

*На правах рукописи*

**Смилянская Елена Борисовна**

**Суеверие и народное религиозное вольнодумство  
в России XVIII в.**

Специальность 07.00.02 - Отечественная история

Автореферат  
диссертации на соискание ученой степени  
доктора исторических наук



Москва  
2004

Работа выполнена на кафедре отечественной истории древнего мира и средних веков Российского государственного гуманитарного университета

Официальные оппоненты:

доктор исторических  
наук, профессор  
А.В Чернецов  
доктор исторических наук  
Е.Н.Швейковская  
доктор филологических наук  
А.А.Панченко

Ведущая организация: Казанский государственный университет имени В.И.Ульянова-Ленина

Защита состоится <sup>5</sup> "..." 03 2004 г. в 14.00 на заседании диссертационного совета Д 212.198.03 при Российском государственном гуманитарном университете по адресу : 125267, Москва, Миусская пл , д. 6.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Российского государственного гуманитарного университета.

Автореферат разослан "4." ..02 2004 г.

Ученый секретарь диссертационного совета

Е.В.Барышева



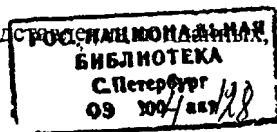
## Общая характеристика работы

### *Актуальность и научная значимость темы исследования*

Своеобразие проявлений религиозного чувства человека в разные эпохи, в разных культурах, социальных группах и конфессиях, активно обсуждается мировой гуманитарной наукой уже многие десятилетия. Отечественная историография, пусть с известным опозданием, все чаще обращается к данной теме, доказывая, что духовная культура России без постижения ее религиозной составляющей едва ли может быть исследована и понята. Такой подход представляется актуальным и дополняется также новыми эпистемологическими приоритетами гуманитарной мысли и научного исследования, стремлением познать историю не только через анализ фактов и описание реалий, но и через изучение субъективного восприятия мира человеком исследуемой эпохи.

Хотя в Россия XVIII в. шел процесс модернизации, картину мира подавляющего большинства имперских подданных при всей очевидности общего обмирщения культуры продолжало формировать православие-ориентиры в общественной и частной жизни, восприятие реалий микромира и макрокосмоса определяли религиозные воззрения. Таким образом, изучение исторических и культурных процессов, протекавших в России в Век Просвещения и рационализма, не должно ограничиваться активно исследуемыми вопросами политической, правовой, экономической культуры трансформирующегося общества, они не могут быть осмыслены без анализа культуры религиозной.

Модернизация России в XVIII в. затронула не только политическое и экономическое положение господствующей православной церкви. Формируя регулярное государство, светская власть активно вмешивалась и в жизнь православного прихода, настаивала на создании системы религиозного образования пастырей и православной паствы, в конечном итоге она ставила задачу трансформировать религиозные пред



исключив из

религиозных практик массы верующих черты, которые просветительский рационализм окрестил "суевериями", "фанатизмом" и "энтузиазмом". В данной связи актуальным представляется вопрос: каким образцам следовали светские и духовные власти Российской империи, насколько использовала европеизирующаяся православная Россия опыты аккультурации, накопленные постреформационной католической и протестантской Европой

Немало споров до настоящего времени вызывает и проблема различий между "религией официальной", "правой верой", проповедуемой синодальной церковью, и "религией народной", реально бытовавшими религиозными практиками. Очевидно, что православная догматика, развиваясь на протяжении всего существования конфессии, и в XVIII в. не была застывшей системой. При этом церковные институты не только постоянно воздействовали на формирование массовых религиозных представлений и ритуальных практик, но и испытывали обратное влияние,- включая некоторые религиозные практики паствы в число канонических. Однако пока не сложилось исчерпывающее представление о том, как протекал процесс взаимодействия традиционных верований и религиозной системы, принятой церковью, когда и почему одни массовые религиозные практики отвергались и карались, объявлялись "суевериями" и "ересями", а другие принимались и поддерживались.

