороны, не людьми, которые дают возможность богатым гражданам творить милостыню и спасти свои души, а «неопрятным, нежелательным и вредным эле-

¹² *Herman D. Poverty of the Imagination: Nineteenth-Century Russian Literature About the Poor.* Evanston; Illinois, 2001. P. 110–111.

¹³ *Соколовский М.* Черты благотворительности по некоторым древнерусским памятникам литературы и миниатюры // *Христианское чтение.* 1902. № 10. С. 565–566.

¹⁴ *Жизнеописания...* Т. 8. С. 145.

ментом... ставящим под вопрос существующее общественное устройство»¹⁵.

Как самая бессистемная форма религиозного подвижничества, паломничество не могло контролироваться государством, особенно в последние десятилетия перед отменой крепостного права. Тем не менее правительство пыталось установить контроль над этим движением, вводя множество законов, апеллирующих к идее, уходящей корнями в европейское Просвещение: о различиях между «достойными» и «недостойными» нищими. Подлинное паломничество стремились отделить от ложного и «подражательного»¹⁶.

В соответствии с этими указами так называемые «истинные паломники» должны были, с одной стороны, воздерживаться от прошения и получения милостыни, а с другой — иметь при себе соответствующие внутренние паспорта, введенные Петром I для того, чтобы привязать крестьян к земле, гарантировав уплату ими новой подушной подати (а для мужчин также выполнение жесточайших условий рекрутской повинности)¹⁷.

Человек, пойманный на попрошайничестве или не имеющий при себе положенных для путешественника документов, вне зависимости от пола и возраста считался бродягой, временно помещался под стражу, а затем

¹⁵ Kolstø P. Op. cit. P. 123.

¹⁶ В эпоху правления Петра I вышло более 20 указов против нищенствования и около 70 указов — в период с конца XVII в. до 1775 г., что свидетельствует об их неэффективности. См.: Власов П.В. Обитель милосердия. М., 1991. С. 147.

¹⁷ Хотя правившие после Петра монархи во второй половине XVIII — начале XIX в. настаивали на стандартизации внутренних паспортов, правительство просто не имело возможности выпустить необходимое количество документов, поэтому документы путешественников зачастую были написаны от руки и подменяли собой внутренние паспорта. См.: Franklin S. Printing and Social Control in Russia I: Passports // Russian History. 2010. Vol. 37. P. 208–237. Это давало возможность нечистым на руку людям подделывать эти документы, а также декларации, подтверждающие их нищенское состояние.

возвращался на место постоянного проживания. При повторном аресте правонарушителей мужского пола наказывали кнутом и отправляли в ссылку в Сибирь. По приказу Петра I, не желавшего терпеть в своем государстве нищих и тунеядцев, прошли массовые аресты нищих, бродяг, юродивых, калечных и сирот¹⁸. В число арестованных попали и паломники. Все чаще, особенно после 1822 г., странствующие паломники при первом же аресте высылались в Сибирь, где в тот период было много каторжных поселений¹⁹. Предполагалось, что столь суровые законы станут для паломнического движения сдерживающим фактором, но в реальности число «бродяг» продолжало расти, став настоящим бичом Российского имперского государства. В 1829 г. от 8 до 59 процентов всех арестованных (в зависимости от того, в каком из российских городов собиралась статистика) проходили по так называемым паспортным преступлениям²⁰.

¹⁸ Прыжов И. 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб., 1996. С. 136–137; Kaiser D.H. The Poor and Disabled in Early Eighteenth-Century Russian Towns // Journal of Social History. 1998. Vol. 32. № 1. P. 129, 131; and Anisimov E.V. The Reforms of Peter the Great: Progress through Coercion in Russia / Trans. J.T. Alexander. Armonk, New York, 1993. P. 228.

¹⁹ Schrader A.M. Unruly Felons and Civilizing Wives: Cultivating Marriage in the Siberian Exile System, 1822–1860 // Slavic Review. 2007. Vol. 66. № 2. P. 230–256.

²⁰ Stephenson S. Crossing the Line: Vagrancy, Homelessness and Social Displacement in Russia. Aldershot, UK, 2006. P. 75. Аналогичным образом законы против подаяния и прошения милостыни не дали ожидаемого эффекта в Гамбурге. В 1725 г. была совершена попытка очистить город от попрошаек. Наказание за попрошайничество было, по сравнению с русскими законами, относительно мягким: обычно 4 недели в работном доме после первого обвинения и от 8 до 12 недель при повторных арестах, но в реальности заключение редко продолжалось дольше 4-х недель. Зимой, из-за слишком большого количества арестованных, их нередко отпускали уже на следующий день после ареста. См.: Lindemann M. Patriots and Paupers: Hamburg, 1712–1830. New York, 1990. P. 83, 25–26.

К середине XVIII в. Киев, хранивший на своей территории множество реликвий, стал основным центром православных паломничеств. Еще до начала разделов Польши киевские провинциальные власти, руководствуясь указами против бродяжничества 1764 и 1769 гг., выражали беспокойство по поводу появления значительного числа выдающих себя за паломников нищих, «как в зимнее, так особливо в летнее время приходящих в Киев из разных великороссийских и малороссийских, а паче из заграничных польских мест, под видом богомолия». Они заявляли о необходимости подобных «бродящих людей арестовывать», в связи с чем «известить Консисторию и архимандрита Печерской лавры», чтобы «в состоящие при Киеве монастыри и Лавру приходящие из великороссийских и малороссийских мест нищие и бродяги (кроме кои действительно нищие и увечные и в здешния богадельни определены) ни под каким видом принимаемы и передерживаемы не были»²¹. Таким образом, монастырям полагалось самостоятельно определять, кто из пришедших является недостойным милостыни бродягой, а кто благочестивым нищенствующим паломником, и предоставлять благотворительную помощь только последним. Невыполнение соответствующего указа могло вылиться в «неприятности и взыскания... монастырю»²² (отметим, что секуляризационная ре-

²¹ А.А. Меры против умножения нищих и бродяг в Киеве в 1764 г. // Киевская старина. Июль–сентябрь 1893. Т. 42. С. 450. Помимо прочего, это распоряжение объяснялось тем, что паломники из числа беглых нередко бежали в Польшу. См.: *Smith A.K. «The Freedom to Choose a Way of Life»: Fugitives, Borders, and Imperial Amnesties in Russia // Journal of Modern History. 2011. Vol. 83. № 2. P. 278.*

²² Приведена цитата из биографии духовника Святогорской Успенской пустыни иеромонаха Иоанникия (род. 1823). Он опасался, что вновь открытая обитель будет иметь неприятности, если поселившиеся в близлежащем лесу пустынножители окажутся беспаспортными и власти посчитают их бродягами. Один из отшельников действительно оказался дезертиром, прожившим в лесах 20 лет; возглавлявший пустынь старец научил

форма 1764 г. лишила монастыри земель и крепостных, не предоставив в связи с потерей этих экономических ресурсов никакой адекватной компенсации). Прошло несколько десятков лет, и в 1840 г. министерство внутренних дел вновь выразило обеспокоенность вопросом существования наряду с настоящими верующими, совершающими паломничества в Киев для поклонения святым мощам, путешествующих без паспортов бродяг²³. И действительно, в 1842 г. количество арестов бродяг в Киевской губернии достигло 2,768 человек — подобное число не было зафиксировано ни в одной другой губернии²⁴.

Аресты не имевших при себе паспортов паломников были настолько распространенным явлением, что они упоминались даже в известных «Откровенных рассказах странника духовному отцу своему», авторство которых Алексей Пентковский уверенно приписывает группе монахов, стремившихся распространить в народе идеи исихазма, а не реальному паломнику, пытающемуся убедить странников всегда иметь при себе официальный паспорт²⁵. В одном из рассказов вымышленный палом-

его молитвам, постам и песнопениям. Иеромонах Иоанникий был так впечатлен искренним благочестием этого человека, что доложил монастырскому начальству о пустынножителе только после того, как тот скрылся. Поступив так, Иоанникий следовал велению совести, но нарушил если не букву, то дух закона. — Жизнеописания... Т. 2. С. 138, 139.

²³ Материалы для истории крепостного права: Извлечения из секретных отчетов Министерства внутренних дел за 1836–1856 гг. Berlin, 1872. С. 54. Выражаю искреннюю признательность профессору Элисон Смит, указавшей мне эту публикацию.

²⁴ *Gentes*. Op. cit. P. 191. К сожалению, оценки численности паломников, побывавших в Киеве в 1842 г., отсутствуют. Согласно путеводителю, изданному в 1853 г., Лавру ежегодно посещало от 50 до 80 тыс. человек (Указатель святынь и священных достопамятностей Киева, как в самом городе, так и в его окрестностях, для поклонников, посещающих святыя места Киевския Лавры. 2-е изд. Киев, 1853. С. 213).

²⁵ *Pentkovsky A. Introduction // The Pilgrim's Tale / Trans. T.A. Smith. New York, 1999. P. 1–46.*

ник повествует о том, что воры ограбили его, умыкнув из сумки немало нужных вещей, но он испытал огромное облегчение, когда понял, что среди них не было паспорта, который он, предвидя беду, спрятал в шляпе. В другой истории паломник предупреждает молодую крестьянку не покидать деревню без документов, потому что полиция может арестовать ее за бродяжничество. Еще одна история была добавлена в сборник гораздо позже, чем оригинальные рассказы, датируемые XIX в. Ее автор заставил своего вымышленного героя поведать о том, что в связи с увечьем руки он получил бессрочный увольнительный паспорт. Этот паспорт странник мог использовать в качестве удостоверения личности. Пока он не пытался просить милостыню и не совершал иных противозаконных деяний, он мог продолжать свое паломничество и беспрепятственно посещать святые места²⁶. Вместо того чтобы постоянно просить милостыню — а именно этим вымышленный странник вынужден был заниматься в первые годы своего паломничества (о чем он упоминает со смущением), — герой «Откровенных рассказов...» находит работу: за оговоренную плату сторожит приусадебный огород. Лишь увечье не дало ему заняться ручным трудом²⁷. Подчеркивая возможность найти оплачиваемую работу и не пытаясь оправдать попрошайничество, авторы выражали почтение к законам. Одновременно они следовали заветам древних православных текстов, в которых ручному труду отдавалось предпочтение перед блужданием в пустыне. Этот мотив и в дальнейшем появлялся в житиях российских и украинских святых, символизируя в определенной степени труд древних и современных героев аскетов и монахов, превращавших дикие земли в райские сады²⁸.

²⁶ Pilgrim's Tale. P. 90, 92, 105.

²⁷ Pilgrim's Tale. P. 62.

²⁸ Della Dora V. Gardens of Eden and Ladders to Heaven: Holy Mountain Geographies in Byzantium // Mapping Medieval Geographies: Geographical Encounters in the Latin West and Beyond / Ed. K. Lilley. Cambridge, 2013. P. 292.

Так кем же были настоящие паломники? Многие благочестивые паломники, чьи жизнеописания свидетельствуют о том, что они никогда не были преступниками, были арестованы, а затем или брошены в тюрьму, или высланы в Сибирь. Их биографии дают нам новую перспективу для рассмотрения этой проблемы. В середине XIX в. паломник, которому иеромонах Нижегородского Печерского монастыря Мардарий советовал оставить идею путешествия в Киев, был арестован при входе в город за то, что имел при себе «небольшой сосуд хлебного вина». Несчастный помазал им ноги, чтобы облегчить боль в отеках после неудачного падения ног. Полицейские служители отобрали то малое количество денег, которое у него было, и бросили его в тюрьму, откуда через какое-то время тюремные надзиратели отконвоировали его домой. «Много горя бедни натерпелся и явился к старцу с слезным раскаянием»²⁹.

Два других сходных случая касаются женщин, которые, как и вышеупомянутый невезучий паломник, ни в коей мере не представляли опасности для государства, но, тем не менее, оказались под арестом. Более того, после окончания паломничества и последовавшего за ним тюремного заключения они обе занялись благотворительностью и помощью малоимущим. Примерно в 1840 г. женщина из Воронежа, которая позднее станет известна как старица Маринушка (умерла в 1884 г.), отправилась в паломничество в Киев, но на пути домой была арестована как «не имевшая письменного вида». Затем «по выпуске из тюрьмы, Марина навсегда осталась в Воронеже и посвятила свою жизнь <несчастливым>». Она помогала нищим, странникам и заключенным, используя средства, пожертвованные воронежскими купцами. Когда она умерла, десятки тысяч людей пришли на похороны, чтобы отдать дань уважения своей благодетельнице³⁰.

Схожим образом в 1838 г. попала в тюрьму странница Вера Александровна: она совершала паломничество

²⁹ Жизнеописания... Т. 4. С. 103.

³⁰ Жизнеописания... Т. 3. С. 234, 237.

на Валдай, по-видимому, для того, чтобы посетить Иверский монастырь, но была арестована в связи с отсутствием положенных документов в погосте Березовский Рядок. После полутора лет заключения в новгородской тюрьме паломница была переведена в дом для умалишенных, и лишь благодаря петиции известной православной благотворительницы Анны Алексеевны Орловой-Чесменской удалось добиться ее перевода в расположенный в окрестностях Новгорода Сырковский монастырь. В монастыре она стала известна как Вера-молчальница — монахиня, которая делилась с беднейшими из сестер, паломниками и странниками едой и деньгами — их приносили ей ходоки, просившие помолиться за них или надеявшиеся на ее мудрый совет, который она давала, используя своеобразный язык жестов³¹.

Ни старица Маринушка, ни Вера-молчальница никоим образом не угрожали государству, напротив, внесли существенный вклад в жизнь окружающих людей. Пережитое ими заключение, вместо того чтобы стать тяжелым опытом, после которого они от полного лишения странничества вернулись бы к благополучной жизни, укрепило их веру и послужило толчком к духовным подвигам³².

Еще более сложной была ситуация с паломниками, которые не только не имели паспортов, но и являлись беглыми крепостными крестьянами, не добившимися от своих хозяев официального разрешения на паломничество. Естественно, помещики были куда более за-

³¹ Жизнеописания... Т. 9. С. 201–204. Другой случай, когда паломница стала жертвой паспортной системы: Жизнеописания... Т. 10. С. 460–461 (из-за отсутствия паспорта или иного положенного документа женщина была обвинена в бродяжничестве и выслана в Сибирь, где стала святой юродивой). Прежде чем получить церковную должность, игумен Валаамского монастыря Дамаскин (1795–1881) регулярно отправлялся в паломничества, иногда имея, а иногда и не имея при себе паспорт, см.: Жизнеописания... Т. 1. С. 101–127.

³² Максимов С. Ссылные и тюрьмы. СПб., 1862. С. 238.

интересованы в труде крепостных и в исполнении ими всех повинностей, чем в содействии их духовным исканиям. Законы против бродяжничества были в этом вопросе на стороне помещиков.

Так, в 1859 г. крепостной Алексей Пименов, позже ставший известным как Великолукский схимонах Антоний, в возрасте тридцати — тридцати двух лет не смог добиться от своей хозяйки, Софьи Андреевны Лавровой, разрешения на паломничество. Решив рискнуть, он без денег и документов бежал из своей деревни, находившейся в Дунайской волости Великолукского уезда Псковской губернии, и направился в Николовскую пустынь. Там он принял решение для умерщвления плоти надеть «железные вериги и власяницу», которые носил до конца своих дней. Кульминацией его паломничества, в ходе которого он побывал в ряде святых мест, стало посещение Валаамского, Александр-Свирского и Соловецкого монастырей. Он уже некоторое время находился на Соловках, когда его обнаружили и взяли под стражу. Полицейские отвезли его в Архангельск, где он, после года в тюрьме, был возвращен в родную деревню³³.

Другой сбежавший в 1811 г. крепостной, Василий Федорович Надеждин, принадлежавший Петру Ивановичу Воронцову, а позднее — его сестре капитанше Татьяне Ивановне, в связи с отсутствием документов был обвинен главой Печерской лавры в бродяжничестве, передан полиции и выслан в Сибирь. Впоследствии, «сделавшись даже игуменом, он продолжал называть себя бродягою». Для человека, который позднее стал известен как старец Варлаам и основатель скита в 150 верстах от Кяхты, на границе с Китайской Монголией, это прозвище было равносильно знаку почета. В 1826 г., несмотря на его духовное звание, он был арестован повторно³⁴.

Куда более удачливым оказался сын домового слуги, принадлежащего воронежскому помещику Луке Иванову-

³³ Жизнеописания... Т. 10. С. 30–31.

³⁴ Жизнеописания... Т. 10. С. 47–48, 46.

Быкову, Иоанн: в начале XIX в. он был обнаружен властями в Печерской лавре без должных документов, но смог избежать тюрьмы и ссылки в Сибирь. Он добровольно присоединился к группе паломников, направлявшихся в Воронеж. По возвращении в родную деревню в Потудани он был избит и заперт в темном, неотапливаемом амбаре, но по прошествии некоторого времени освобожден по приказу помещика. Впоследствии Иоанн еще шесть лет вел жизнь паломника, нелегально прося милостыню или подрабатывая в монастырях за еду и кров. В итоге он стал пустынником³⁵.

Даже крепостная крестьянка Василиса (умерла в 1857 г.) из Тамбовской губернии, Борисоглебского уезда, которая была парализована по пояс, а значит, не могла приносить никакого дохода своей помещице, вынуждена была беспокоиться об обновлении своего паспорта³⁶. С разрешения хозяйки она отправилась в паломничество в Киев и провела там два года. В течение паломнического сезона, продолжающегося с Великого поста и до начала осени, она, с помощью двух женщин, которые переносили ее «на лямках», посещала службы в Печерской лавре. Для проживания им был отведен угол в старом, полусгнившем чулане, находившемся неподалеку от пещер святых, за место в котором Василиса платила по 75 копеек в месяц. Деньги на жизнь она получала от борисоглебского благотворителя, который пожалел Василису и девять путешествовавших с нею паломниц после того, как сломалось инвалидное кресло, на котором она могла передвигаться. Зимой Василиса и две оставшиеся при ней помощницы переехали из Лавры в ближайшее село Голосеево, где арендовали крошечную лачугу. Там Василиса научилась читать и в дальнейшем ежедневно читала молитвы из псалтыри и акафиста. Когда ее хозяйка, имя которой неизвестно, узнала, что Василиса, пребывая в монастыре, «чудесным образом» излечилась от своей немо-

³⁵ Жизнеописания... Т. 12. С. 290, 298–300.

³⁶ Жизнеописания... Т. 3. С. 106–127.

щи, она отказалась продлить действие ее документов и потребовала немедленного возвращения Василисы в поместье, где она должна была жить с мужем и исполнять положенные трудовые повинности. Дошло до того, что помещица угрожала Василисе послать за ней полицейских, чтобы они силой отконвоировали ее назад. Только заступничество киевского духовника спасло крестьянку: он отправил ее хозяйке письмо, в котором разъяснял, что исцеление Василисы «видимо, последовало только для прославления Всемогущества Божия, чрез св. угодников, а не для того, чтобы идти к мужу и нести барское иго». Письмо пристыдило помещицу настолько, что она послала Василисе, новый паспорт, по которому она могла находиться в Лавре еще шесть месяцев³⁷.

Но через какое-то время жадность помещицы взяла верх над религиозностью. Спустя три месяца она написала духовнику Василисы новое письмо, в котором описывала свою крестьянку как безнравственную женщину, упорно отказывающуюся жить с законным мужем. При этом помещица аккуратно обошла вниманием не только тот факт, что насильно заставила Василису выйти замуж, но и то, что брак так и не был официально заключен. Во время церемонии бракосочетания Василиса молила Богородицу послать ей неизлечимую болезнь, благодаря которой она сможет сохранить невинность, и в тот же момент оказалась парализована. Помещица приказала священнику продолжать церемонию, невзирая на внезапный недуг невесты. За такую жестокость священник назвал ее «безбожницей». В своем письме, обличающем мнимую безнравственность Василисы, помещица даже цитировала евангелие от Марка 10:9, «что Бог сочетал, человек да не разлучает»³⁸. Окончательно уйти из-под власти помещицы Василиса смогла лишь 4 августа 1856 г., когда, наконец воплотив заветную мечту, приняла схиму. Тяжелая болезнь, на кото-

³⁷ Жизнеописания... Т. 3. С. 124.

³⁸ Цит. по: Жизнеописания... Т. 3. С. 109, 124.

рую она никогда не жаловалась, терзала Василису до конца ее дней. Неудивительно, что биограф Василисы называет ее «страдальницей». Ее краткая биография представляет читателю гуманное сочувствие к благочестивой Василисе и презрение к ее безбожной, жадной и лицемерной хозяйке.

Неприятный опыт столкновения паломников с гражданским законодательством, примеры чего мы привели выше, частично объясняет тот факт, что в XVIII в. Печерская лавра начинает за определенную плату оформлять для возвращающихся домой путешественников паломнические свидетельства. Бумага, заверенная печатью архимандрита Лавры, включала удостоверение личности паломника и дату выдачи документа. Так, например, в одном таком удостоверении, датированном 24 мая 1751 г., читаем следующее: «Авраамское тщащийся постигнути от Бога благословение авраамскому благопокорным усердием оказатель писания сего слободского харковского полку местечка Мерефи житель Тимофей Иосифов, иже изшед из дому своего гласу благодати Вышнего внутрь зовущу его, прииде в Богом показанную преподобных отец печерских землю Иерусалим российский гору, юже возлюби Бог, наследие Богоматернее, и виде благодать Божию: нетленные преподобных мощи, главы мироточивыя святых, красная преподобных селения и похोдив по пещерам, руками святых ископаным и ногами утренным...»³⁹

Кроме того, что подобное свидетельство было в представлении самих паломников крайне важным для доказательства Божественного благословения, оно также могло значительно поднять их авторитет внутри общины. Наконец, оно служило свидетельством принад-

³⁹ Два сохранившихся к концу XIX в. экземпляра удостоверений были выпущены при архимандрите Иосифе Оранском в промежутке между 1748 и 1751 гг. См.: А.Л. [Лазаревский А.] К истории киевского паломничества // Киевская старина. Июль-сентябрь 1890. Т. 30. С. 496–497.

лежности предъявителя к паломническому движению⁴⁰. Неудивительно, что комментатор девятнадцатого века предположил, что верующие надеялись на то, что подобное удостоверение облегчит им возвращение домой⁴¹. Неизвестно, когда именно Лавра начала и прекратила выпускать паломнические удостоверения. Документы, подтверждающие факт того, что путешественник ходил на исповедь и принял причастие в Лавре, должны были служить сходным целям, подтверждая, что человек является паломником⁴². Они также подтверждали исполнение российского правового предписания, по которому каждый верующий должен не реже, чем раз в год, принимать причастие (невыполнение этого могло повлечь за собой подозрение в старообрядчестве или сектантстве).

Даже после того, как в 1861 г. началась отмена крепостного права и, соответственно, исчезла необходимость полицейского сыска беглых крепостных, люди, совершавшие паломничество, по-прежнему могли быть арестованы, если отправлялись в путешествие без соответствующих документов⁴³. Из 847 паломников, которые скончались от старости или болезней в лаврской больнице странноприимного двора между 1886 и 1900 гг., более 10% не имели документов⁴⁴. 14%

⁴⁰ О социальном значении этих удостоверений для православных балканских паломников, осуществлявших путешествия в Иерусалим в эпоху раннего Нового времени, см.: *Izmirliева V.B. The Title Hajji and the Ottoman Vocabulary of Pilgrimage // Modern Greek Studies Yearbook. 2012/2013. Vol. 28/29. P. 137–167.*

⁴¹ А.Л. [Лазаревский А.] Указ. соч. С. 496.

⁴² Дело 1903 г., касающееся неправомерного использования духовнических свидетельств, выдаваемых богомольцам, исповедующимся в Троице-Сергиевой Лавре, см.: РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Д. 16341.

⁴³ О скандале, разразившемся в 1910 г. вокруг ареста не имевшего паспорта паломника, см.: *Worobec C.D. Cross-Dressing in a Russian Orthodox Monastery: The Case of Mariia Zakharova // Journal of the History of Sexuality. 2011. Vol. 20. № 2. P. 336–357.*

⁴⁴ Больница при Лаврском Странноприимном доме обслуживала как путешественников, так и служащих монастыря, которые не были ни пострижены в монашество в Лавре, ни по-

этих паломников изначально проживали в Киевской губернии и считали, что для путешествия по родной губернии никаких документов не требуется⁴⁵. Оставшиеся паломники пришли из других губерний, некоторые из которых находились на значительном расстоянии от Киева. К примеру, в 1893 г. не имевший при себе документов 56-летний крестьянин Мартин Федотов-Зуев пришел из Енотаевского уезда Астраханской губернии (находившегося на расстоянии 1680 км от Киева), а 70-летняя Елена Петрова-Царенкова, опять же без какого-либо удостоверения личности, совершила путешествие на огромное расстояние в 3605 км из Тюменского округа Тобольской губернии лишь для того, чтобы поклониться киевским святым и приложиться к чудотворным иконам⁴⁶.

Две женщины, Стефанида Стефановна Злобина и ее соседка из Курской деревни Волковой, попытались действовать в соответствии с законом. Судя по письму в Лавру приходского священника от 1 апреля 1891 г., изначально они планировали паломничество в Святую Землю. Сначала в январе указанного года женщины отправились в Харьков, чтобы сделать паспорта. Там выяснилось, что харьковский паспортный стол выдает только паспорта для путешествий через западные гра-

слушниками. Монахи и послушники, живущие в Лавре, имели отдельную больницу. База данных о 847 паломниках была составлена на основе материалов Центрального государственного исторического архива Украины (ЦДІАК України. Ф. 128. Свято-Успенська Києво-Печерська Лавра. Оп. 1. Д. 1901. Ч. 8 (1886–1897), ч. 9 (1897–1907)).

⁴⁵ В земском отчете 1911 г. относительно паспортной статистики по Воронежской губернии есть упоминание о том, что не все паломники Землянского уезда, регулярно посещающие Задонск и Воронеж для поклонения святым, имеют при себе паспорта, см.: *Скрибин В.И.* Отхожие промыслы в Землянском уезде // Отхожие промыслы, переселенческое и богомольческое движение в Воронежской губернии в 1911 году. Воронеж, 1914. С. 145–146.

⁴⁶ ЦДІАК України. Ф. 128. Оп. 1. Д. 1091. Ч. 8. Л. 478об., 482, 462об.–463.

ницы в империю Габсбургов. Женщины решили, что если они не могут отправиться в Иерусалим, то стоит изменить маршрут паломничества и идти в Киев, так называемый «второй Иерусалим». К сожалению, Злобина скончалась вскоре после того, как паломницы достигли Киева⁴⁷.

Истории путешествовавших на большие расстояния паломников и странников, которые в течение второй половины XVIII и XIX в. отправлялись в путь к святым местам, чтобы поклониться православным святыням, позволяют высветить новые стороны конфликта между имперской властью с ее драконовскими законами и религиозными путешественниками, бывшими в ее глазах потенциальными бродягами, а значит, и преступниками. Они проливают свет на значимость в крестьянской среде представления о длительном пешем паломничестве как о важнейшем способе выражения религиозного благочестия и достижения спасения. Разделяя естественные для христиан представления о нищенстве, смирении и страдании, эти люди были готовы лично испытать все тяготы длительного паломничества, чтобы достигнуть своей цели. Паломничество не было обязанностью, возлагаемой православной церковью на всех без исключения верующих. Тем не менее надежда на исцеление от болезни и на спасение или данный обет побуждали бесчисленное число верующих отправляться в странствие. Стремление простых людей к Божественной благодати вступало в конфликт со стремлением гражданских властей, особенно в период крепостного права, прекратить поток религиозных путешественников путем ареста тех, кто пытался просить милостыню именем Христа, отправлялся в путь без внутреннего паспорта или положенного разрешения на путешествие. Законодательно приравненные к опасным бродягам, эти отступники должны

⁴⁷ Письмо приходского священника в Печерскую Лавру от 1 апреля 1891 г.: ЦДІАК України. Ф. 128. Оп. 1. Д. 1091. Ч. 8. Л. 754–754об.

были быть не только наказаны, но и возвращены к положению, экономически выгодному для государства. У верующих была иная точка зрения. Как писал этнограф С. Максимов: «Видя в самом процессе трудного путешествия богоугодный подвиг, задавшись мыслью и твердо стоя на положении, что только та молитва скорее идет на небо, которая ближе, у самых нетленных тел, препоручена заступникам и угодникам Божиим — народ наш видит за тем во всех странниках подобного рода — счастливых, божьих людей»⁴⁸.

Удостоверения паломника, которые в середине XVIII в. начала выдавать Печерская лавра, подтверждали, что акт паломничества является «богоугодным» делом, ведущим к обретению благодати Божьей: «Имеет от нас просимое о богоугодном своем деле листовое свидетельство, еже всяк чтущий, яко свободного оказателеви онаго путешествия да не возбраняет тако и страннолюбнаго, яко странному у себе имети молим да не отрицает угощения, ведый яко приемый странника мзду и сам странническую примет и тогожде с ним сподобится от Бога благословения, якое получитьи всякому хотящему молитвенне усердствуем»⁴⁹. Обретение этой благодати иногда оказывалось для паломников гораздо важнее, чем подчинение несправедливым государственным законам.

⁴⁸ Максимов. Указ. соч. С. 238.

⁴⁹ А.Л. [Лазаревский А.] Указ. соч. С. 497.

Библиотека и Целебник: идентичность и искусство в коллекции П.М. Софронова

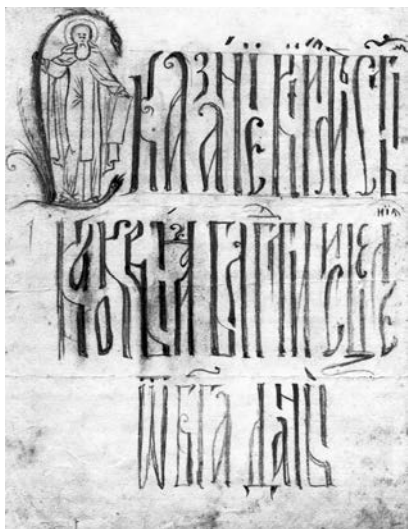
Рой Р. Робсон

К концу своей жизни Пимен Максимович Софронов († 1973 г.) был самым влиятельным иконописцем среди русских эмигрантов. Он рисовал и учил рисовать едва ли не в каждом центре русской диаспоры. После себя Софронов оставил библиотеку, архив и коллекцию картин. Наиболее известная своими церковнославянскими текстами, библиотека свидетельствует также и о том, что ее хозяин черпал вдохновение в русской литературе, католической живописи и скульптуре, а также в нетрадиционной медицине. В этом плане библиотека отражает те же влияния, которые видны и в его книге «Целебник».

В сентябре 1931 года в Париже тридцатитрехлетний П.М. Софронов опубликовал маленький сборник эскизов икон, озаглавленный «Целебник». Он посвятил его своему наставнику, Г.Е. Фролову, «во годовую его отхода от земной жизни к небесные»¹. Выполненные им наброски титульного листа книги свидетельствуют о стремлении автора познакомить русских эмигрантов во Франции с русской старообрядческой иконографией и «древним благочестием».

В своей работе Софронов выражает почтение своему учителю, демонстрирует любовь к древним книгам и приверженность к иконографической традиции. Опубликованный в 300 экземплярах, «Целебник» стал своеобразным манифестом традиционной иконописи,

¹ Софронов П.М. Целебник: указание киим святым, каковыя благодати исцеление от Бога даны, когда память их бывает, и каковым подобием и красками иконописцы их пишут. Жуанвиль, Франция: издание иконописца П.М. Софронова [sic], 1931.



перенесенной на новую почву — в мир русской эмиграции Праги, Парижа, Белграда и Риги.

Анализ эскизов и итогового изображения задней обложки «Цветника» свидетельствует о высоком мастерстве их автора в использовании вязи. Левый рисунок, вероятно, был выполнен первым. В среднем эскизе добавлена дата публикации сборника, а фигура святого заменена экстравагантным орнаментом. В окончательном варианте (рисунок справа) орнамент еще более усложнен, а рамка, напротив, упрощена, и после церковнославянских букв, обозначающих год издания книги, добавлены арабские цифры. Эти изменения в окончательном варианте сделали страницу более современной и понятной читателю. «Целебник» включал в себя 42 иллюстрации с изображениями икон, большая часть из них сопровождалась кратким описанием и перечнем болезней, которые может исцелить молитва перед этой иконой. Впрочем, в «Целебнике» было и нечто совершенно новое, дерзкое и имеющее практическое применение. Например, под изображением иконы «Господь Вседержитель» расположена следующая надпись:



(а) Набросок обложки
«Целебника» (первый вариант).
Мемориальная библиотека
Пимена Максимовича Сафронова.
Архивное собрание (россыпь).

(б) Набросок обложки
«Целебника» (второй вариант).
Там же.

(в) Софронов П.М. целебник:
указание киим святым,
каковыя благодати исцеление
от Бога даны, когда память их
бывает, и каковым подобием
и красками иконописцы их
пишут. Жуанвиль, Франция:
издание иконописца
П.М. Сафронова [sic], 1931.
Обложка

Объедини насъ единомысліемъ возстави оутрачен-
ую върхъ русскію, старю прадѣдами нашими
исповѣдѣмъ. Правителя намъ дарѣи мѣдраго,
законамъ Твоимъ повинующагося, с праведнаго.
къ мирѣ всего мира стремящагося

В то время как слова молитвы и использование цер-
ковнославянского языка указывают на традиционализм
Софронова, текст прямо соотносится с жизнью русской
эмиграции после революции. Иными словами, автор
использует «Целебник», чтобы рассказать о молитвен-
ной силе икон гораздо более широкой аудитории, не-
жели чем это могла позволить традиция старообрядче-
ства: он обращается также к православным христианам
и католикам. Софронов даже использует книгу, чтобы
прорекламировать новый проект религиозного плана.
Последняя страница гласит: «Принимаю заказы на ико-
ны, а также и реставрирую их по старинным образцам,
иконы пишу яичн. красками»².

² Софронов П.М. Целебник. 2-я и задняя обложка.

Отклики на «Целебник» отражают неоднозначное отношение к Софронову. Уже через два месяца после выхода книги в печать Юлия Рейтлингер жалуется, что «из Риги прибыл специалист по иконописи, который ничего не смыслит в живописи»³. В салонах европейских столиц аристократы русской эмиграции осмеивают крестьянское происхождение, богобоязненность и явную религиозную наивность Софронова. Его критики заявляют, что он в действительности никогда и не был художником, но обычным ремесленником: «Однако мир полон хороших ремесленников, и мы не считаем это своей задачей — способствовать практике писания икон»⁴. В то же время его сторонникам он кажется живым свидетельством о прежних временах: русских иконописных мастерских, не затронутых модернистскими тенденциями и мировыми катаклизмами.

Путешествуя, Софронов очень близко сошелся с художниками из среды русской эмиграции, включая таких модернистов, как Дмитрий Стеллецкий и, возможно, Наталья Гончарова: как известно, и тот, и другая использовали иконописные приемы в своем творчестве. Софронов способствовал развитию старообрядческой иконописи, даже когда начал экспериментировать с модернистскими техниками. Репутация человека, передающего современникам древнюю традицию, позволит ему несколько лет не думать о при-

³ Roberts E. "A True Theologian": The Icon-Painter Sister Joanna (Julia Nikolaevna Reitlinger), 1898–1988 // *Aesthetics as a Religious Factor in Eastern and Western Christianity*. Leuven, 2005. P. 298.

⁴ Андреев Н.Е. То, что вспоминается: из семейных воспоминаний Николая Ефремовича Андреева, (1908–1982)»: В 2 тт. Т. 2. Таллин, 1996. С. 26–27. Обширный обзор негативных отзывов о «Целебнике» Софронова содержится в книге: Kotkavaara K. Progeny of the icon: émigré Russian revivalism and the vicissitudes of the Eastern Orthodox sacred image. Abo, 1999, особенно P. 27–29. См. также: Климов Е.Е. Воспоминания // Балтийский Архив: Русская культура в Прибалтике. Т. X. Рига, 2005. С. 213–394).

менении современной живописной манеры при работе с цветом и дизайном икон⁵.

Краткая биография

Родившись в семье старообрядцев в 1898 году, Пимен Максимович Софронов рано проявил свой художественный талант⁶. Вскоре после смерти его отца Софронов был определен в подмастерья к иконописцу Г.Е. Фролову — известному и популярному мастеру, приверженцу старообрядческой манеры письма в традициях Мстеры. Фролов взял Софронова в свой дом и стал его приемным отцом. Помимо работы над иконами и обучения иконописи, Фролов коллекционировал церковнославянские книги и рукописи: эту страсть он передал своему ученику. Почти двадцать лет отучившись под руководством Фролова, Софронов в 1927 г. вернулся из провинциальной Эстонии в Ригу⁷. Здесь, благодаря своему другу И.Н. Заволоко, он вошел в круг видных деятелей русской белой эмиграции. Кроме того, в Риге Софронов начал карьеру преподавателя, работая с группой, куда входили основатели Русского Студенческого

⁵ Robson R.R. Tradition and Transfiguration in Old Belief Iconography // *Modern Greek Studies Yearbook*. Vol. 24/25 (2008–2009). P. 1–38; Robson R.R. “The Madonna Painter”: Pimen Maksimovich Sofronov and Marian Iconography, 1930–1970 // *Framing Mary: the Mother of God in Russian and Soviet Culture*. College of the Holy Cross and Smith College, MA. Working Simposium, Jan. 27–28, 2011.

⁶ Более полно о биографии П.М. Софронова см.: Robson R.R. Tradition and Transfiguration...