Разрешению этих назревших для современной науки проблем способствует расширение источниковой базы исследований, введение в научный оборот новых комплексов материалов, позволяющих понять не только механизмы воздействия власти на духовную жизнь подданных, но и детально проанализировать своеобразие субъективной веры, *религиозности* индивида. Судебно-следственные дела, возбуждавшиеся по обвинениям в "духовных" преступлениях, содержащие редкие записи речей "неправо верующих", показания свидетелей, наконец, определения властей, представляющих "религию официальную", оказываются наиболее значимым источником,

заслуженно оцененным, но отнюдь не до конца использованным современной наукой

Не менее актуальны для современной науки и вопросы поиска общего и особенного в духовном развитии цивилизаций Западного и Восточного христианства, расширения сравнительно-исторических исследований. Новые основания для подобных сопоставлений предлагает приобретающая все большее значение историческая антропология.

Обусловленность поставленных проблем новыми эпистемологическими направлениями, интерес к воссозданию во всей полноте картины духовной жизни российского общества в переходный период его истории, необходимость введения в оборот неисследованных массивов исторических источников и, наконец, сложившаяся потребность в сравнительно-историческом анализе культур Запада и России придают теме диссертационного исследования очевидную актуальность и значимость

#### *Объект, предмет, цели и задачи исследования*

*Объектом* диссертационного исследования является религиозная жизнь России XVIII в.

*Предмет* диссертационной работы составляют политика церкви и государства в сфере православного благочестия и объявленные "суевериями" и "ересями" религиозные представления российских православных "всех чинов" (кагические верования, экстремальные выражения культов святых и святынь, критические рассуждения о вере "протестанствующих" вольнодумцев, включая ранних духоборцев).

*Хронологические рамки* работы ограничены 1700 - 1801 гг. На временном отрезке длительностью в столетие аналогичные объект и предмет еще не избирались<sup>1</sup>. Между тем, столетие оказывается периодом, позволяющим

<sup>1</sup> Наиболее близкая по источниковой базе монография А С Лаврова имеет значительно более узкие хронологические рамки (*Лавров А С* Колдовство и религия в России 1700-1740 гг ) О недостаточной

выявить и проследить глубинные тенденции, наметившиеся в духовном развитии общества, в характере религиозных переживаний и исканий различных социальных групп. Именно в восемнадцатом веке между активным строительством "новой России" Петром I и реформами Александра I регламентация духовной жизни православных подданных, борьба с "суевериями" и "фанатизмом", созвучная Просвещению, приобрели в российской истории особое значение.

Живой интерес ныне вызывает дискуссия о том, как, в чьей культуре и когда церкви удалось (и удалось ли вообще!) свести до минимума разрыв между религиозными воззрениями *элиты* (прежде всего, образованной части духовенства и ученых мирян, имевших представление о целостности христианского учения и следовавших догматике и уставу), и "*массы верующих*" (тех, кого мало заботила стройность религиозных воззрений, кто имел свою картину мира и свои представления о Боге и потусторонних силах). В Западной Европе, по мнению ряда ученых, религиозное сознание деревенских жителей стало постепенно меняться только с XVII в, когда Реформация и Контрреформация поставили аккультурацию ("подлинную христианизацию") простонародья в центр религиозной политики протестантской и католической Европы. В настоящей работе анализируется, имели ли место подобные сдвиги в России, следующей европейским образцам, и смогли ли объединенные усилия светской и духовной власти в XVIII в. нанести решающий удар по религиозным практикам православных "всех чинов", представителей всех общественных слоев и групп. Поиск ответа на эти вопросы предопределил цели, задачи и выбор методологии диссертационного исследования.