⁷ Эстонский исследователь Мари-Лиис Паавер опубликовала ряд кратких статей о Софронове и его коллегах в Эстонии. См., например: Paaver M.-L. Vanausulised ikoonimaalijad — traditsiooni säilitajad // *Eesti kunsti ajalugu*. 2010. 5. P. 489–493). Содержательный обзор современных работ по теме старообрядчества в Латвии дан в книге: Староверы Литвы: история, культура, искусство. Вильнюс, 2011.

Христианского Движения. Рижские студенты Софронова дали ему рекомендации в обществе «Икона» в Париже, куда он переехал в 1931 г. Помимо публикации «Целебника», Сафронов писал и реставрировал иконы, давал уроки в Русском Доме на Сен-Женевьев-де-Буа и читал лекции в Свято-Сергиевском православном богословском институте⁸. В Париже провел ряд занятий начального уровня, не всегда добиваясь результата (многие его студенты не были наделены художественным талантом). Впрочем, он обучил нескольких подающих надежды молодых художников — например, Георгия Морозова, который впоследствии расписывал храмы во Франции и Бельгии.

В этот период Софронов находится под покровительством княгини Натальи Григорьевны Яшвилъ. Они переписываются с 1930 г. до ее смерти в 1939 г. По протекции Яшвилъ Кондаковский институт приглашает Софронова в Прагу преподавать иконопись: он приезжает туда 16 апреля 1932 г. для проведения первого из трех циклов занятий⁹. В Праге он сталкивается с тем же негативным восприятием, что и в Париже, особенно со стороны искусствоведов. Однако, несмотря на это, его талант и связи обеспечивают ему высокое положение в художественном сообществе. В 1933 г. жена Павла Владимировича Родзянко Мария Павловна (урожд. княжна Голицына), являясь дальней родственницей княгини Яшвилъ, договаривается о том, чтобы король Югославии Александр I пригласил Софронова в Белград. 6 марта секретарь короля связывается с Софроновым, находящимся в этот момент в Касепя (Эстония, под Рая) — сюда он уехал после завершения цикла занятий в Праге. Софронов вы-

⁸ Kotkavaara K. Op. cit. P. 294–295.

⁹ Для знакомства с историей Кондаковского института см. *Beißwenger M.* Das Seminarium Kondakovianum in Prag (1925–1952). Geschichte einer russischen wissenschaftlichen institution. Master's Thesis, Humboldt-Universität zu Berlin. Berlin, 2001, S. 35. См. также *Andreyev C., Savicky I.* Russia Abroad: Prague and the Russian Diaspora. New Haven, 2004. P. 110–111.

полняет несколько работ для короля и основывает школу иконописи для Сербской православной церкви. Ко времени создания этой школы в Югославии Софронов практически полностью отказывается от обучения любителей в пользу более успешного индивидуального обучения студентов или, как в Югославии, работы с тщательно отобранными юными талантами¹⁰.

Софронов продолжает заявлять о себе как о продолжателе дореволюционной иконописной традиции, которая оказалась под ударом коммунистов в СССР и националистов в Прибалтике. В этот период в переписке Софронова переплетаются как традиционное благочестие, так и предприимчивость вполне в духе времени (взять, к примеру, «Целебник»): порой кажется, что они противоречат друг другу. Он получает письма от общества «Икона», Кондаковского института и Синода Сербской Патриархии, что свидетельствует о его мастерстве и о вкладе в сохранение иконографической традиции. Такое самопозиционирование Софронова, разумеется, вызывает недовольство у некоторых членов русского сообщества эмигрантов, которые считают его неподходящим для набожного иконописца; похоже, что оно раздражает и эстонских старообрядцев. В защиту Софронова можно сказать, что он и его новая жена материально зависели от покровительства, которое в любой момент могло исчезнуть, поставив семью в сложное положение. В Югославии, например, работа, выполнявшаяся Софроновым для короля, прекратилась внезапно, когда 9 октября 1934 г. Александр I был убит.

В 1939 г. секретарь Ватиканской библиотеки Альчиде Де Гаспери приглашает Софронова написать иконостас для большой выставки «священного мис-

¹⁰ Прекрасное исследование его переписки проведено М. Ржотутил. («...Желание мое и попечение в том, чтобы не погибло и не ушло в историю правильное иконописание». Письма иконописца П.М. Софронова княгине Н.Г. Яшвиле 1930-х гг. // Старообрядчество в России XVII–XX века. М., 2013. С. 518–585). См. также: *Kotkavaara K.* Op. cit., особенно P. 212–218 и XXI–XXXII.

сионерского и восточного искусства»¹¹. Обращаясь к русскому православию, Ватикан позиционирует себя как лидер всех христиан перед лицом «безбожного коммунизма»¹². Софронов и его жена-сербка прибывают в Рим перед самым началом Второй мировой войны. Во время войны жена Софронова умирает, а сам он остается там до 1947 г. В этот период он выполняет свои лучшие работы, включая замечательный иконостас, заказанный для выставки. Его творчество демонстрирует ясность линий, тщательную проработку цвета и мягкость черт на ликах: все то, что он открыл для себя в Югославии. В Риме Софронов также обучает Жерома Лёссана и Робера де Калюве, последний затем станет самым известным иконописцем в северной Европе¹³.

В конце Второй мировой войны Софронов перебирается в США. В 1950–60-х гг. Софронов пишет иконы для храмов и маленькие иконы. Кроме того, он дает частные уроки и ведет семинары в Калифорнийском университете в Беркли и Лос-Анджелесе¹⁴.

После более чем десятилетия постоянных переездов, среди которых было и короткое путешествие по Святой Земле, Софронов обосновался в своем доме в общине старообрядцев в Миллвиле, Нью-Джерси. Он

¹¹ *Gasperì, De, A. Scritti e Discorsi Politici. Vol. II. Tomo 1. Bologna, 2007. P. 180–181.*

¹² *Robson R.R. Art and Politics at the Vatican Congregation for the Oriental Churches, 1917–45 // Russian History. 2011. № 38. P. 40–55.*

¹³ *Berger M. Le patrimoine iconographique de la Congrégation pour les Églises Orientales. Un exemple peu connu et déjà lointain de collaboration 'oecuménique' dans le domaine de l'art sacré // Dall'Oronte al Tevere: Scritti in onore del cardinale Ignace Moussa I Daoud per il cinquantésimo di sacerdozio. Rome, 2004. P. 87–111.*

¹⁴ Здесь следует также упомянуть основателей и руководителей иконописной мастерской в Свято-Троицком монастыре в Джорданвилле (Нью-Йорк) — Кирилла Пыжова (будущий архимандрит Киприан), выучившегося иконописи у французских студентов Софронова, и Дмитрия Александрова (впоследствии — епископ Даниила), основавшего и окомлявшего первую в Русской Православной Церкви Заграницей общину старообрядцев единоверческого толка в штате Пенсильвания.

написал множество икон для церкви в Миллвиле, а также для старообрядческих общин в Эри, Пенсильвания, и Детройте, Мичиган. Два его последних заказа — это надгробие для его старого знакомого, епископа Иоанна Сан-Францисского (ныне — св. Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский), и иконы для иконостаса церкви св. Антония Антиохийского Патриархата (Бергенфилд, Нью-Джерси). Работа в Бергенфилде говорит о способности Софронова «расширять» традиционную технику письма, адаптируя ее под современные художественные тенденции. Церковь св. Антония оформлена в панправославном стиле (чего стоит хотя бы 13-сторонний неф и иконостас из сварочного железа).

Софронов как коллекционер книг

Пимен Максимович не оставил ни списка с указанием стоимости, ни каталога приобретенных им книг. Вероятнее всего, Софронов начал собирать книги уже в молодости: сказывалась высокая книжная культура его родного края — Причудья, центра изготовления старообрядческих рукописей в том регионе¹⁵. Очевидно,

¹⁵ Блестящий экскурс в историю вопроса предложен в статье Надежды Морозовой «Книга в культуре балтийских староверов» (// Культура староверов стран Балтии и Польши: исследования и альбом / «*Baltijos šalių ir Lenkijos sentikių kultūra: tyrinėjimai ir albumas*». Vilnius, 2009. Р. 63–92). Заслуживают внимания классические работы: *Бегунов Ю.К.* Древнерусская книжно-рукописная традиция Причудья (Обзор) // *Рукописное наследие Древней Руси. По материалам Пушкинского Дома.* Л., 1972. С. 371–389; *Агеева Е.А.* Книжность старообрядческого Причудья // *Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. ст. к XIV Международному съезду славистов.* М., 2008. С. 250–267; *Мальшев К.А.* Краткая летопись Кикитовской общины в Причудском крае // *Родная старина.* 1929. № 7. С. 17; *Маркелов Г.В.* Латгальская рукописно-книжная традиция: Материалы к изучению // *ТОДРЛ.* Т. XLII. Л., 1989. С. 410–438; *Маркелов Г.В.* Археографическая экспедиция в Латгалию в 1986 г. // *ТОДРЛ.* Т. XLIII. Л., 1990. С. 371–388.

сначала Софронов обращал внимание на книги на церковнославянском языке или на те, что были посвящены истории религии и искусств. В 1930-е–40-е гг. он упоминал о коллекционировании книг в своей переписке. В 1932 г., например, Русский заграничный исторический архив в Праге благодарит Софронова за книги, принесенные им в дар¹⁶. Год спустя Софронов сообщает о том, что Фролов завещал свою библиотеку, включая книги и рукописи XVII в., обществу «Икона» в Париже. Последующие письма, однако, свидетельствуют о сложностях, связанных с покупкой и перевозкой книг в 1930–40-е гг. В октябре 1935 г., к примеру, Софронов просит княгиню Н.Г. Яшвиль о помощи: «Наталья Григорьевна, моя сестра в Москве хотела бы мне прислать две религиозные книги, но пишет, что на почте не принимают. Нет ли у Вас кого из чехов-дипломатов, чтобы привезли или выслали на Ваше имя? и сестра передаст, кому укажете. Очень был бы Вам благодарен»¹⁷. К ноябрю 1936 г. его коллекция выросла:

Да, я хотел бы иметь Ваш последний сборник (у меня ведь прошлые издания есть), но его посылайте в Эстонию, здесь с книг берут пошлину, я прошлый раз уплатил 30 дин., да и я скоро же отсюда уезжаю. При проезде завернул бы я и в Прагу, чтобы повидаться со всеми вами, но скопилось много вещей и книг, а с вещами необходимо избежать лишних пересадок»¹⁸.

В этом письме Софронов, вероятно, упоминает книгу Перы Дж. Попович и др. «Русская икона» (1933 г.), которая была опубликована совместно Кондаковским институтом и Государственным печатным двором Королевства Югославия (Државна штампарија Краљевине Југославије). Эта коллекция могла быть особенно интересна Софронову, поскольку ему нравилась сербская манера письма, несмотря на то, что сербские иконописцы — ревнители национальных традиций — ему не до-

¹⁶ Ржоутил М. Указ. соч. С. 528.

¹⁷ Там же. С. 557.

¹⁸ Там же. С. 578.

веряли. Желая больше узнать об этой школе, он приобретает несколько томов — все они являются редкими изданиями¹⁹. Через несколько лет Софронов вспомнит: «Фрески в древних монастырях Сербии и Черногории очень повлияли на совершенствование понимания росписей и икон и их выполнения. Как удивительны сокровищницы религиозного искусства! Ничего не могу поделывать: чувствую, что искусство Византии пришло на Русь через сербских и болгарских мастеров²⁰.

Страдая от одиночества и личных утрат во время Второй мировой войны, Софронов тем не менее начинает коллекционировать книги, статьи и рисунки, связанные с католической традицией. Окруженный католиками (включая тех, кто перешел в католичество из православия), Софронов ищет точки соприкосновения между старообрядчеством и верой его нового пристанища. Некоторыми храмами он интересуется особенно. Например, Софронов приобретает экземпляр книги Пико Целлини «Мадонна св. Луки в церкви Санта-Мария Маджоре» (Рим, 1943; *Pico Cellini, «La Madonna di S. Luca in S. Maria Maggiore»*, Rome, 1943). Икона, которую, по преданию, написал апостол Лука, находится в боковой капелле величественной церкви Санта-Мария Маджоре. Ясно видно, что благословляющая рука Христа, изображенного на иконе, сложена в двуперстие. По другую сторону Тибра Софронову явно по душе базилика

¹⁹ Ристић С. Дечански споменици. Београд, 1864; Петковић В.Р. Ла пеинтуре сербе ду Моуен Аге. Београд, 1934; Станојевић Ст. Белешке о неким старим иконама. Београд, 1931; Мазалић Ђ. Сликарски материјал старих иконописаца који су радили у сарајеву и начин како су га употребљавали. Сарајево, 1934; Црква св. Ђорђа на Опленцу: задужбина и маузоле карађорђевића. Топола, 1935; Гјурић М.Д. Сликарске технике у црквеној уметности: казеин, темпера, фреско-секо, фреско, конзервирање и скидање фресака, о чувању зидних сликарија. Б. м. 1936.

²⁰ Софронов П. «Истоки христианского искусства и проект росписи храма во имя Святой Троицы», программа освящения храма во имя Святой Троицы в Бруклине, Нью-Йорк, 1956 [?]. С. 36–38.

Санта Чечилия и церковь Санта Мария в Трастевере. В базилике Санта Чечилия есть древние мозаики, а также замечательная статуя святой Цецилии. Ее автор, скульптор Стефано Мадерно, клялся, что его работа в точности воспроизводит то, как выглядела святая Цецилия в 1599 г., при открытии ее гробницы более чем через тысячу лет после ее упокоения. Рука ее сложена двуперстно для совершения крестного знамения. Софронов высоко оценивает обложку редкой книги под названием «*Musaici antichi delle chiese di Roma*» («Античные мозаики соборов Рима»), найдя на ней изображение мозаики XIII в. церкви Санта Мария в Трастеве²¹. Центральная фигура — Пресвятая Богородица, кормящая Богомладенца Христа («Богоматерь Млекопитательница»). Он оформляет в рамку изображение церкви на обложке книги, и даже ретуширует печатное изображение, когда оно повреждается. В Италии он собирает другие списки иконы Богоматери «Млекопитательница», чтобы затем с их помощью создать собственный список иконы²².

Перед отъездом в Америку Софронов покупает еще одну книгу: рукописное Евангелие, озаглавленное в его собрании просто как «Евангелие-рукописное (апостолы-дерево)». Он получает письмо от игумена Каллиста, настоятеля храма святителя Николая Чудотворца в Риме, прихода Московского Патриархата. Приключения игумена, связанные с рукописью, заставили Софронова задержать письмо у себя:

Глубокопочитаемый дорогой Пимен Максимович !

Наконец представился случай послать Вам рукописное евангелие через отца Иоанна Петровича. Простите, что не послал Вам его раньше — через

²¹ *Musaici antichi delle chiese di Roma*. Б.м., 1900.

²² Софронов продолжает покупать книги, имеющие отношение к Риму, даже после того, как он покидает Италию: *Bettini S. Musaici antichi di San Marco a Venezia*. Bergamo, 1944, *Bovini G., Toesca P. I monumenti antichi di Ravenna*. Milano, 1952 и *Belli A. Les Mosaiques de la Chapelle Palatine de Palerme*. Milano, 1955.

протоиерея Дмитрия, но его я боялся обременять лишней тяжестью, так как старцу и без того было трудно. Слава Богу, что теперь представился случай....

А я уже пробовал здесь в местной почте послать Вам посылку — это Евангелие, но мне отказали и сказали, что нужна какая-то специальная упаковка, и посылать нужно было через Главную почту в Риме. С своими церковными делами я был так обременен, что не имел времени уделить ни малое время. Кроме того, ездил в Бари и посетил все прилегающие к нему лагеря, где находятся наши соотечественники.

Простите, что, получив Ваше письмо, не написал Вам и не поблагодарил Вас за присланную мне посылку. Первую эту небольшую весом около 8 кил. я вскрыл, взяв оттуда один только сахар. Когда в ближайшую субботу увидел в церкви Марфу Ильинишну, она на меня чуть ли не набросилась и говорит, что я не имел права этой посылки открывать, так как она предназначена была для Вашей жены. Я говорю, что и я от Вас имел письмо, где Вы писали, что и для меня будет какая посылка; кроме того, говорю ей, что я советовался с В.Н. Дюкиным, и тот мне подтвердил, что одна посылка для меня определенно. На этом основании я и вскрыл ее. Говорю ей, что если Вы считаете, что я сделал ошибку, то, пожалуйста, я Вам ее возвращаю сахар. Она, конечно, отказалась, и я после этого стал брать и другие продукты оттуда. Поэтому прошу меня извинить за мою ошибку и считать это в счет моей посылки Евангелия.

А на днях я получил и Вашу вторую 14-ти килограммовую посылку. Ходил за ней сам на виа Дукулло. Там, оказывается, этот склад не развозит этих посылок по домам, но встретив там [по] случаю милейшего их начальника-американца — очень симпатичного старичка, который предоставил нам вместе с Наталией Христофоровной свою машину и приказал довезти нас вместе с нашими пакетами до дома. Иначе

я не знаю, как бы мне удалось одному доставить эту посылку. Дорогой Пимен Максимович! Я думаю, Вы на меня не раз сердитесь, если я задержу эту посылку у себя в возмещение стоимости того, что я Вам посылаю. Прошу только, сохраните это в секрете. Меня очень просил Глеб Александрович Грейц уступить ему это Евангелие, обещав заплатить предлагаемую Вами ту сумму, но я наотрез отказался ему его продать. Теперь он, я слышал, ведет какая-то интриги, как мне передавал Василий Николаевич, но Бог с ним.

Ваш Игумен Каллист

Via Palestro 71²³

В 1947 г. архиепископ Виталий (Максименко), настоятель Свято-Троицкого монастыря в Джорданвиле, Нью-Йорк, приглашает Софронова приехать на три года в качестве преподавателя иконописи. «Я немного беспокоюсь о том, — признается архиепископ, — что Вы, возможно, столкнулись с трудностями в применении в США Ваших знаний, связанных с иконописью. Иконописцы, которые пишут иконы по древним образцам, — абсолютно новое явление для Америки, и сложно предсказать, насколько Вы сможете заинтересовать местные церковные общины»²⁴.

Странствия Софронова продолжают около пятнадцати лет: он живет там, где ему предлагают заказы. Софронов расписывает стены церквей в Сиракузах (Нью-Йорк), Трентоне (Нью-Джерси), Бруклине (Нью-Йорк), Ансонии (Коннектикут) и Санкт-Петербурге (Флорида). В целом в стиле его работы этого периода видно влияние нескольких школ, в том числе старооб-

²³ Мемориальная библиотека Пимена Максимовича Сафронова. Архивное собрание (россыпь). Письмо игумена Каллиста П.М. Софронову. 17 ноября 1947 г.

²⁴ Мемориальная библиотека Пимена Максимовича Сафронова. Архивное собрание (россыпь). Письмо архиепископа Виталия П.М. Софронову. 17 марта 1947 г.

рядческой. В последних трех церквях, к примеру, на одной из стен хоров, где располагается клирос, он пишет Виа Долороза — «Путь Скорби» Христа, на котором можно узнать св. Веронику и Нерукотворный Плат. Это предание было неизвестно православной традиции, однако Рим был буквально пропитан рассказами о Плате св. Вероники и осмыслением его связи с изображениями Христа. (Хотя приходские советы иногда просили сделать небольшие изменения, похоже, ни у кого не вызывало принципиальных вопросов это католическое «добавление».) Кроме того, Софронов быстро приспосабливается к нуждам американских клиентов. Он пишет иконы святых, неизвестных старообрядческой традиции. Более того, он порывает со старообрядческими канонами и работает в смешанной славяно-английской технике на фресках в Трентоне, Нью-Джерси, и Ансо-нии, Коннектикут.

Путешествуя, Софронов ищет редкие издания и покупает книги на церковнославянском языке у старообрядцев-некрасовцев, которые переехали в Нью-Джерси из Турции²⁵. Большая часть его покупок, впрочем, поступает от агентов по продаже книг. Хотя рынок экспорта из СССР заметно уменьшился после Второй мировой войны, некоторые торговцы редкими книгами иногда все же продают ценные фолианты на церковнославянском языке. Книги поступают из разных источников: из частных коллекций, как военные трофеи, наконец, их может официально продавать советское правительство. Чаще всего Софронов и другие коллекционеры обращаются к агентам магазинов «Международная книга» и «Four Continents» Израэлю Перлштайну и Х.П. Краусу²⁶. «Международная книга» и магазин «Four Continents»

²⁵ Маркелов Г.В. Изограф из Причудья // Памяти Заволоко Ивана Никифоровича: Сб. статей и материалов, посвященных 100-летию И.Н. Заволоко. Рига: Центр. совет Древлеправосл. Помор. церкви Латвии. Старообряд. о-во Латвии, 1999. С. 111.

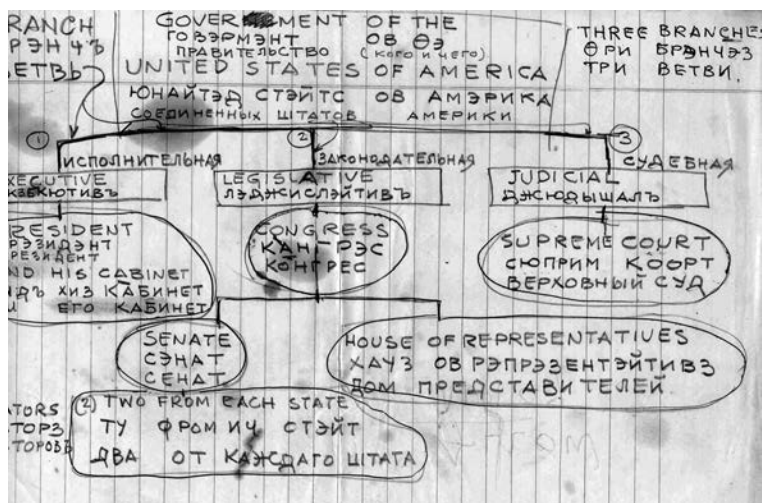
²⁶ См.: Russian and East European Books and Manuscripts in the United States / eds.: Chebotarev T., Ingersoll J. S. New York, 2014.

находились под наблюдением американских спецслужб, которые даже устанавливают там фотокамеры, ежедневно снимающие покупателей. Тем не менее, эти магазины становятся настоящим спасением как для библиотек различных учреждений, так и для частных коллекционеров²⁷. Книги, импортируемые из СССР, помечены штампом на английском языке: «Printed in Russia» или «Printed in the Soviet Union». Софронов покупает в этих магазинах большое количество дониконовских книг на церковнославянском языке, включая ряд богослужебных книг начала и середины XVII в.

В США Софронов коллекционирует книги исключительно на русском и церковнославянском языках и не приобретает ни одной книги на английском языке. Хотя

²⁷ Документ ЦРУ с грифом «для внутреннего пользования» описывает ситуацию в магазине «Four Continents» так: «Много лет назад, по ряду очевидных причин, русские наложили запрет на индивидуальное предпринимательство, распространявшийся на иностранные книги, периодику и другие печатные издания, и открыли «Международную книгу» (здесь и далее — «МК», потому что название труднопроизносимо), действующую как официальное агентство-посредник для советских организаций. Они умело наладили бюрократический механизм работы МК, разработав его структуру, форму и систему контроля участников операций: каждой крупной организации в стране был присвоен индивидуальный номер, подразделениям этой организации присваивались дополнительные номера, а номера третьего порядка, в свою очередь, — отделам подразделений. МК также присвоил номер каждой иностранной стране, а второй номер — агентству-посреднику в ней. В США этим агентством был магазин «Four Continent», располагавшийся в Нью-Йорке по адресу Бродвей, 822, чьи несчастные сотрудники страдали, с одной стороны, от конфликтов внутри организации и тяжелой ситуации в СССР, а с другой — от травли МК и посольства СССР из-за того, что занимались не одобряемым ими делом. Это официальная коммунистическая организация, возглавляемая в интересующий нас период парнем по имени Аллен Маркофф. Ему, к несчастью, довелось пережить в своей жизни немало бед» (*Harry Hopkinson «An Idiot System for Intelligence», CIA Historical Review Program, https://www.cia.gov/library/center-for-the-study-of-intelligence/kent-csi/vol6no4/html/v06i4a03p_0001.htm*).

он проживет в этой стране почти тридцать лет, он читает классическую американскую литературу только в переводе. Это видно по тетрадной странице, на которой Софронов тренировался, готовясь к экзамену на получение гражданства США: он и переводит, и транслитерирует термины на английском языке, желая убедиться, что он запоминает и их значение, и произношение.



Учебные записи П.М. Сафронова для получения гражданства. Мемориальная библиотека Пимена Максимовича Сафронова. Архивное собрание (россыпь).

В 1968 г. И.Н. Заволоко спрашивает Софронова, почему тот не вернулся в Эстонию или Латвию для постоянного проживания. Софронов отвечает: «Уже если самостоятельно уезжать из USA, то не временно, а совсем, а у меня домик свой, книг три большие этажерки, редких книг жаль»²⁸. Впрочем, он все же возвращается в СССР в 1969 г., когда посещает Рогожскую и Преображенскую общины в Москве, свою семью в Эстонии и Заволоко в Латвии. В Эстонии он обнаруживает, что из-

²⁸ Маркелов Г.В. Изограф из Причудья... С. 106.

за ненадлежащего обращения его семьи с коллекцией книг большая ее часть повреждена или утрачена (то же самое происходит и у И.Н. Заволоко).

В дополнение к внушительной коллекции книг о православии, иконописи, истории и искусстве, Пимен Максимович страстно коллекционирует издания, касающиеся здоровья, в особенности альтернативной медицины, и аскетики²⁹. В них затрагиваются пчеловодство, сельское хозяйство и даже основы хирургии. Эта часть библиотеки — купленная полностью в США — рассказывает о жизни вдовца и иконописца, стремящегося к аскетической жизни. Много лет назад, в Рая, Г. Фролов поведал ему о «аскезе и экстатическом состоянии духа при писании икон»³⁰. В подтверждение этому члены общины в Трентоне, Нью-Джерси, где работал Софронов, вспоминают, как он говорил: «Я могу работать только тогда, когда у меня есть особое вдохновение». Бывало, они видели его работающим жаркими летними ночами до самого утра. Он скудно ест во время работы: в основном это мед с собственной пасеки и овсянка с квашеной капустой.

Действительно, на фотографиях того периода мы видим подтянутого и атлетически сложенного мужчину, несмотря на то, что ему идет уже седьмой десяток. Он сотрудничает с профессиональным фотографом,

²⁹ Астапенко М.Г. Как предохранить себя от ревматизма. М., 1954; Большая медицинская энциклопедия. Москва, 1956; Шабанов А.Н. Медицинский справочник для фельдшеров. Москва, 1957; Степашина К.И. Лечебное питание на дому. Киев, 1958; Куреннов П.М. Руководство для быстрого и радикального излечения многих острых и хронических болезней. Inglewood, CA, 1959; Царев С.Г. Лекарственные растения юго-востока в применении к ветеринарии. Саратов, 1958; Володарский Л.И. Практическое руководство по сбору и заготовке дикорастущих лекарственных растений. М., 1959; Суворин А. Оздоровление голодом и пищею. New York, 1961.

³⁰ Пономарева Г.М., Шор Т.К. Г.Э. Фролов и И.Н. Заволоко: история духовного общения 1927–1930 // Русские старообрядцы: язык, культура, история. М., 2008. С. 269.

который копирует ценные предметы из его коллекции: иконы, картины, печатные издания, портреты и фотографии самого Софронова за работой. На официальных портретах того периода, где он предстает в темном костюме и галстуке, видна физическая крепость и легкие отблески тщеславия, которые отметил И.Н. Заволоко. По всей видимости, сам Софронов был несколько удивлен, увидев, что его старый друг потолстел: в 1968 г. Софронов, видевший Заволоко последний раз десятки лет назад, подтрунивал над ним:

Судя по фотографии, ты, друже, лишне полноват, я тоже предрасположен к полноте. Так как у меня матушки и тетусhek нет — готовлю сам себе для питания, а потому выработал самодисциплину — своему желудку потворствовать, придерживаю свою тяжесть — вес 135–138 фунтов, столько же весил и в свои 35 и 40 лет, и пока, слава Богу, могу и пробежать и по стеллажам лазить...

Прости, друже, меня, Христа ради, хотя, по-моему, ты и «замирщился» немного, но преклоняюсь пред тобою за твои испытания, беды и скорби, а фотографии, что прислал — жующего — посылать не надо, тебе не к лицу ребячество. Посылаю (свои) снимки с орденами, хотя это тоже ребячество и суета... Кланяюсь матушке твоей и тетушке земно. Храни их, Боже! Тебе тоже кланяюсь низко³¹.

Последнее приобретение Софронова вполне в его духе: это книга И.Е. Сабуровой «О нас» (Münich, 1972), которая описывает жизненный опыт русских эмигрантов, оказавшихся в потоке революции и Второй мировой войны. Современница Софронова, Сабурова получила образование в Риге, однако ей довелось пострадать по Европе, прежде чем осесть в Мюнхене, где она, в конечном счете, работала сотрудником «Радио “Свобода” в Европе», а также журналистом-фрилансером. Ее жизнеописание, должно быть, стало для Софронова большим утешением.

³¹ Маркелов Г.В. Изограф из Причудья... С. 105–106, 109–110.

В 1973 г. Софронов умирает в своем доме. В своем завещании он оставляет распоряжения относительно библиотеки: «Все книги и картины, которыми я на момент смерти владел, я передаю и завещаю моим душеприказчикам и единственному оставшемуся в живых наследнику, в чьих руках окажется мое имущество, тем не менее официально передать его во владение моей сестре Серафиме Степаненковой, проживающей по адресу: Эстония, г. Тарту, ул. Яма, д. 15, или ее детям, если она к этому времени умрет. Время и место передачи во владение указанных предметов остаются на усмотрение моих душеприказчиков. Целью этого является намерение не допустить, чтобы названные книги и картины попали в руки коммунистов»³². В 1974 г. душеприказчики Софронова осуществляют «честную и строгую опись» библиотеки. К сожалению, она оказывается неточной (см. ниже). В нее включены 1681 книга следующей тематики: 84 тома на церковнославянском языке, 143 на русском языке о патрологии и богословии, включая большое количество сочинений Иоанна Златоуста; 274 тома об искусстве (в основном на русском языке); 183 тома справочных материалов, включая все тома энциклопедии Брокгауза и Эфрона, и 997 томов различной

³² Коллекция Софронова включает также большое количество икон и различных произведений искусства. Вскоре после его смерти компания Семюэла Т. Фримена в Филадельфии оценила 21 икону кисти Софронова, 28 других икон и 35 картин и набросков в 4150 долларов. Это состояние включает в себя стоимость четырех портретов Софронова: один из них выполнен им самим, а другие — Григорием Мальцевым, Алессіо Юсуповым и Александром Толстым. Во Франции Софронов приобретает портрет старообрядческого епископа Иннокентия кисти Дмитрия Стеллецкого и большую аллегорическую композицию, по всей видимости, снятую со стен какой-нибудь французской виллы. В Италии Софронов также находит несколько экземпляров, которыми пополняет свою коллекцию, включая копию полотна «Архангел Михаил» Гвидо Рени, выполненную в XVII в., портреты Софронова кисти Мальцева и Юсупова и две гравюры Вадима Фалилева 1920-х гг.

тематики на русском языке — в основном это беллетристика и классическая литература.

Правительство штата Нью-Джерси соглашается с тем, что душеприказчики Софронова не могут обеспечить сохранность библиотеки Софронова в случае, если перешлют ее почтой в Эстонию. В течение следующих двух лет старообрядческая церковь святителя Николая Чудотворца в Милвиле пытается выкупить коллекцию с тем, чтобы основать Мемориальную библиотеку памяти Пимена Михайловича Софронова.

Федор Данилов, один из государственных душеприказчиков, разрабатывает для книг новую схему описания (коллекция находится на его попечении до его смерти в 2004 г. на 92 году жизни). Эта схема скорее добавляет некоторые штрихи к портрету Софронова как коллекционера книг и рассказывает о его интересах, нежели чем дает информацию о стоимости книг. Данилов обнаруживает, что 249 томов не были включены в первую опись.

Мемориальная библиотека Пимена М. Софронова	Число томов
<i>Книги на церковнославянском языке</i>	
Церковнославянский язык	104
Книги на других языках	
Искусство	557
Научные	437
Церковные (не на церковнославянском языке)	361
Справочные и многотомные издания (включая энциклопедии)	225
Художественная литература	141
Сказки	82
Смешанное	23
Всего	1930

Совсем немного книг покидает библиотеку: только те, что начинают использоваться в церкви, расположен-

ной по соседству. Самая важная часть коллекции включает в себя пятнадцать рукописей и двадцать семь томов, напечатанных до 1652 г. Три из тех, что написаны на церковнославянском языке, являются действительно исключительными изданиями: это «Апостол» 1564 г., который, как утверждают, содержит надпись, сделанную Борисом Годуновым, Острожская Библия 1581 г. и «Поморские Ответы» конца XVIII — начала XIX в.

Хотя «Апостол» и Острожская Библия содержатся в первоначальной описи книг (там они отнесены к богослужебным книгам), они затем исчезают из коллекции — очевидно, в начале 2000-х гг.³³

Экземпляр «Поморских Ответов», принадлежавший Софронову, очень походит на тот, каким располагает теперь Лаборатория археографических исследований Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета. Книга Софронова меньше по размеру и содержит больше позолоты на цветных иллюстрациях.

В течение следующих тридцати лет количество русскоговорящих жителей Нью-Джерси сократилось, и библиотека перестала быть востребована. В 2006 г. община Миллвиля решила ликвидировать ее и использовать вырученную сумму, чтобы выплачивать постоянную сумму на содержание кладбища при церкви³⁴. Юджин Дж. Кислюк, антиквар, работающий с редкими книгами, произвел оценку всей библиотеки, за исключением книг на церковнославянском языке, которые были уже проданы другой старообрядческой общине. Кислюк определил ее замещающую стоимость в

³³ Поморские Ответы EAP556/1/30/1 [начало XIX века] // Endangered Archives, http://eap.bl.uk/database/overview_item.a4d?catId=140587;r=9040.

³⁴ Когда библиотека Софронова закрылась, наиболее «традиционные» иконы Софронова были проданы прихожанам храма в Милвиле. Другие иконы и картины кисти Софронова, а также работы Стеллецкого и Юсупова были переданы на аукцион «MacDougall's» в Лондоне, где они были проданы не как иконы, а как произведения современного искусства.

тридцать раз больше суммы, названной в 1973 г. Кроме того, он обратил внимание на два издания: *Кривенко В.С.*, ред. «Коронационный сборник 14 мая 1896 г.: С соизволения Его Императорского Величества Государя Императора»: в 2 т. (СПб., 1899) и *Кутенов Н.*, «Великокняжеская и царская охота на Руси»: в 4 т. (СПб, 1896–1911). 21 июня 2007 г. эти книги были проданы на аукционе в Нью-Йорке по цене, близкой стоимости всей библиотеки. Исследовательская библиотека «Хиландар» в Государственном университете штата Огайо купила большую часть остальных книг, за исключением некоторых многотомных изданий. 856 книг дополнили эту библиотеку как коллекция П.М. Софронова, для них был разработан специальный экслибрис, в основу которого был положен личный знак Софронова на печатном бланке: ангел, говорящий со святым апостолом Лукой за мольбертом.

Среди книг, приобретенных Государственным университетом штата Огайо, только пять выпущены ранее 1850 г., самая старая из них датируется 1771 г. Еще 57 были напечатаны в период с 1851 по 1899 гг. Большая часть коллекции, однако, относится к XX в. Только 140 книг выпущены ранее Второй мировой войны, другие 411 — в послевоенный период.

Поскольку Софронов сокрушался об утрате книг, оставленных его сестре в Эстонии, похоже на то, что он взял с собой в США только часть своей библиотеки. В результате большая часть книг, в итоге составивших коллекцию, — около 400 штук — выпущена после 1945 г. Эти книги наиболее разнообразны по тематике.

Поиск названий книг по ключевым словам в библиотеке Государственного университета штата Огайо показывает большое разнообразие тем в коллекции Софронова — разнообразие, которое соотносится с основными моментами его судьбы и карьеры (см. таблицу ниже)³⁵.

³⁵ Библиотека Университета штата Огайо (США), <http://library.osu.edu/>; ключевые слова «Pimen M. Sofronov Collection».

<i>Ключевое слово</i>	<i>Число томов</i>
Россия	342
Искусство	136
История	125
Литература	98
Христианство	89
Православие	87
Рисование	85
Иконы / иконопись	62
Декоративно-прикладное искусство /вышивка	50
Старообрядцы	32
Италия	30
Техника	14
Югославия	9

Путешествуя по Европе и США, Софронов тем не менее оставался удивительно преданным идеям, выраженным им в «Целебнике» 1931 г. Сюда относятся глубокое почитание старообрядчества и России, уважение к традиционной иконописи, вера в то, что иконы влияют на физическое здоровье, а также смелость эксперимента и предприимчивость. Старообрядец до конца своей жизни, Софронов всем сердцем стремился представить искусство иконописи всему миру.

О скрытых возможностях фольклорного текста: кроссжанровые метаморфозы и этимологические перспективы

А.Б. Мороз

Практика исполнения фольклорных текстов вне ситуационных рамок, предписанных жанровой спецификой (*конвенциональное социальное действие* в терминологии С.Б. Адоньевой¹), более или менее широко распространена в современной традиционной культуре. Хотя место, время исполнения, набор участников, *ролевые цели, конвенции общения* в ситуации исполнения фольклорного текста и др.² задают достаточно жесткие рамки бытования текста того или иного жанра, полевой исследователь нередко оказывается в ситуации, когда его ожидания относительно возможных коммуникативных рамок оказываются обманутыми. Так, жанр частушки вышел далеко за границы праздничной, плясовой, посиделочной культуры, и они широко используются в качестве колядок, свадебных песен и т. п. Роль свадебных песен также могут исполнять необрядовые лирические. Наши информанты из Архангельской обл. регулярно отмечают, что на проводах в армию (сохраняется еще старый термин для этого обычая — *лекручка*) раньше пели фольклорную песню «Последний нынешний денечек...», позже «Как родная меня мать провожала...» (на стихи Демьяна Бедного), а теперь поют «Не плачь, девчонка...» (слова Э. Хилия, музыка В. Шаинского). Специальные рекрутские песни вытеснены авторскими.