*Цель работы* - исследовать характерные черты суеверий и ересей в России XVIII в., показать специфику взаимодействия в религиозной картине мира индивида христианских и архаических элементов, изучить характер восприятия

разработанности вопросов народной религиозности в России XVIII в см, например: *Marker G. Ambiguities of the 13th Century //Kritika. Explorations in Russian and Eurasian History. 2001. № 2 (2). С.*

верующими православного церковного учения, а также причины появления новых форм выражения религиозного чувства в течениях, предшествовавших институционализации направлений "духовного христианства", и, наконец, проанализировать результативность усилий власти в области православного просвещения и утверждения церковного благочестия.

Опираясь на исторические источники, описывающие проявления "народной веры" с позиций официальной церкви и "просвещенной" светской культуры, и на разноречивые свидетельства судебно-следственной документации, исследование ставит *задачи* изучить:

- характер соединения, в религиозных воззрениях русских православных XVIII в. "веры христианской" с понятиями, верованиями, ритуальными практиками, вызывающими острое неприятие церкви и государства (прежде всего магией, экстремальными формами почитания или поругания святых и святынь),
- особенности, отличающие народную религию от учения, проповедуемого русской синодальной церковью;
- восприятие "народной веры" и "суеверий" просвещенной светской и церковной элитой, с одной стороны, и простонародными вольнодумцами, неконформистами, с другой,
- мероприятия светской\* и церковной власти, направленные на "исправление" духовной жизни православных в России;
- эволюцию народной религиозной культуры на протяжении Века Просвещения и изменения народных религиозных практик под воздействием политики утверждения "регулярности" во всех сферах жизни, в том числе и в жизни православного прихода;
- восприятие в России. рационалистической трактовки суеверий и то, какие опасности таило для российского общества бесцеремонное

вмешательство светской власти в сферу духовных переживаний, верований и традиционного благочестия.

### *Методологическая основа метода исследования*

Поставленные задачи потребовали использования междисциплинарных исследовательских методик, обращения к современному опыту не только исторических, но и антропологических, фольклорных, литературоведческих исследований.

Значительное место в работе отводится сравнительно-историческому анализу, выявлению возможных параметров для сопоставления народной религиозности в культурах Западного и Восточного христианства в раннее Новое время и особенно в эпоху Просвещения. В диссертационном исследовании представлялось важным проверить, насколько идеи и методы, разработанные в рамках историко-антропологических исследований на западноевропейском материале (особенно кругом ученых, испытавших влияние школы "Анналов"), позволяют полнее и точнее понять отечественную религиозную культуру в эпоху ее перехода от Средневековья к Новому времени.

Автор отдает себе отчет в том, что при исследовании параллельных феноменов (в данном случае магических верований, смехового пародирования сакрального, традиции иконопочитания и иконоборчества и др.) в культурах Запада и Востока Европы, сравнительно-исторические исследования таят опасность чрезмерной типизации и излишней формализации анализируемых феноменов<sup>2</sup>. Поэтому поиск западных аналогий религиозным практикам православной России XVIII в. требовал постоянной рефлексии относительно своеобразия традиций разных христианских культур, а выявление общих черт

<sup>2</sup> Обоснование см.: *Парамонова МЮ* Святые правители Латинской Европы и Древней Руси сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов М. 2003



сочеталось со стремлением сохранить во всей полноте характеристические особенности каждого индивидуального проявления религиозного чувства.

При решении поставленных в диссертации задач продуктивным стало также обращение к функциональному анализу, методы которого активно разрабатываются в этнологии и фольклористике. Функциональный анализ был использован для того, чтобы получить ответ, как религиозное сознание формировало социально-политические представления, определяло нравственные ориентиры и приоритеты, нормы поведения в общественной и частной жизни.

При разработке программы описания судебно-следственных дел и при создании базы данных документации по "духовным делам" XVIII в в работе были использованы опыт количественного анализа в исторических исследованиях и опыт подготовки опросных программ в социологических и антропологических исследованиях, ориентирующихся на качественный анализ изучаемых феноменов.