Все это может быть интерпретировано как знак разложения и «умирания» традиционной культуры в ее «идеальном», «правильном», «изначальном» виде, вы-

¹ Адоньева С.Б. Прагматика фольклора. СПб., 2004. С. 43.

² Там же. С. 42–44.

званного наступлением цивилизации, СМИ, образования и проч. Вместе с тем эта ситуация может быть понята как проявление не умирания, а, напротив, жизни традиции: она меняется, приспосабливается к актуальным условиям, вырабатывает новые формы, отвечает меняющейся ситуации³.

Текст и ситуация, которые будут рассмотрены в этой статье, — явление несколько иного порядка, и их можно отнести скорее к разряду фольклористических курьезов, чем пытаться интерпретировать в рамках разговора о динамике традиционной культуры. Тем не менее мы имеем дело со сдвигом, произошедшим по не вполне понятным причинам внутри самой традиции, подчиняясь логике, которая вполне может быть понята и объяснена. Явление это не может быть в полной мере объявлено порождением современной эпохи в жизни традиции. Эта эпоха характеризуется не только размыванием границ и высокой степенью проникновения в традицию сторонних элементов (фольклоризация медийных или рефольклоризация медиатизированных текстов, образов, обрядов и т. п.), но и попытками носителей традиции осознать себя/другого как творца, автора, а не исполнителя (чему во многом способствуют сельские дома культуры, при которых существуют фольклорные коллективы, исполняющие не только фольклорные, но и эстрадные песни и даже песни собственного сочинения участников). Описываемое в этой статье явление, судя по рассказам информантов 1920–1930-х гг. рождения, известно им от старшего поколения, то есть уходит корнями минимум к началу XX в. Недостаток фактического материала не позволяет дать полное объяснение нашему курьезу, однако мы надеемся, что со временем имеющиеся сведения будут расширены.

В июле 2014 г. в ходе экспедиции в Верхнеустькулойском кусте деревень Вельского р-на Архангельской

³ Никитина С.Е. Конфессиональные культуры в их территориальных вариантах. М., 2013. С. 16–18.

обл. нам пришлось столкнуться с рассказом о некоей знахарке, которая искала пропавший в лесу скот посредством пения *припевки*:

Телёнок у нас, телушка пропала, дак Полина-рия, она теперь умерла, рядом соседка вот жила, дак она ходила в двенадцать ночи... что-то там читала. [Где?] Она с... тёмными силами, наверно, зналась. В лес. Читала. [А что читала?] А мы не знаем, она не скажет. При... чё-то отчитывала там, ходила, и п... телушка-то выйти не могла, поставлена была... дак всё истоптано... в кругу, и выйти не могла, пока она не сходила... туда... припевки какие-то не... его-то читала, как не страшно идти ночью в лес да общаться с тёмными силами, а? Телушка-то вышла [АЛФ⁴, зап. от Дружининой Н.А., 1932 г.р.].

Использованный в тексте оборот *поставить на круг* обозначает воздействие колдунов, при котором объект становится невидимым для окружающих или предстает в виде неодушевленного предмета: дерева, камня, пня. При этом сам по себе он сохраняет свою сущность (то есть не превращается в названные предметы) и лишь для посторонних выглядит иначе. Объект не может выйти за границы отмеренной ему территории. В таком состоянии он пребывает до тех пор, пока знахарь (*поставивший его на круг* или другой) его не *снимет с круга*. Действие, которое производила Полинария, названо в приведенном фрагменте глаголом *отчитывать*, который обычно применяется к чтению молитв над покойником, однако применим и к ситуации противостояния колдовству: «1. Читать молитву над умирающим. Венев. Тул., 1895—1896. 2. Чтением молитв отводить колдовство, спасать кого-, что-либо от злых чар»⁵. Однако особое внимание обращает на себя использованная информантом жанровая дефиниция *припевка*.

⁴ АЛФ — Архив лаборатории фольклористики РГГУ.

⁵ Словарь русских народных говоров. Вып. 24. Л., 1989. С. 366.

На исследуемой территории этой лексемой обозначается вид свадебной обрядовой поэзии, единственный жанр свадебных песен, который не забыт еще полностью, хотя исполняется чаще со сцены дома культуры, чем в естественной среде своего бытования. Несмотря на последнее обстоятельство, само обозначение является фактом всеобщего фонового знания в Вельском р-не, и если многие не могут уже ни спеть, ни процитировать припевки, то вполне могут объяснить, что это за жанр, как и когда он исполнялся.

Пение припевок — особая часть свадебного ритуала, они поются во время застолья, после *записи* в ЗАГСе или сельсовете. Часть жительниц деревни, преимущественно старухи, не приглашенные на свадьбу в качестве гостей, приходили *смотреть молодых* и петь *припевки*. Пели их, как правило, адресуясь ко всем присутствующим по очереди — не только к новобрачным, но и к гостям, в то время как те сидят за столом. Супружеским парам пели обоим супругам вместе. За пение те, кому адресованы *припевки*, давали деньги или угощение, затем, по окончании, все полученное проедалось и пропивалось участницами опевания:

Раньше как на свадьбах, вот гости приглашённые все сидят, а из деревни всё равно все идут, и даже из соседних деревень, и просто стоят... и смотрят. И поют припевки. Потом им за это вот дают пить, там деньги дают за это. А всё равно, все стоят и смотрят, посторонние [АЛФ, Низовье Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Неустроевой З.Г., 1941 г.р.].

Раньше были... вот раньше, кода вот... да, вот мама моя ешшо была, они на свадьбы ходили, припевки пели молодым, собирали денежки там со всех гостей там и как бы эти... эти денежки потом... у их был такой обычай, что они с... какие старушки приходили припевки петь, они постоянно собирались и чай пили. На эти денежки покупали и там... что-то и пили чай [АЛФ, Низовье Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Танковской Г.И., 1957 г.р.].

Приведем пример одной такой *припевки*:

Как у нас есть во горнице
Неженатой, холостой,
Свет Иванович не женат,
Александрович холостой.
Ему пора жениться,
На добра коня садиться,
К невестиному двору,
К невестиному терему,
На крыльцо вздымается,
За кольцо принимается:
«Свет Мария, отопри,
Свет Ивановна, пропусти».
– Рада, рада пропустить,
Больно буйный ветер вьёт,
Больно буйный ветер вьёт,
С головушки цветы рвёт,
Тут Иван-от осердился,
Он назад заворотился,
А Мария выбегала,
Да Ивана ворочала:
«Ты, Иванушка, вернись,
Свет Александрович, не сердись».

[... — прерывается]

– Рад бы, рад воротиться,
Мой доброй конь не стоит,
Мой доброй конь не стоит,
Дома маменька бранит,
Дома маменька бранит,
Мне жениться не велит,
Мне жениться не велит,
Холостому да жить велит
[АЛФ, Низовье Вельского р-на Архангельской обл.,
зап. от Истоминой Л.В., 1952 г.р.].

По окончании пения основного текста *припевка сдается*: поющая называет в особой форме имя/имена тех, кому пела, и просит награды:

Вот... и всё: «Припевочка... сдавать... там Николаю Катерину ц'еловать. Вам на пр... вам на потешки, а нам на орешки». Оне нам подают деньги. То, что мы ходим, да поём припевки, за это [АЛФ, с. Верхнеустькулой Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Сухановской Е.В., 1925 г.р.].

Дальнейшее исследование показало, что в рассказе о знахарке мы имеем дело не с оговоркой информанта, не с недопониманием, вызванным терминологией, но с реальным фактом, причем отнюдь не единичным. В соседних кустах деревень Верхнеустькулой и Лиходиево, по-видимому, действительно существовала и продолжает существовать практика поиска пропавшего человека или животного путем исполнения *припевов*, а не заговоров. Таким способом ищут заблудившегося в лесу или утопленника. В первом случае исполнение *припевки* приспособлено к широко известной структуре обряда, в рамках которой знахарь должен отнести в лес на *росстань* какие-либо предметы в дар лешему и произнести там заговор. Более локальный вариант, распространенный в исследуемом ареале и за его границами (Харовский, Верховажский р-ны Вологодской обл. и Вельский р-н Архангельской обл., коми Соликамского у.) — написание *ка(м)балы*: знахарь левой рукой на бересте пишет углем или карандашом квазитекст, относит его в лес на *росстань* и бросает там⁶. *Кабала* понимается как письмо лешему:

Ну, это раньше писали, это раньше выходили на перекрёсток трёх дорог. Кидали кабалу. [Кабалу?]

⁶ Публикации на эту тему см.: Теплоухов Ф.А. «Кабала» или прошение лесному царю (Из пермяцких суеверий) // Пермский край: Сборник сведений о Пермской губ., издаваемый Пермским губ. стат. комитетом. Пермь, 1895. Т. 3. С. 291–299; Белова О.В. Как в деревне Арзубиха «кабалу писали» // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996). М., 2004. С. 183–189.

Кабалу. Ну, и... ц'его дальше... Кидали её... в ошшем он ц'ерез плещё как-то. Н... эту кабалу кидали. Это тоже надо к... Старухи только знали. Ну, вот она... она напишет там ц'его тебе... на бересте... обязательно на бересте писалось. Выходишь на перекрёсток трёх дорог и ц'ерез плещё выкидываешь. И если животина живая, она выходит. [То есть надо пойти к бабушке, и бабушка пишет эту кабалу?] Она говорит. На... напишет там эту кабалу, и... ты выходишь на перекрёсток трёх дорог, кидашь ц'ерез плещё [АЛФ, с. Низовье Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Хамалинской В.И., 1942 г.р.].

Поиски утопленника на обследуемой территории обычно осуществляются посредством обряда совершенно иного типа: по воде пускают икону, черепок, в котором стоит зажженная свеча, или рубаху утопленника — с соответствующим текстом: молитвой или приговором. В том месте, где пущенный по воде объект остановится и закружится на месте (даже при сильном течении), следует искать тело:

Она [сестра утопленника] рассказывала, что он утонул, и говорит: нету и найти не могли, она, гьт, пошла на это, на речку, взяла евонную рубаху, кинула, сказала: «Речка-речка, отдай мне моего брата», — как она... Звали-то его, не помню уже. Ну и как-то его и нашли. То ли он выплыл наверх, то ли ещё чего-то [АЛФ, с. Ракуло-Кокшеньга Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Сухопаровой Г.Ф., 1948 г.р.].

В материалах из Верхнеустькуля и Лиходиева такие способы поиска, по всей видимости, вытеснены местным обычаем петь *припевку*:

Я помню, что раньше у нас бабушка вот на сучок от дерева дьк наговаривала. Ну раньше назывались припевки. Припевку пела, припевку. Вот у нас, до-

пустим, корова ушла, три дня её не было дома. И вот люди видадут, а мы нигде её найти не могли. И бабушка на дв... Ну раньше же ведь двери не красили, ничего. Вот у нас было дома дверь, и она нашла сучок на дверях. Спела при... Ну вот как они там... уж чё-то, наверно, слова какие-то говорят с... Пела припевку. И... в тот же вечер корова пришла домой. А чё она там пела, не знаю. Она всех выгоняла из дома, не говорила ничего. [Сучок в пороге?] В дверях [АЛФ, с. Лиходиево Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Пантелеевой Н.В., 1970 г.р.]

Она припевку идёт — с хлебом. Ломоть хлеба берёт и на четыре стороны. Чё-то поёт, вот, уж ночью — дак, наверно, с чертями. В лес. С лесными духами. Чё-то с этим, вот, связано. [АЛФ, с. Верхнеустькулой Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Трофимовой Л.П., 1958 г.р.]

То же про поиски утопленника:

[ДЗА:] А ц'еловек утонул, ходят припевку поют. [Какую?] А вот не знаю, то Катерина у нас знает [...]

[ДСВ:] Она... она припевку-то поёт лешему, а не... не кому [АЛФ, с. Верхнеустькулой Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Дьячковой З.А., 1932 г.р., и Дьячкова С.В., 1943 г.р.]

[ПНВ:] Слова вот каки тоже, может, типа молитвы или чего-то вот такое читала, только не читала, а именно пела. Называлась припевка. Вот на утопленников, когда если человек утонул, тоже вот припевки поют. Но там уже поют... в реку надо в двенадцать часов ночи, заходят в реку... тоже поют. [Нужно в воду войти?] Да, люди заходят в воду и тоже поют.

[ПНИ:] Да. В воду.

[Это одна какая-то бабушка делала?]

[ПНВ:] Ну это какая бабушка знает. Вот у меня если бабушка много всего знала, дѣк она ходила, да. [Это ваша бабушка делала?] Да, моя бабушка. Она всё знала. Много... по крайней мере, очень много всего [АЛФ, с. Лиходиево Вельского р-на Архан-

гельской обл., зап. от Пантелеевой Н.В., 1970 г.р.,
и Пантелеевой Н.И., 1948 г.р.].

Описанная практика не является индивидуальной. Мы знаем по крайней мере о трех знахарках, практиковавших или практикующих этот обряд. Одна из старейших жительниц Верхнеустькуля, Е.В.Сухановская, 1925 г.р., имеющая репутацию знахарки, сначала стала персонажем рассказов о поиске заблудившихся (см. цитированный выше фрагмент: *Катерина у нас знает. Она... она припевку-то поёт лешему*), а затем сама рассказала, что она делает:

[Что делали, если скот потерялся?] Да... шо ты... потеряется, вот, эти... люди теряются, да всё да... хоть... хто заблудится или потеряется так вот — дак про это-то — дак я сама хожу, припевку пою. [Какую?] А... как поется эта припевка — как жениху да невесте, только сдавать ие надо дак че... этому... ну, как говорится, лешему. Нечистой силе, так вот. [Это когда в лес выходишь?] Нет, это, вот, ну потеряется человек, не... нет и найти не можот, ко мне из города приезжали, и из Кулюя приезжали, и вот кто токо ещё и ищут, ищут, не но... не можут найти. Сходим в лес-от этот... сходим... надо на ростани идти, где вот так от дорога. На этих ростанях и петь припевку. [Что за припевка? Как надо петь?] Дак... любую, какую жениху да невесте поют... [Споете какую-нибудь?] Да... у меня голоса-то нет, я и петь-то... Я пою припевку «из-за лесу» [наговаривает]:

Из-за лесу, лесу тёмного,
Из-за тёмного, дремучёго
Вылетало стадо серых лебедей,
А за ними стадо белых гусей,
Серые-те гуси щиплются,
— Не щиплитесь, гуси серые,
Не сама я к вам на двор зашла,
Завезли меня добры кони...

[Поясняет:] Там «жениховы кони» поются же, какой жених, дак вот и... и поются, что... так вот. А этому, как потеряется человек, дак:

Завезли меня добры кони Кутафьевы...

[Поясняет:] Лешего-то Кутафьем, дак вот, Кутафьем б... коней зовут. [Как?] Кутафьем [смеется]. Вот эти... споёшь эту припевку, кода кончится припевка, дак: «Только припевочка сдавать Кутафью Кутафьевичу Кутафью Кутафьевну целовать, вам на потешки, а нам на орешки, отдайте раба Божьего такого-то» и бросаешь хлеба кусок. [На ростани, да?] На ростанях-то, на все четыре дороги бросишь и... всё. [Ходили днем, утром?] Не, когда... надо... вечером мы всё ходим, кода народ не ходит, а так ведь всё люди идут дак, всё, а кода... я всё... ког... закат ещё часов, в восемь — около девяти летом дак, так темно, а зимой — дак там пораньше. А так — дак где — обязательно найдется, вот на Рогножском [?] мужик... бывало, мужик потерявши, не могли никак натти, припевку спели, назавтра поехали в лес, дак вот на дороге лежит, уже о саму дорогу. [А что с ним было?] Да мёртвый, дак чего, убит, наверно ли, что ли. Потом... потом из города приходила девушка, тоже отец потерялси, тоже в лесу, там, в избушке жили, уж не знаю кем: сторожом ли, кем ли он там был, потерялся — нет и нет, нет и нет и всё натти не могли. Припевку спили, за избушкой и нашли, вот, найдется сразу человек. [Живой был?] Де... какой же живой дак! Не живой — мёртвой! Всё равно найдется. А тут и из Ленинграда приезжали, да Пежмы приходила баба-то, девка в Ленинграде потерялася, дак... припевку-ту пели, дак в цементе была зацементирована, все равно нашли. Вот найдется, ну тут не зн... может, не... всё сказывается, но кому пела, все... Вот, бывало, в Лиходиеве мужик-от тожо утонул, ну и не... искали-искали везде, не могли натти, ну а... приходиться-то — не приходили, припевки-то, шобы сходить и попросить припевку спеть, ну от, а потом уж... если ты, вот, придёшь, шо у тя потерял-

си человек, дак не надо больши... припевку спели, дак не надо никому рассказывать. И верить надо, а если не сп... не поверишь — не пристанет, надо обязательно, чтобы нь... сопротивления никакого не было. Чтобы если пришел, дак верь, что найдется. И шо... сколько я ни пела, дак вот этот мужик-от больно долго было, потом спили припевку-ту, ведь нашли в реке. Это... всё равно выкинет на... этот от. [Вы только одну припевку поете или какие-то еще?] Нет, одну. [Расскажите, пожалуйста, еще раз.]

[Поет:]

Из-за лесу-лесу тёмного,
Да из-за тёмного-дремучего да
Вылетало стадо лебедей,
Да [е]щё другое стадо серых гусей,
Да серые-те гуси шчиплются,
Да не шчиплитесь, гуси серые,
Да не сама я к вам на двор зашла,
Да занесло меня погодою,
Да шо погодою, осеннею,
Да что, частым дождём, да буйным ветром,
Да не брани, свекровка, не...

[Говорит:] Не жури-ко, чужой батюшка.

[Поёт:] Не жури-ко, чужей батюшко,

Да не брани, свекровка-матушка,
Да не сама я к вам за стол зашла,
Да завезли меня добры кони,
Да шо добры кони да Николаевы.

[Говорит:] Вот и припевка, в общем.

[Спасибо! А к вам только по поводу поиска людей обращались? Или если кто-то заболел и что-то еще тоже?] Нет, я этого ничего не знаю. [То есть только если кто-то пропал?] Я... хто если пропал дак только припевку буду... петься. [После припевки какие-то слова говорили, вы сказали? Что-то про Кутафью?] Ну, вот:

Припевочка сдавать,

Кутафью Кутафьевичу Кутафью Кутафьевну целовать.