Примененный в работе микроисторический подход при изучении отдельных процессов из серии дел, анализируемых в главе, позволил полнее раскрыть "историю повседневностей", хитросплетения судеб инициаторов и жертв исследуемых процессов, индивидуальные проявления религиозного чувства, наконец, увидеть проблему глазами современников суеверов и их судей - и подготовить почву для дальнейших сопоставлений и обобщений на уровне комплекса, состоящего из десятков или даже сотен однотипных дел.

### *Историография темы*

Изучение специфики народного христианства и, в частности, суеверий и религиозного вольномыслия вызывает растущий интерес отечественных и зарубежных ученых по мере того, как в гуманитарной науке предпринимаются целенаправленные усилия на разрушение обособленности отдельных дисциплин, на создание антропологически ориентированой истории. За

последние 30 лет тематике "народной религии" (и ее "суеверным" чертам, и своеобразию народных толкований основ христианской догматики, ритуала, символики) были посвящены десятки конференций и симпозиумов, сотни сборников и монографий<sup>3</sup>. При этом в разработке проблем своеобразия народной религиозности Средневековья и раннего Нового времени приоритет сохраняют исследования, основанные на западноевропейских материалах (работы А.Я.Гуревича, R. Manselli, K.Thomas, R.Muchemblet, A.Vachez, K.Ginzburg, Le Roy Ladurie, Natali Zemon Davis, Robin Briggs, P.Geary, Brian Levack, Bernard Plongeron и др.), и только в последние годы активизировались изыскания в области истории и специфических черт "народного православия" в России. Выходят в свет труды, базирующиеся на анализе материалов этнолингвистических экспедиций (работы Н.И. и С.М.Толстых, Л.Н.Виноградовой, Е.Е.Левкиевской, О.В.Беловой и др.), работы этнологов (Т.А.Бернштам, О.М.Фишман, М.М.Громыко, А.А.Панченко и др.); нельзя не отметить и существенного влияния работ Ю.М.Лотмана, В.Н.Топорова, Б.А.Успенского, В.М.Живова, анализирующих вопросы религии и культуры в рамках развития структуралистского и семиотического направлений. Искключительные достижения в разработке источниковедения народного православия принадлежат уральским и сибирским ученым школам Н.Н.Покровского и Е.К.Ромодановской. Изучение отдельных аспектов народных религиозных представлений и народной культуры России XVII-XX в привлекает в настоящее время и зарубежных исследователей (W.Ryan, F. Wiggell, Robert Gough, Gregory L. Freeze, Eve Levin, Valerie Kivelson, Ewa M. Thompson, Vera Shevtsov, Yugine Clay, Christine Worobec, Roy Robson, Francis Conte и др.).

Отечественные историки в последние десятилетия активно включились в обсуждение проблем взаимодействия религии и культуры, общности и

<sup>1</sup> См, например библиографические разделы *Лавров А С* Колдовство и религия в России 1700-1740 С 454-510, *Смилянская ЕБ*. Волшебники Богохульники Ерепки Народная религиозность и

различий в "религии элиты" и "религии масс", общих и особенных черт народного христианства Запада и Востока. Особое внимание при анализе народной религиозности уделяется вопросам источниковедческой критики и выработке конкретных методик анализа культуры и мирозерцания "безмолвствующего большинства". В итоге, лучше всего оказались изучены вопросы истории, идеологии и культуры старообрядческих центров<sup>4</sup>, специальное внимание привлекли мистические течения хлыстовщины и скопчества (этим отчасти объясняется то, что настоящее исследование данных проблем не касается). Имеются и направления современных этнологических исследований, специально рассматривающие исторические формы существования православного благочестия<sup>6</sup>, сложилась определенная традиция исследования народных социально-утопических легенд, культов локальных святых, анализа нарративов о "чудесах" и видениях. Но значительное число проблем до сих пор остаются неразрешенными.