[Кутафью Кутафьевну целовать?] Нô. [...] [Это вы от кого знаете?] Это мне свекровка это... так сказала [АЛФ, с. Верхнеустькулой Вельского р-на Архангельской обл., зап. от Сухановской Е.В., 1925 г.р.].

Приведенный фрагмент интервью интересен рядом деталей, в том числе тем, как именно, по словам информантки, она *сдает припевку*. Совершенно от-рефлектированно она адресует ее лешему и лешачихе. Поется именно та *припевка*, которая обычно адресуется жениху и невесте, что ставит чету леших на место новобрачных. Сам текст широко известен как свадебная песня, которая поется утром в день свадьбы невестой⁷. Приуроченность песни именно к этому моменту мотивирована основным ее мотивом: лебедь залетает в стадо гусей, и те начинают ее щипать. Записи свадебных песен с этим же мотивом имеются и в АЛФ, но из Каргопольского р-на, где термин *припевка* и сам этот жанр неизвестны. В Вельском р-не свадебная песня имеет иной контекст бытования и поется уже молодым супругам вместе за свадебным столом.

Использование именно этой припевки в качестве заговора, по-видимому, отчасти мотивировано все тем же мотивом невольного попадания персонажа (лебеди) в чуждую ей среду. Подневольность подчеркивается и упоминанием того, что ее занесли чужие (в данном случае *Кутафьевы*) кони. Накладывая сюжет свадебной песни на ситуацию поиска пропавшего, мы можем увидеть в нем намек на то, что человека или скот забрал леший (или водяной). Такая интерпретация блуждания в лесу в высшей степени распространена и подкрепляется, скажем, быличками с сюжетом, как леший *уносит* человека или животное, которые были прокляты с использованием распространенной формулы «*Понеси тебя леший*»:

⁷ Колпакова Н.П. Лирика русской свадьбы. Л., 1973. № 268.

У нас был случай такой, что по ягоды мать не отпускала дочь свою, а она всё равно пошла. Она говорит: «Понеси тебя леший», — надо было идти косить. А она не послушала. Говорит: «Понеси тебя леший». И она ходила блудила больше недели. Домой явилась дак и всё на ней было прирвано, всё. Говорит, ходила, какой-то мужчина повёл меня говорит: Пойдём, я знаю много ягод (только за поле вышла). И действительно, говорит, ягод много, корзину она ягод набрала, он от неё не отходил. И вот всё водил и водил и по болоту по лесу всё так что даже всё прирвала. И потом говорит, сотворила молитву, что Господи, помоги мне выйти. И, говорит, стою у своего поля. [А мужчина?] Потерялся. [А как выглядел?] А обыкновенный человек, говорит. Обыкновенный человек, говорит, чёрные волосы. А вот этого не знаю, с бородой или нет. Обыкновенно одет, как обыкновенный человек. Разговаривали, говорит, разговаривали с ним [АЛФ, с. Печниково Каргопольского р-на Архангельской обл., зап. от Фадеевой А.А., 1922 г.р.].

То же можно сказать и об утопленниках, которых, согласно верованиям, утаскивает водяной.

Обращает на себя внимание и специфический способ именования лешего и его супруги: *Кутафий Кутафьевич* и *Кутафья Кутафьевна*. Н.В. Петров показал, что в былинах редупликация имени — один из способов характеристики негативного персонажа, антигероя⁸. Нельзя ли предположить, что и здесь повтор одного корня в квазиимени и квазиотчестве есть особенность именования демона?

Наконец, хотелось бы сказать несколько слов относительно самого имени *Кутафий/Кутафья*. Словари литературного русского языка и диалектов дают едино-

⁸ Петров Н.В. Вахрамеевич Вахрамеевич против Идолища: закономерности в образовании былинных имен // Традиционная культура. 2007. С. 53–55.

душное толкование: «О тепло закутавшейся женщине»⁹; «О неопратно, неуклюже одетой женщине»¹⁰. То же находим и в этимологических словарях: «Ближайшая этимология: «неуклюжая, безобразно одетая женщина» (Пушкин, Мельников). Вероятно, от кутать»¹¹. Итак, словари отсылают к глаголу *кутать*, а М. Фасмер пусть осторожно, но все же дает этот вариант этимологии как единственный. Между тем предположение относительно деривации слова *кутафья* от глагола *кутать* не может не вызвать сомнений: в русском языке отсутствует соответствующая словообразовательная модель и необходимый для такой деривации суффикс. Единственное, что могло бы повлиять на такое словообразование, — это аналогия с именем *Агафья*. Тогда теоретически возможно допустить экспрессивную деривацию с корнем *кут-* в связи с манерой одеваться и внешним видом женщины. Тем не менее примеры, приводимые в словарях, и употребление соответствующей лексики в художественной литературе не дают нам полной уверенности в точности такой дефиниции семантики слова. Во всех случаях примеры показывают лишь, что оно употреблено в бранном значении, но не содержат никаких указаний на внешний вид человека. «Сказка про славного царя Гороха и его прекрасных дочерей царевну Кутафью и царевну Горошинку» Д.Н. Мамина-Сибиряка — единственный текст, где слово употреблено как антропоним (*прекрасная царевна Кутафья*) в ироническом, но не бранном смысле. К примеру, в Словаре русских говоров Сибири дается следующий пример: «Не человек, а кутафья кака-то»¹². Разумеется, можно предположить, что формула *не*

⁹ Словарь русских народных говоров. Вып. 16. Л., 1986. С. 166; Псковский областной словарь с историческими данными. Вып. 16. СПб., 2004. С. 430.

¹⁰ Словарь пермских говоров. Вып. 1. Пермь, 2000. С. 456; Словарь русских говоров Сибири. Т. 2. Новосибирск, 2001. С. 181.

¹¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т. 2. С. 433.

¹² Словарь русских говоров Сибири... С. 181.

человек, а... не предполагает собственно противопоставления человек — нечеловек, а лишь экспрессивно подчеркивает, что человек, о котором идет речь, не соответствует общим нормам. Однако возможно предположить и обратное: в бранной формуле человеку отказывают в принадлежности к людям (ср. *понеси тебя леший*, а также ряд бранных формул, где человек прямо именуется нечистой силой¹³). Не предлагая собственной этимологии, предположим все-таки, что *кутафья* может быть именно наименованием нечистой силы, например эвфемическим.

Употребление имени собственного *Кутафья* применительно к демонологическим персонажам не уникально. В АЛФ имеется еще одна запись, в которой рассказывается, как овинник передает через человека известие домовому:

Сказку такую мама рассказывала. Пришла женщина в гумно. Агафья какая-то. А ей из овина-то и говорит: «Агафья, скажи Кутафье, что умерла Стогафья». Она домой-то пришла, да и рассказывает. Вот такое-то было дело. Утром встала, а там, в трубе-то, заплакало. Утром встала — а там платок атласный висит. Подарили за то, что передала эту новость [АЛФ, с. Нокола Каргопольского р-на Архангельской обл., зап. от Капустиной Е.А., 1930 г.р.].

Сама информантка пояснила, что имя *Кутафья* образовано от слова *кут*, обозначающего часть русской печи¹⁴. Таким образом, пара квазиимен *Кутафья* и *Стогафья*, несомненно, образованы по аналогии с антропо-

¹³ Мороз А.Б. «Чтоб ты лихая немочь изняла!» // Русская речь. 2000. № 1. С. 89–94.

¹⁴ Ср.: «Угол в печи. *Кут у нас в печи*. Кондоп». — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. Вып. 3. СПб., 1996. С. 74; «1. К у т а . Угол за печью. [...] Хакас. Краснояр. [...] 3. Кухня или небольшой чулан с печью. Верхне-Тоем. Арх.» — Словарь русских народных говоров. Вып. 16... С. 165.

нимом Агафья и в связи с местом пребывания соответствующих демонологических персонажей: домовый — кут и овинник — стог.

В принципе, в любом фольклорном тексте заложена потенциальная возможность использования в принципиально иной по отношению к изначальной функции. Вопрос в том, чтобы текст оказался востребованным в этой новой роли и был принят социумом (пропущен «коллективной цензурой» — термин П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона). Что же конкретно оказывается импульсом для кроссжанровых метаморфоз — остается пока невыясненным.

Список научных трудов Елены Борисовны Смилянской

1982

1. Ересь Дмитрия Тверитинова и московское общество начала XVIII в. // Проблемы истории СССР / МГУ им. М.В. Ломоносова, Ист. фак. — М.: Изд-во МГУ, 1982. — Вып. XII. — С. 34–52.
2. Задачи и результаты комплексных археографических экспедиций Московского университета 1960–1980 гг. // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. — М.: Изд-во МГУ, 1982. — С. 11–99. — Совм. с Н.А. Кобяк, М.М. Перельман, И.В. Поздеевой.

1987

3. Вопросник археографической экспедиции и его роль в изучении культуры старообрядчества // Археография и изучение духовной культуры. III Уральские археографические чтения: тез. докл. / Урал. гос. ун-т. — Свердловск, 1987. — С. 93–95.
4. Уголовный розыск по делу о любви // Наука и религия. — 1987. — № 3. — С. 24–25.
5. Полемиические сочинения первой четверти XVIII в. в свете постреформационных движений петровского времени // Из истории общественной мысли и культуры народов СССР / МГУ им. М.В. Ломоносова, Ист. фак.; под ред. С.С. Дмитриева. — М., 1987. — С. 45–63.
6. Итоги и перспективы организации комплексных археографических исследований МГУ // Археографический ежегодник за 1986 год / Археогр. комис.; отв. ред. С.О. Шмидт. — М.: Наука, 1987. — С. 170–177. Совм. с Е.А. Агеевой, Н.А. Кобяк, И.В. Поздеевой

7. Территориальные книжные собрания и коллекции МГУ и их пополнение за 1981–1983 гг. // Из фонда редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета / [Под ред. С.С. Карповой]. — М.: Изд-во МГУ, 1980. — С. 120–130. — Совм. с Е.А. Агеевой и Н.А. Кобяк

1988

8. Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания (методика обработки «духовных дел» Синода и Тайной канцелярии первой половины XVIII в. // Актуальные проблемы изучения и издания письменных исторических источников: всесоюз. науч. сессия. Кутаиси, 18–20 сент. 1988 г. — Тбилиси: Мецниереба, 1988. — С. 120–123.

1989

9. 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: тез. выступл. на республ. науч. конф. Вологда, 2–5 июня 1989 г.: [в 2 ч.]. — Вологда: Вологод. гос. пед. ин-т, 1989. — Ч. 2. — С. 106–108.
10. 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: тез. докл. и сообщений / Редкол.: И.Д. Ковальченко (отв. ред.) и др. — М.: Ин-т истории СССР, 1989. — С. 158–160.
11. Донесение 1754 г. в Синод Суждальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в истории России феодального периода: (материалы) /

Отв. ред. Н.Н. Покровский. — Новосибирск: Наука, 1989. — С. 254–260.

1992

12. Белокриницкие приходы в Молдове (книжность и культура) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки / Отв. ред.: Н.Н. Покровский, Р. Моррис. — Новосибирск: Наука, 1992. — С. 179–185.
13. Книжник старообрядческого села Кунича, что в Бесарабии, К.И. Донцов // Мир старообрядчества... — С. 82–99. См. № 19.
14. Научные публикации по итогам комплексных археографических исследований МГУ (1966–1992) // Мир старообрядчества... — С. 127–137. См. № 19.
15. Инок-вольнодумец Павел Жидовин: судьба и воззрения // Духовная культура: история и тенденции развития: тез. докл. науч. конф. Сыктывкар, 1–5 июня 1992 г. — Сыктывкар: СГУ, 1992. — С. 121–122.
16. Тема богоотступничества в русской традиции первой половины XVIII в. и «История о пане Твердовском» // *Slavia Orientalis*. — 1992. — Т. XLI. — С. 63–71.
17. Осмысление Библии в русском религиозном вольнодумстве первой половины XVIII века // *Biblia a kultura Europy* / Red.: M. Kamińska, E. Malek: В 2 тт. — Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 1992. — Т. 1. — С. 216–224, 259 (резюме на английском).
18. К вопросу о народной смеховой культуре XVIII в. (следственное дело о Службе кабаку в комплексе документов о богохульстве и кощунстве) // Труды отдела древнерусской литературы / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский дом); отв. ред. Л.А. Дмитриев. — СПб.: Наука, 1992. — Т. 45. — С. 435–438.
19. Ред.: Мир старообрядчества / [Ред. и сост.: И.В. Поздеева, Е.Б. Смилянская]; Археогр. лаб. ист. фак. Моск. гос. ун-та, Науч.-исслед. центр «Хронограф». — М.; СПб., 1992. — Вып. 1. — 139 с.

1993

20. 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: (исслед. и материалы) / Под ред. С.О. Шмидта. — М.: Изд-во МГУ, 1993. — С. 188–203.
21. Находки археографических экспедиций, пополнявшие фонды МГУ (обзор поступлений 1984–1989 гг.) // Там же. — С. 236–256. — Совм. с Е.А. Агеевой.
22. О формировании источниковой базы для изучения позднего старообрядчества // Источниковедение XX столетия: тез. докл. и сообщений науч. конф. Москва, 28–30 янв. 1993 г. / Редкол.: Муравьев В.А. (отв. ред.) и др. — М.: РГГУ, 1993. — С. 169–171.

1994

23. Рукописи Верхокамья XV–XX вв.: каталог: из собр. Науч. б-ки Моск. ун-та / Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б. — М.: Цимелия, 1994. — 459 с.
24. «Суеверная» книжица первой половины XVIII в. // Живая старина. — 1994. — № 2. — С. 33–36.
25. Пасха у старообрядцев в Молдавии // Там же. — С. 37–41.
26. Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье) // *Studia Rossica*. — Warszawa, 1994. — Т. II. — S. 103–110.

1995

27. «Искра истинного благочестия». Религиозные воззрения старообрядцев Верхокамья // Родина. — 1995. — № 2. — С. 10–13.

28. Заговоры из рукописных материалов XVIII века: ст. и публ. // Русский эротический фольклор: песни, обряды и обрядовый фольклор, нар. театр, заговоры, загадки, частушки / Сост., науч. ред. А. Топорков. — М.: Науч.-изд. Центр «Ладомир», 1995. — С. 362–370, 599–602.

1996

29. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII века в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*: науч. исслед. по русистике, украинистике, белорусистике. — 1996. — № 1. — Р. 3–20.

1997

30. Идеал дворянского гнезда середины XVIII в. в «Инструкции о домашних порядках» Т.П. Текутьева // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. — 1997. — № 2. — С. 45–51.
31. Идеал дворянского гнезда середины XVIII в. в «Инструкции о домашних порядках» Т.П. Текутьева // Рукописи. Редкие издания. Архивы: из фондов б-ки Моск. ун-та: [сб. исслед. и публ. / Науч. б-ка Моск. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова; под ред. Г.А. Космолинской]. — М.: Археографический центр, 1997. — С. 21–48.
32. Старообрядцы-спасовцы: пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия // *Revue des Études Slaves*. — Т. 69, Fasc. 1–2: *Vieux-Croyants et Sectes Russes du XVIIIe siècle a nos Jours*. — Paris: Inst. d'Études Slaves, 1997. — Р. 101–117. — Совм. с Е.А. Агеевой (Е.А. Ageeva) и Р.Р. Робсоном (R.R. Robson).
33. Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания (из опыта изучения «духовных дел» первой половины XVIII в.) // Исследования по истории книжной и традицион-

- ной народной культуры Севера / Сыктывк. гос. ун-т; [редкол.: Т.Ф. Волкова (отв. ред.) и др.]. — Сыктывкар: СГУ, 1997. — С. 168–175.
34. К истории донского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность: тезисы [III науч.-практ. конф. 15–17 мая 1997 г.] / Музей истории и культуры старообрядчества и др.; ред.-сост. О.П. Ершова. — М., 1997. — С. 125–127.
35. О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхотамья // Традиционная народная культура населения Урала: материалы междунар. науч.-практ. конф. [Пермь, 23–27 авг. 1993 г.] / Гл. ред. С.А. Димухамедова. — Пермь, 1997. — С. 119–124.

1998

36. Микрокосмос верхотамского старообрядца на исходе XX века // Старообрядческая культура Русского Севера: [тез. докл. и сообщ. Каргопол. науч. конф.] / [Каргопол. ист.-арх. муз.-заповед.]; ред.-сост. Н.И. Решетников. — М.; Каргополь, 1998. — С. 53–56.
37. Старообрядчество Бессарабии: история и книжность // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы [IV науч.-практ. конф. 14–15 мая 1998 г.] / Музей истории и культуры старообрядчества и др. — М., 1998. — С. 211–213.
38. Дворянское гнездо середины XVIII в. (Тимофей Текутьев и его «Инструкция о домашних порядках»): [текст и исслед.] / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова, Науч. б-ка. — М.: Наука, 1998. — 203 с.

1999

39. Insulted Saints and Defiled Icons: Blasphemy, Popular Religion and Modern Rationalism in Early Imperial Russia from the Late 1680s–1750s // *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* / Uniwersytet Wrocławski, Instytut

- Historyczny; M. Derwich, M.V. Dmitriev. — Wrocław: Larhcor, 1999. — P. 367–379.
40. Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII в. (по материалам следственных дел) // Одиссей. Человек в истории. Трапеза. 1999 / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории; гл. ред. А.Я. Гуревич. — М.: Наука, 1999. — С. 134–149, 357 (резюме на английском).
 41. К изучению историко-культурного значения Ветковско-Стародубского старообрядческого центра в XVIII–XX вв. // История церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства, 22–25 ноября 1999 г. / Екатеринбургское духов. уч-ще, УрГУ, Лаб. археогр. иссл.; отв. ред. И.В. Починская. — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 1999. — С. 205–210.
 42. Russian Old Believers in Moldova // «Silent as Waters We Live»: Old Believers in Russia and Abroad / Ed. by J. Pentik ä inen. — Helsinki: Finnish literature society, 1999. — P. 75–82. — (Studia fennica. Folkloristica)/
 43. Певческие традиции старообрядцев Бессарабии // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1–3 февр. 1999 г.: материалы. — М.: Изд-во ПСТГУ, 1999. — С. 221–225. — Совм. с Н.Г. Денисовым.

2000

44. К изучению «народного христианства» (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. — 2000. — № 3. — С. 105–113.
45. Колдун и ведьма в контексте русской культуры XVIII в.: [материалы семинара] / Kenan Institute for Advanced Russian Studies, Woodrow Wilson Int. Cent for Scholars. — М.: Кеннан, 2000. — 32 с.
46. Поздеева И.В. Кириллические издания, XVI век — 1641 год: находки археогр. экспедиций 1971–1993 гг., поступившие в Науч. б-ку Моск. ун-та / И.В. Позде-

ева, В.И. Ерофеева, Г.М. Шитова; Археогр. лаб. каф. источниковедения ист. фак. и науч. б-ка Моск. гос. ун-та им. М.В. Ломоносова. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. — 416 с.: ил. — *Е.Б. Смильская* — составитель описания 51 экз. старопечатных книг.

47. Рукописи старообрядцев Бессарабии. — М.: ИНИОН, 2000. — 2 ч. — 530 с. — Деп. в ИНИОН РАН 28.02.2000 № 55396, 55397. — Ч. 2. — Совм. с *Н.Г. Денисовым*.

2001

48. «Любовь твоя раны мне великие дает...» (Чувства и страсти по следственным материалам XVIII в.) // Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах: материалы научн. конф., 19–21 февр. 2001 г. / Сост.: К.А. Богданов, А.А. Панченко. — СПб.: Алетейя, 2001. — С. 26–45, 452 (резюме на английском).
49. «Суеверие» и рационализм властей и подданных в России XVIII века // Европейское просвещение и развитие цивилизации в России: материалы междунар. науч. коллоквиума. Саратов, 2–6 сент. 2001 г. / [Редкол.: С.А. Мезин (отв. ред.) и др.] — Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 2001. — С. 219–224.
50. Колдовство у трона // Родина. — 2001. — № 6. — С. 45–49.
51. Камергер и колдун: «Беспутное обманство» царедворца-чародея // Родина. — 2001. — № 7. — С. 38–41.
52. 'God Has Plenty of Space:' Old Belief and Popular Christianity // Slavonica. — 2001. — Vol. 7. № 2. — P. 28–41.

2002

53. Скандал в благородном семействе Салтыковых: пагубные страсти и «суеверия» в середине XVIII в. // Россия в XVIII столетии: [сб. ст.] / Отв. ред. Е.Е. Рычаловский. — М.: Яз. славянской культуры, 2002. — Вып. 1. — С. 74–96.

54. Магические верования: проблемы и задачи сравнительно-исторического анализа // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. — 2002. — № 1. — С. 5–14.
55. «Круглый стол» Русская усадьба и ее судьбы. Выработана система координат для дальнейших исследований // Отечественная история. — 2002. — № 5. — С. 146–147.
56. «Суеверное письмо» в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII — XVIII в. / Отв. ред.: А.Л. Топорков, А.А. Турилов. — М.: Индрик, 2002. — С. 75–98.
57. Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века / Публ. Е.Б. Смилянкой // Там же. — С. 99–172.
58. «Собрание нужнейших статей на всяку потребу» («Суеверная книжица» из Библиотеки Казанского университета) // Там же. — С. 297–321.
59. Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всей, какое по ряду стоят / Публ. Е.Б. Смилянкой // Там же. — С. 322–364.

2003

60. Православный пастырь и его «суеверная» паства (к изучению народной религиозности в России первой трети XVIII в.) // Человек между Царством и Империей: сб. материалов междунар. конф., [14–15 нояб. 2002 г.] / РАН, Ин-т человека; ред. М.С. Киселева. — М.: Б. и., 2003. — С. 407–415. — (Человек в русской культуре).
61. Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия: [сб. материалов науч.-практ. конф., Великий Новгород, 4–6 июля 2002 г.] / Ред. Е. Алексеева. — М.: Кеннан, 2003. — С. 143–152.
62. О еврее Гирше Нотовиче, хулившем Христа: судебный казус екатерининского времени // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга: сб. ст. / Центр научн. работников и преп. иудаики в ву-

- зах «Сэфэр», РАН, Ин-т славяноведения; редкол.: О.В. Белова (отв. ред.) и др. — М.: Сэфэр, 2003. — С. 151–159.
63. К истории книжности и культуры старообрядческих поселений Бессарабии и Белой Криницы // Старообрядцев Молдавии живое слово: материалы междунар. науч.-практ. конф. «Старообрядчество Молдавии: истоки и современность», Кишинев (Республика Молдова), 14–16 дек. 2002 г. — Кишинев, 2003. — С. 240–257.
64. Певческая культура старообрядцев Бессарабии // Там же. — С. 217–240. — Совм. с Н.Г. Денисовым.
65. Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и духовные преступления в России XVIII в. — М.: Индрик, 2003. — 462 с.
Частично переведена на англ.: см. № 78, 98.

2004

66. Искатели жемчуга, или Новые материалы о распространении старообрядческих взглядов в Поморье в 30-х гг. XVIII в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.): сб. науч. тр. / ГИМ; отв. ред. и сост. Е.М. Юхименко. — М.: Яз. славянской культуры, 2004. — Вып. 3. — С. 123–137. Совм. с Е.М. Юхименко.
67. «Суеверия» и народная религиозность в России Века Просвещения // Canadian American Slavic Studies. — 2004. — Vol. 38, № 1/2. — P. 121–154.
68. «Суеверие» и рационализм властей и подданных в России 18 века // Европейское просвещение и цивилизация России: [сборник] / РАН, Науч. совет «История мировой культуры» и др.; отв. ред.: С.Я. Карп, С.А. Мезин. — М.: Наука, 2004. — С. 204–211.

2005

69. [Рецензия] // Этнографическое обозрение. — 2005. — № 4. — С. 182–184. — Рец. на кн.: Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. — М.: Индрик, 2003. — 407 с.

2006

70. Виховання благочестя: стратегії світської і духовної влади Росії XVIII ст. // Людина в культурі російського бароко. Межнар. наук. конф. Москва, 28–30 вересня 2006 р.: тези доповідей / НАН України, Центр гуманітарної освіти. — Київ: Центр гуманітарної освіти НАН України, 2006. — С. 126–128. (См. також № 77).
71. Человек барокко в эпоху классицизма: (А.Г. Орлов и «Греческая идея») // Там же. — С. 128–130. Совм. с И.М. Смилянской.
72. Сакральное и телесное в народных повествованиях XVIII в. о чудесных исцелениях // Русская литература и медицина: тело, предписания, социальная практика: сб. ст. / Под ред. К. Богданова и др. — М.: Новое изд-во, 2006. — С. 28–40.
73. Райан В.Ф. Баян в полночь: ист. очерк магии и гаданий в России: пер. с англ. / Отв. ред. А. Чернецов. — М.: НЛО, 2006. — 718 с. — (Historia Rossica).
Пер. с англ. Е.Б. Смилянкой: Гл. 3: Колдуны и ведьмы. — С. 56–110; Гл. 6: Толкования снов и гадания, связанные с человеческим телом. — С. 225–242; Гл. 11: Магия букв и цифр. — С. 439–482; Гл. 16: Магия, церковь, законодательство и государство. — С. 591–625.
74. Ведьмы, знахари и клирики. Магическое целительство в России XVIII века // Отечественные записки. — 2006. — № 28 (1). — С. 72–82.
75. О концепте «суеверие» в России века Просвещения // Сны Богородицы: исслед. по антропологии религии / Европейский ун-т в Санкт-Петербурге; под. ред. Ж.В. Корминой и др. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. — С. 19–31.
76. Popular Christianity in Russian and Western Scholarship: problems and perspectives // Имперская Россия/ Classical Russia. 1700–1825. — 2006. — № 1. — P. 55–65.

2007

77. Воспитание благочестия: стратегии светской и духовной власти России XVIII в. // Человек в культуре русского барокко: [сб. ст. по материалам междунар. конф., Москва, 28–30 сент. 2006 г.] / РАН, Ин-т философии; отв. ред. М.С. Киселева. — М.: ИФ РАН, 2007. — С. 452–469.
78. *Smilyanskaya E.* Witches, Blasphemers, and Heretics Popular Religiosity and «Spiritual Crimes» in Eighteenth-Century Russia // *Russian Studies in History*. — 2007. — Vol. 45, № 4. — P. 35–85.
79. Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура / Науч. б-ка Московского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского. — М.: Индрик, 2007. — 431 с.: ил. — Совм. с *Н.Г. Денисовым*.

2008

80. Keeping the Ancient Piety: Old Believers and Contemporary Society // *Picturing Russia: Explorations in Visual Culture* / Ed. Valerie A. Kivelson, Joan Neuberger. — Yale: Yale University Press, 2008. — P. 243–247. — Совм. с *Роем Робсоном (Roy R. Robson)*.
81. Россия в Средиземноморье: политика и пропаганда екатерининского времени // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. — 2008. — № 4. — С. 45–55.

2010

82. По следам российского присутствия 1770–1774 годов в Восточном Средиземноморье // *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*. — 2010. — № 1(58). — С. 179–186.
83. Высокоматерная вольность для приматов: средиземноморские владения Екатерины Великой // *Родина*. — 2010. — № 2. — С. 60–63.

84. [Review] // *Comparative Studies in Society and History*. — Vol. 52. — 2010. — Issue 3. — P. 700–702. — Rev. of: Van Gent J. *Magic, Body, and the Self in Eighteenth-Century Sweden*. — Leiden: Brill, 2009. — VII, 228 p.
85. Русские в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция как опыт освоения культурного пространства // *Moskauer Vorträge zum 18. und 19. Jahrhundert* / DHI-Moskau; hg. Von Denis Sdvižkov und Ingrid Schierle [Электронный ресурс]. — Электрон. дан. — [М., 2010]. — Режим доступа: http://www.perspectivia.net/content/publikationen/vortraege-moskau/smilyanskaya_mittelmeerraum. — Загл. с экрана.
86. Российское присутствие в Восточном Средиземноморье: религиозные и политические дискусы эпохи Екатерины II // *Chrześcijańskie dziedzictwo duchowe narodów słowiańskich*. Ser. II: *Wokół kultur śródziemnomorskich* / Pod red. Z. Abramowicz, J. Jawskiego. — Białystok: Trans Humana, 2010. — Т. 2: *Historia, język, kultura*. — S. 369–385; 385. Совм. с И.М. Смилянкой.

2011

87. Освоение Средиземноморья во время Русско-турецкой войны 1768–1774 гг.: реалии и символы // *Историческая география: пространство человека vs человек в пространстве: материалы XXIII Международ. науч. конф. Москва, 27–29 янв. 2011 г.* / Редкол.: М.Ф. Румянцева (отв. ред.) и др. — М.: РГГУ, 2011. — С. 136–146.
88. «Россы в Архипелаге», или Двадцать греческих островов Екатерины Великой (1770–1775) // Е.Р. Дашкова и екатерининская эпоха: культурный фундамент современности / Моск. гум. ин-т им. Дашковой; [редкол.: Л.В. Тычинина (отв. ред.) и др.]. — М.: МГИ им. Е.Р.Дашковой, 2011. — С. 163–174.
89. Антиклерикализм Века Просвещения: Восток и Запад христианского мира // *Антиклерикализм как культур-*

- но-исторический феномен: сб. ст. / Редкол.: М.М. Шахнович и др. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. — С. 60–82. — Совм. с О.А. Цапиной.
90. История внешней политики как объект междисциплинарных исследований: Россия и Средиземноморье в XVIII в. // Гуманитарные чтения РГГУ–2010: сб. материалов. — М.: РГГУ, 2011. — С. 209–215.
91. Суеверие и народное религиозное вольнодумство в России XVIII в. // Труды Историко-архивного института. — М.: РГГУ, 2011. — Т. 38. — С. 259–293.
92. *Смилянская И.М.* Россия в Средиземноморье. Архипелагская экспедиция Екатерины Великой / И.М. Смилянская, М.Б. Велижев, Е.Б. Смилянская; Ин-т востоковедения РАН и др.; под общ. ред. Е.Б. Смилянской. — М.: Индрик, 2011. — 838 с.: ил.
- Из содерж.: Гл. 3: Поход русских эскадр: освоение европейских морей / *И.М. Смилянская, Е.Б. Смилянская.* — С. 85–112; Гл. 4: Военная история средиземноморского предприятия: спорные вопросы / *И.М. Смилянская, Е.Б. Смилянская.* — С. 113–142; Гл. 5: «Россы в Архипелаге», или греческое княжество Екатерины Великой / *Е.Б. Смилянская.* — С. 143–218; Гл. 9: Стяжание славы: пропагандистское подкрепление средиземноморской политики / *И.М. Смилянская, Е.Б. Смилянская.* — С. 413–444; Гл. 10: Средиземноморское предприятие в зеркале русской и западноевропейской прессы / *Е.Б. Смилянская, М.Б. Велижев.* — С. 445–477; Приложения / публ.: *Е.Б. Смилянская* и др. — С. 483–708.
93. Ред.: см. № 92.

2012

94. Символическое значение «русских праздников» в Средиземноморье в 1770-е годы // Е.Р. Дашкова и XVIII век: традиции и новые подходы: [сб. науч. ст.] / МГИ им. Е.Р. Дашковой; [редкол.: Л.В. Тычини-

- на (отв. ред.) и др.]. — М.: МГИ им. Е.Р. Дашковой, 2012. — С. 164–172.
95. О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива) / Под общ. ред. Е.Б. Смилянкой; Нац. исслед. ун-т «Высшая шк. экономики», Российский этнографический музей. — М.: Индик, 2012. — 470 с.: ил.
- Из содерж.: «Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай...»: повествования о вере и спасении старообрядцев Верхокамья / Е.Б. Смилянская. — С. 49–166.
96. Ред.: См. № 95.

2013

97. “Protection” or “Possession”: How Russians created a Greek principality in 1770–1775 // Power and Influence in South-Eastern Europe. 16th–19th century / M. Baranova et al. — Berlin; Zürich: LIT Verlag, 2013. — P. 209–220.
98. *Smilianskaia E.* Fortunetellers and Sorcerers in the Service of a Russian Aristocrat of the Eighteenth Century: The Case of Chamberlain Petr Saltykov // Russian History. — 2013. — Vol. 40, № 3–4. — P. 364–380.
99. Российские памятники в Греции и историческая память о российско-греческом взаимодействии в XVIII–XIX веках // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. — 2013. — Т. 71, № 2. — С. 73–84. — Совм. с В.В. Игошевым.
100. Религия и церковь в эпоху Просвещения // Всемирная история: в 6 т. / Отв. ред. С.Я. Карп; под общ. ред. А.О. Чубарьяна. — М.: Наука, 2013. — Т. 4: Мир в XVIII веке. — С. 133–160. — Совм. с О.А. Цапиной.
101. Книжная премудрость и избрание пути спасения старообрядцами Верхокамья на рубеже XX–XXI вв. // Вестник Томского государственного университета. История. — 2013. — Т. 21, № 1. — С. 36–43.

2014

102. Ред.: Гиштории российские, или Опыты и разыскания к юбилею Александра Борисовича Каменского / Сост.: Е.В. Акельев, В.Е. Борисов; отв. ред. Е.Б. Смилянская. — М.: Древлехранилище, 2014. — 482 с.
103. Женское служение в старообрядческой общине конца XX века (из наблюдений полевого археолога) // Одиссей: Человек в истории. Женщина в религиозной общине. Запад / Восток. 2013. / Рос. акад. наук, Ин-т всеобщ. истории; сост.: Ю.Е. Арнаутова; ред.: А.О. Чубарьян. М.: Наука, 2014. С. 90–114.

Summary

Evgeny V. Akeliev.

Old Believers' services on behalf of the Russian Empire's tax authorities (1722–1785)

In 1722 Peter I issued an imperial decree (*imennoy ukaz*) requiring Old Believers' representatives to keep taxation accounts for the central tax authorities. This paper explores the legislation and documents of several governmental bodies (the Senate, Office of Religious Dissent, College of Revenue, Treasury Office, and Chief Magistracy) to ascertain the reasons behind the imposition of the decree and the methods of its implementation. Ultimately, the study modifies previously held views about governmental policies regarding Old Believers as well as the Old Believers' legal and *de facto* positions.

Galina O. Babkova.

**“Deception”, “superstition”, and “ignorance”:
crimes against religion in the *Police Statute* of 1782.
(A question of sources).**

The article focuses on a comparison of the language used in defining offences against God and religion in the *Police Statute* of 1782 and Catherine the Great's handwritten draft of the *Penal Code*. The statute conceptualized *witchcraft* and *heresy* in line with Enlightenment thinking and took them out of the judicial purview of the Russian Orthodox Church. On the one hand, it embodied the rationalist trend that the empress introduced in Russia upon ascending the throne; on the other one, it put in force chapter one of *The crimes against religion* contained in the draft of the *Penal Code* that Catherine was

working on in the mid-1770s and 1780s. Articles 196, 197 and 225 of the *Police Statute*, which defined *tserkovny myatej* (disturbances during church services), *bezchinstvo v tserkvi* (indecent behavior in church), and *sorcery*, reproduced the draft's language verbatim. They also significantly redefined the concept of *heresy* and nuanced the definitions of misdemeanors against religion.

Viktor E. Borisov.

Religious visions in Verkhotursky district (uezd) ordering peasants to cease cursing (*maternaya bran'*), 1687–1689. A study and sample texts.

The paper examines the historical context underlying a series of peasants' visions that occurred in Verkhotursky district (Western Siberia) from 1687 until 1691. Most of the apparitions involved the Mother of God giving the recipients a variety of instructions. Most often she demanded that they cease cursing. As a result of the circulation of stories about these visions, governor (voevoda) Grigory Naryshkin ordered that those who cursed be fined but later cancelled this order in 1689. The paper argues against the older understanding, that these visions constituted inventions on the part of the local officials in order to fine peasants. It also reproduces examples of peasants' stories about the visions.

Alexandr S. Lavrov.

**Cryptoprotestant Element of Popular Religion:
the Case of the Lyagushkin brothers**

The essay examines trial records about accusations of blasphemy that were made by a group of clergymen against Fedor and Vasily Lyagushkiny and a group of townsmen. According to that accusations, the Lyagushkins and their comrades were radical heretics (not old-believers!) and some of their views were close to protestant ones. However, this is unlikely to be a result of direct European influence. It is rather a native phenomena.

Mikhail R. Mayzuls.

«Why do you make me so ugly?»:

Portraits of the Devil and depictions of his offences

The power of medieval images, to paraphrase the title of the famous book by David Freedberg, lay in their capacity to inspire awe, to shape beliefs, and to attract veneration. In order for a religious or magical image to be effective in producing either a miracle or something malevolent it had to be in some way inhabited, invested, or possessed by a supernatural force, or at least it had to serve as a medium between the believer / magical practitioner, on the one hand, and the celestial intercessor or the demonic oppressor on the other. In the Christian (Western and Eastern) tradition sacred images were often perceived — if not dogmatically proclaimed - as the earthly “dwellings” of the celestial person (Christ, Virgin, or individual saints) who acted (saved, healed or punished) through them. Similarly, the images (equated with idols) of pagan Roman, German, and Slavic gods were traditionally regarded as receptacles of demonic power. It is worth, though, remembering that, according to some medieval sources, the devil and demons could ‘inhabit’ or act not only through their idols (dangerous images created by the pagans and infidels) but also through their Christian “portraits” painted or carved by Christian artists in order not to venerate but rather to fight the prince of hell and the power of sins. That is probably why so many medieval readers attacked the images of demons in the manuscripts by scratching their eyes, rubbing off their faces, or completely erasing their figures. This article aims to explore the complex relationship between the images of the devil and their dangerous prototype, Satan “himself”, in the medieval and early modern Russian culture by studying one early 18th century Russian novel, *The Tale of Abraham the Priest*, and comparable Western European medieval sources.