Трудов, в которых бы анализировалась специфика отношения к народным верованиям и обрядам в России эпохи Просвещения, различия в отношении к народным "суевериям" и народному религиозному вольнодумству церкви и государства, пока почти не появляется (исключением стал выход в 1980-е гг. нескольких статей Н.Н.Покровского, а в 2000 г. монографии А.С.Лаврова, посвященной "реформе благочестия" и народным религиозным представлениям первых десятилетий XVIII в.). Явно недостаточно изучены обширные архивные комплексы материалов о почитании святых, невостребованными и даже неописанными оказываются значительные массивы документальных

духовные преступления в России XVIII в. М., 2003. С. 363-426.

О перспективах изучения старообрядчества как "народной религии" см.: *Crummey R.O. Old Belief as a Popular Religion: New Approaches // Slavic Review. 1993 Vol 52 N 4 (Winter 1993). P700-711; Смелянская Е.Б. К изучению "народного христианства" (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда 2000 IV; 3 С 105-11?*

*Энгельштайн Л.* Скопцы и Царствие небесное. М., 2002. *Папченко А. А.* Христовщина и скопчество-фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002

<sup>4</sup> Например: *Громыко М. М., Буганов А. В.* О воззрениях русского народа. М. 2000; Русские: сб статей. М., 1997; *Бернштам Т. А.* Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб. 2000.

памятников и рукописных сочинений "народно-богословской" традиции, не прояснен также вопрос о генезисе реформационных идей в России и их влиянии на формирование русских "рационалистических" сект духоборцев и мюокан (весомых результатов в этом направлении удалось достичь, пожалуй, только А.И.Клибанову, П.Г.Рындзюнскому и С.А.Иниковой).

*Научная новизна* диссертационного исследования определяется тем, что:

- в диссертации впервые удалось собрать и проанализировать подавляющее большинство сохранившихся судебно-следственных дел XVIII в. о магических верованиях, богохульстве и кощунстве, а также реформационном вольнодумстве: свыше 600 архивных комплексов, хранящихся как в центральных, так и в региональных архивохранилищах, причем значительная часть источников вводятся в научный оборот впервые;

~~Многие~~ важные проблемы историко-антропологического изучения "народного -православия" в России, такие как: характер соединения христианских и "дохристианских" верований, особенности восприятия Священного Писания к богословской проповеди, народное толкование сакрального текста, иконопочитания и культа святых, характер магических верований и обрядов, демонологических представлений и проч. рассматривались ранее на основании источников преимущественно второй половины XIX - XX вв. и не получали своего раскрытия на основании вполне достоверных источников более раннего времени, в данном случае века восемнадцатого;

- в диссертации применены новые перспективные методы анализа избранных источников, основанные на сочетании методик количественного и качественного анализа материалов, содержащихся в сотнях показаний, полученных следствием. Создание базы данных по "духовным делам" 1700-1801 гг. позволяет доказательно разрешить спорные вопросы о социальной среде, практиковавшей суеверия или инаковерие, затронутой религиозным

критицизмом, о соотношении христианского и "дохристианского" компонентов в народных религиозных представлениях, о характере восприятия "народной культуры", "традиционных ценностей" светской европеизированной элитой России, начиная с эпохи Петра I,

- новизной отличается и сравнительно-исторический поворот темы диссертационного исследования, позволивший коснуться вопросов специфики восприятия магического, сакрального, богохульного и кощунственного людьми, принадлежащими к православной, католической или протестантским конфессиям, проанализировать устойчивые составляющие религиозного сознания в традиционных обществах от Средневековья до Новейшего периода