Andrey B. Moroz.

Some hidden features of a folklore text:

Cross-genre metamorphoses and etymological perspectives

The article discusses a unique case in which a wedding ritual song was used as a charm for finding a person or a cattle lost in the woods, or a drowned man. This is a local tradition rather than an individual practice recorded in Velsky district of Arkhangelsk region. The song is sung by a sorceress in the forest or by a river and it is addressed to a forest or water demon. The article suggests one version of the etymology of the noun “kutafiya”. Derived from “kut” — a part of the stove, the word refers to evil spirits.

Viktor P. Pushkov.

The Old Believers of Verhokamye region

**as portrayed in archival documents
of the second half of the eighteenth century**

The history of the traditional culture of Old Believers in Verhokamye region has been extensively illustrated by a range of published documents from the nineteenth and twentieth centuries. At the same time, eighteenth century official documents about Old Believers from Verhokamye are rare. The article examines documents of this type from the Stroganovs' fund in the RGADA archive. These hitherto unknown materials allow us to establish a link between the construction of the Ocher factory and the origins of Old Believers in Verhokamye. The article traces the administrative relocations of Old Believers to their new settlements as well as determines the settlers' ages, names, family names, and the composition of their families. This data is essential for further scholarly inquiry into the history of Old Believers in Verhokamye.

Andrey L. Toporkov.

Russian charms against an enemy's sword

The article is devoted to a group of Russian charms which were used to render an enemy's sword harmless. The most ancient of them can be found in a manuscript dating back to the 1660s–1670s. The charm personifies the sword as a giant heterogeneous object akin to a pagan idol. It describes this idol as being both impressive and immutable, but implies that in reality it is actually devoid of power and can easily be turned to dust. The charm against an enemy's sword belongs to the Old Russian period. The idol portrayed in the charm is akin to the “heterogeneous object” found in “grafitto” N930 from the Saint Sofia Cathedral in Novgorod.

Olga A. Tsapina.

A Spectacle Preposterous? : The Debate on Toleration and the Image of Old Believer in Enlightenment Russia.

The essay examines the historical context that produced the first studies of the Russian Old Belief that appeared in the latter half of the 18th century.

The policies of religious toleration implemented the governments of Peter III and Catherine II triggered a broad public debate. Although the principle of religious toleration per se was fairly uncontroversial in Russia, its application to the “Schism,” a subject of heavy-handed persecution, proved rather contentious. The debate was triggered by a plan of repatriation of Russian Old Believers living abroad (1762–5), the work of the Legislative Commission (1768), the fallout from the 1771 Plague Riot in Moscow, and the controversy over a new Old Believer chapel in Moscow (1792).

The supporters of the government's policies dismissed Old Belief as a folk superstition that could be remedied by public education and would gradually and inevitably fade away. Their opponents warned of dire consequences of a lenient policy towards what they described as a dangerous fanatical cult. All agreed that Old Belief had no future in a civilized society:

while reformers favored a gradual integration and assimilation, the hard-liners insisted on penalizing and suppression. Both camps based their conclusions on rather derivative image of the Old Believer formed by tropes and stereotypes prevalent in church polemics and clichés of Enlightenment discourse.

Roy R. Robson.

**Library as Tselebnik: Identity and Art
in P. M. Sofronov Collection**

When Pimen Maksimovich Sofronov died in 1973, he was the world's most influential émigré Russian iconographer. He had painted and taught in nearly every center of the Russian diaspora. At his death, Sofronov left behind a library, archive, and art collection. Best known for its Church Slavonic texts, the library offered proof that Sofronov also found inspiration in Russian literature, Roman Catholic imagery, and alternative medicine. This article will show that the library acted as Sofronov's pharmacopeia, helping him to understand and to reconcile his varied influences that included Old Belief, Modernism, Roman Catholicism, and traditional iconography.

Christine D. Worobec.

**Orthodox Pilgrimages within Imperial Russia:
The Hardships of the Road**

This essay examines individual stories of long-distant pilgrims and religious wanderers (stranniki), who took to the roads over the course of the long nineteenth century in order to visit holy sites and venerate holy objects. Their experiences shed light on the importance of long-distant pilgrimages on foot as a fundamental expression of religious piety and a search for salvation among peasants. Maintaining essential Christian notions about poverty, humility, and suffering, these pilgrims were willing to endure fasting, physical maladies, inclement weather, and sometimes even arrest to achieve their goals. Pilgrimage was not an obligation that Orthodoxy imposed upon a believer as

a criterion for salvation. Nonetheless, the quest for salvation, a vow, a cure of an illness, or an illness propelled countless believers to undertake long-distance pilgrimages. That thirst for God's grace at times came up against the state's desire, especially during the era of serfdom, to dissuade religious travel by punishing pilgrims who begged for alms in the name of Christ or who traveled without internal passports and requisite permission for travel. Branded as dangerous vagrants by law, these deviants in the eyes of state officials not only had to be punished, but also had to be returned to a productive economic state. The faithful believed otherwise, viewing difficulties along the pilgrimage route as God-pleasing feats. The pilgrimage certificates that Kyiv/Kiev's Monastery of the Caves dispensed in the middle of the eighteenth century more broadly confirmed the very act of pilgrimage as one that was to be rewarded by God's grace. Seeking that grace was at times more important to pilgrims than obeying unjust laws.

Список сокращений

- АЛФ — Архив лаборатории фольклористики Российского
государственного гуманитарного университета
БАН — Библиотека Академии наук
ГИМ — Государственный исторический музей
ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский дом)
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГИА — Российский государственный исторический архив
РНБ — Российская национальная библиотека
ПЛДР — Памятники литературы древней Руси
ПСЗРИ 1-е собр — Полное собрание законов Российской
империи. Первое собрание
ТОДРЛ — Труды Отдела древнерусской литературы ИРЛИ
ЧОИДР — Чтения в обществе истории и древностей рос-
сийских при Московском университете
BNF — Bibliothèque nationale de France

Сведения об авторах

Акельев Евгений Владимирович — PhD, к.и.н., доц. каф. политической истории НИУ ВШЭ, ст.н.с. Лаборатории социально-исторических исследований НИУ ВШЭ. Научные интересы: социальная история России XVIII века, история преступности, история старообрядчества, практика выполнения законов в XVIII в. Основные публикации:

– Повседневная жизнь воровского мира Москвы во времена Ваньки Каина. М.: Молодая гвардия, 2012*.

– Практика розыскного процесса в Сыском приказе (1730-е – 1750-е гг.) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. 2011. № 4 (1). С. 9–22.

– «Дабы розыски и пытки могли чинитца порядочно, как указы повелевают»: Эволюция теории и практики «розыскного» процесса в России первой половины XVIII в. // *Cahiers du Monde Russe*. 2012. № 53/1. С. 15–39 (совм. с Г.О. Бабковой).

– Из истории введения бранобрития и «немецкого» костюма в петровской России // *Quaestio Rossica*. 2013. № 1. С. 90–98.

– Архивные материалы следственного дела о Ваньке Каине // *Гиштории российские, или Опыты и разыскания к юбилею Александра Борисовича Каменского* / Сост.: Е.В. Акельев, В.Е. Борисов; отв. ред.: Е.Б. Смилянская. М.: Древлехранилище, 2014. С. 298–471.

e-mail: eakelev@hse.ru

* При наличии у авторов опубликованных книг они указываются в начале списка независимо от времени издания.

Антонов Дмитрий Игоревич — к.и.н., доц. каф. истории и теории культуры отделения социокультурных исследований РГГУ, ст.н.с. Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС. Научные интересы: древнерусская культура, семиотика иконографии, русский фольклор («народная Библия», демонология). Основные публикации:

– Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М.: РГГУ, 2009.

– Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М.: Индрик, 2011 (совм. с М.Р. Майзульсом).

– Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: Форум; Неолит, 2013; Изд. 2, испр. и доп.: М.: Форум; Неолит, 2014 (совм. с М.Р. Майзульсом).

– «Беса поймав, мучаше...»: Избиение беса святым: демонологический сюжет в книжности и иконографии средневековой Руси // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2010. № 1. С. 61–75.

– Концовки волшебных сказок: путь героя и путь рассказчика // Живая старина: Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2011. № 2. С. 2–4.

E-mail: antonov-dmitriy@list.ru

Бабкова Галина Олеговна — к.и.н., доц. каф. политической истории факультета истории НИУ ВШЭ. Научные интересы: история России XVIII — первой половины XIX вв., история русского права. Основные публикации:

– Екатерина II. Избранное / Автор вступ. ст. А.Б. Каменский, сост., автор коммент. Г.О. Бабкова. М.: РОССПЭН, 2010.

– «Открывая детство...»: детская преступность в России 18 в. // Study Group on Eighteenth-Century Russia. Newsletter, 2009. № 37. С. 34–41.

– «Дабы розыски и пытки могли чинитца порядочно, как указы повелевают»: Эволюция теории и практики «розысчного» процесса в России первой половины XVIII в. // Cahiers du Monde Russe. 2012. № 53/1. С. 15–39 (совм. с Е.В. Акельевым).

– Понятия *криминальный* и *уголовный* в проектах обновления уголовного права и процесса Екатерины II // Гиштории российские, или Опыты и разыскания к юбилею Александра Борисовича Каменского / Сост.: Е.В. Акельев, В.Е. Борисов; отв. ред.: Е.Б. Смилянская. М.: Древлехранилище, 2014. С. 161–206.

E-mail: gbabkova@hse.ru

Борисов Виктор Евгеньевич — к.и.н., доцент кафедры социальной истории факультета истории НИУ ВШЭ, ст.н.с. Лаборатории социально-исторических исследований НИУ ВШЭ. Научные интересы: социальная история России XVII–XVIII вв., история Сибири в XVII веке, новая локальная история, визионерская культура, дворянские выборы в Уложенную комиссию 1767 г. Основные публикации:

– Народные видения в делопроизводственных источниках XVII–XVIII вв. как источник о народной культуре // Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Фольклористика». 2009. № 9. С. 169–178.

– Общинное самоуправление в Зауралье в XVII в.: замещение выборных должностей // Новый исторический вестник. 2010. № 4. С. 18–25.

– Гулящие люди, бобыли и другие нетяглые категории населения за Уралом в XVII веке: состав, занятия, статус // Новый исторический вестник. 2013. № 3. С. 6–26.

– Имущественная дифференциация и социальная мобильность крестьянства Зауралья (Ирбитская слобода XVII век) // В кн.: Гиштории российские, или Опыты и разыскания к юбилею Александра Борисовича Каменского / Сост.: Е.В. Акельев, В.Е. Борисов; отв. ред.: Е.Б. Смилянская. М.: Древлехранилище, 2014. С. 18–41.

E-mail: vborisov@hse.ru

Воробец Кристин (Christine Worobec) — PhD, почетный профессор-член попечительского совета (Board of Trustees Professor Emerita) Университета Северного Иллинойса (Northern Illinois University). Научные интересы: положение женщин и народная религия в имперской России, история крестьянства России. Основные публикации:

– Peasant Russia: Family and Community in the Post-Emancipation Period. Princeton: Princeton University Press, 1991.

– Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2001.

– Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants: Linkages between the Living and the Dead // Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine / Edited by John-Paul Himka and Andriy Zayarnyuk. Toronto: University of Toronto, 2006. P. 13–45.

– Кликушество в имперской России // Нестор. 2007. № 11. Смена парадигмы: современная русистика: источники, исследования, историография. С. 279–303.

– The Unintended Consequences of a Surge in Orthodox Pilgrimages in Late Imperial Russia // Russian History. 2009. № 36. P. 62–76.

E-mail: worobec@niu.edu

Лавров Александр Сергеевич — д.и.н., профессор Университета Париж-Сорбонна (Paris-Sorbonne University). Научные интересы: народная религия в России XVII — XVIII вв., регенство царевны Софьи, отношения России с Крымским ханством. Основные публикации:

– Регенство царевны Софьи Алексеевны. М.: Археографический центр, 1999.

– Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000.

– Des Rhfs a la Russie. Histoire de l'Europe orientale, 730–1689. Paris : PUF, 2012 (совм. с Pierre Gonneau).

– Полоняник как социальная группа // Cahiers du monde russe. 2010. № 51/2–3.

– La construction de la Sainte Russie // Cahiers du monde russe. 2012. № 53/2–3

Майзульс Михаил Романович — преподаватель РГГУ. Научные интересы: древнерусская и средневековая западная иконография, историческая антропология средневекового Запада, средневековая демонология. Основные публикации:

– Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа. М.: Индрик, 2011 (в соавторстве с Д.И. Антоновым).

– Анатомия ада: Путеводитель по древнерусской визуальной демонологии. М.: Форум; Неолит, 2013, 2014; Изд. 2, испр. и доп.: М.: Форум; Неолит, 2014 (совм. с Д.И. Антоновым).

– Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // Одиссей. Человек в истории. 2009. М., 2010. С. 316–360.

– Демоны, монстры и грешники: негативные персонажи в пространстве древнерусской иконографии // Одиссей. Человек в истории. 2010, 2011. М.: Наука, 2012. С. 144–198 (в соавторстве с Д.И. Антоновым).

– Бес за спиной: жесты дьявола в древнерусской иконографии // In Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христоворова. Вып. 2. М.: Индрик, 2013. С. 107–140.

E-mail: maizuls@gmail.com

Мороз Андрей Борисович, д.филол.н., профессор РГГУ и ВШЭ. Сфера научных интересов: традиционная культура, фольклор, мифология, народная религиозность, народная обрядность. Основные публикации:

– Святые Русского Севера. Народная агиография. М. 2009.

– Каргополье. Фольклорный путеводитель. Предания, легенды, рассказы, песни и присловья / Сост. М.Д. Алексеевский, В.А. Комарова, Е.А. Литвин, А.Б. Мороз, Н.В. Петров. Под общей редакцией А.Б. Мороза. М., 2009.

– Le temps dans “l’hagiographie” populaire. // Cahiers Slaves. № 11–12. L’URSS, un paradis perdu? — Le temps et ses representations dans la culture russe. Paris, 2010. P. 23–38.

– Some Collateral Motifs of Herdsmen’s Otpusks (‘Release’ Charms) in Ritual and Mythological Context // Oral Charms in Structural and Comparative Light. Proceedings of the Conference of the International Society for Folk Narrative Research’s (ISFNR) Committee on Charms, Charmers and Charming 27–29th October 2011. Moscow. Moscow, 2011. P. 75–83.

– Легенда о жертвенном олене: география, варианты, источники, параллели // *Ethnolinguistica Slavica*. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2013. С. 212–233.

E-mail: abmoroz@yandex.ru

Пушков Виктор Петрович, к.и.н., старший научный сотрудник Археографической лаборатории МГУ им. Ломоносова. Научные интересы: аграрная история, бюджетные исследования, деятельность Московского печатного двора в XVII в., московский книжный рынок в XVII в.

Основные публикации:

– Хозяйство беглых крестьян Алатырского и Арзамаского уездов в середине 60-х годов XVII в. // Математические методы в исследованиях по социально-экономической истории. М., 1975. С. 87–110.

– Деятельность Московского печатного двора по распространению духовной литературы в 7145 (1636/37) году // Поздеева И.В., Пушков В.П., Дадыкин А.В. Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1618–1652 гг. М., 2001. С. 74–116.

– Выпускники Московского университета и формирование интеллектуального потенциала дореволюционной России (первые итоги создания базы данных) // Информационный бюллетень ассоциации «История и компьютер». № 31. М., 2003. С. 184–189 (Совм. с Л.В. Пушковым, С.М. Завьяловым, З.В. Гришиной).

– Опыт построения базы данных «Книжный рынок Москвы 1636/37 годов» (по данным архива Приказа книгопечатного дела) // Федоровские чтения. 2005. М.: Наука, 2005. С. 356–368.

– Распределение изданий Московского печатного двора Приказом тайных дел в XVII веке (1669–1671) // Федоровские чтения-2009. С. 32–47.

E-mail: pushkov@wwwcom.ru

Робсон Рой (Roy Robson) — PhD, профессор University of the Sciences (Philadelphia). Научные интересы: православие и старообрядчество в XX веке. Основные публикации:

– Old Believers in Modern Russia. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1995 (переиздана в 2007).

– Solovki: The Story of Russia Told Through its Most Remarkable Islands. New Haven: Yale University Press, 2004.

– Tobacco Prohibition as Ritual Language // Tobacco in Russian History and Culture: The Seventeenth Century to the Present / Matthew Romaniello and Patricia Starks, eds. London: Routledge, 2009. P.

– Art and Politics at the Vatican Congregation for the Oriental Churches, 1917–45 // *Russian History/Histoire Russe*. 2011. № 1 (38). P. 42–57.

E-mail: r.robson@uscience.edu

Топорков Андрей Львович — д.филол.н., профессор, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Отдела фольклора ИМЛИ РАН. Научные интересы: русский и славянский фольклор, история фольклористики, славянская и общая этнография, история русской литературы XVII–XVIII вв., творчество Вяч. Иванова. Основные публикации:

– У истоков этикета: Этнографические очерки. Л.: Наука, 1990. (совм. с А.К. Байбуриным). Переведено на франц. язык.

– Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М.: Индрик, 1997.

– Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005.

– Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. М.: Индрик, 2010.

– Источники «Повести о Светомире царевиче» Вяч. Иванова: древняя и средневековая книжность и фольклор. М.: Индрик, 2012.

E-mail: atoporkov@mail.ru

Цапина Ольга Александровна — к.и.н., куратор американских исторических рукописей в Хантингтонской библиотеке (Norris Foundation Curator of American Historical Manuscripts The Huntington Library). Научные интересы: отношения между церковью и государством, российское православие, янсенизм, колониальная Америка.

Основные публикации:

The Image of the Quaker and Critique of Enthusiasm in Early Modern Russia // Russian History / Histoire Russe/ 1997. № 3. P. 251–278.

Московский Кремль. Ч. 2: Московский кремль — уникальное собрание памятников истории и культуры. М., 1998 (отв. сост.).

Secularization and Opposition in Times of Catherine the Great // Religion and Politics in Enlightenment Europe / Edited by James E. Bradley, Dale K. Van Kley. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001. P. 355–392.

Beyond the Synodal Church: Problems and Perspectives in the Study of Eighteenth Century Russian Orthodoxy // Classical Russia. 2006. № 1. P. 13–45.

E-mail: otsapina@huntington.org

Научное издание

О ВЕРЕ И СУЕВЕРИЯХ

СБОРНИК СТАТЕЙ В ЧЕСТЬ
Е.Б. Смилянской

Корректор *М. Н. Толстая*
Оригинал-макет *А. С. Старчеус*

Издательство «Индрик»

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

www.indrik.ru

or by tel./fax: +7 495 938-01-00

Налоговая льгота –
общероссийский классификатор продукции (ОКП) – 95 3800 5

Формат 84×108 $\frac{1}{32}$. Печать офсетная.

11,0 п. л. Тираж 300 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный Двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

www.chpd.ru, sales@chpk.ru, 8(495)988-63-87