*Апробация работы.* По теме диссертации были опубликованы монография и серия научных статей, а также прочитаны научные доклады в России и за рубежом на конференциях "Исследования в области русской культуры и истории" (Ярославль, 1995), "Political and Social Functions of the Cult of Saints in the Societies of Latin and Orthodox Christianity" (госуниверситет г Вроцлава, Польша, 1997), "Old Believers in Traditional Russian Culture" (Эри, Пенсильвания, США, 1998), "Russian Culture and History of the 17<sup>th</sup> - 18<sup>th</sup> Centuries" (University of Southern California. Лос Анжелес, США, 2000), "Мифология и повседневность" (Петербург, ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, 2001), "Европейское просвещение и цивилизация России" (Саратовский госуниверситет, 2001), "Человек между Царством и Империей культурно-исторические реалии, идейные столкновения, рождение перспектив" (Институт человека РАН, 2002), "Исследования по народной религиозности, современное состояние и перспективы развития" (Европейский университет в Санкт-Петербурге, 2002), "Свой или чужой" Евреи в восприятии славян, славяне в восприятии евреев X - XX вв" (Институт славяноведения РАН, 2002), "Медицина и русская литература" (Констанц, Германия, 2003)

Материалы диссертационного исследования использованы при чтении лекций и проведении семинаров по курсам "Антропологическая история России" и "История России" в РГГУ, а также при чтении отдельных лекций в МГУ имени М.В.Ломоносова; Университете Российской академии образования, Университете Сорбонна Париж-4. Диссертация обсуждалась и рекомендована к защите на кафедре отечественной истории древнего мира и средних веков Российского государственного гуманитарного университета

*Практическая значимость работы.* Собранные в диссертационном исследовании материалы способствуют пониманию исторической динамики массовых религиозных верований, политики государства и церкви в отношении религиозного просвещения подданных. Методика, использованная в работе, может быть применена в исследованиях по источниковедению, исторической антропологии и истории ментальностей. Результаты исследования являются значимыми для обобщающих трудов и при чтении курсов лекций по истории религии и церкви в России, идеологии и культуре Века Просвещения..

Содержание и структура диссертационного исследования.

Диссертация состоит из введения, пяти глав и заключения.

Во *введении* определяются отмеченные выше актуальность, цели и задачи исследования, его хронологические рамки, новизна, практическая значимость: специально рассматриваются обсуждаемые в современной историографии понятия "официальная" и "народная" религия, "религиозность", "религиозный опыт" и "религиозные практики", а также вопросы происхождения и значения для общественной мысли Века Просвещения понятия "суеверие"

В *первой главе* "Историография и источники исследования" анализируется историографическая традиция исследования суеверий и неконформизма в

России раннего Нового времени (1.1 ) и дается характеристика источников исследования (1.2).

Историографический обзор (1.1 ) разделен на четыре части. Поскольку общие вопросы суеверий и народного религиозного вольнодумства, истории борьбы церкви с суевериями и ересями чаще всего рассматриваются в литературе в рамках исследования различных аспектов народной религии, то первая часть обзора (1.1.1) посвящена анализу основных направлений исследования *народного христианства* в отечественной и зарубежной историографии. В числе наиболее значимых для развития проблематики диссертационного исследования были выделены широко обсуждаемые в историографии вопросы происхождения и содержания понятия "народная религия", формы существования архаического наследия в народной религии (в том числе спор о "двоеверии"), многообразии канонических и неканонических проявлений религиозных чувств паствой и определение возможных параметров для их анализа, современные аспекты изучения процесса аккультурации масс со стороны церкви (часто при поддержке государства), и напротив, обратного влияния массовых верований на идеологию и ритуальные практики официальной церкви, наконец, влияние модернизационных процессов на религиозность общества и его отдельных групп.

Изучению магической составляющей в религиозной картине мира человека позднего Средневековья и эпохи Просвещения посвящена вторая часть историографического обзора (1.1.2). Выделение историографии магических верований и истории преследования колдовства в самостоятельный подраздел связано с необходимостью осмыслить для раскрытия проблематики диссертационного исследования значительный опыт отечественной и зарубежной историографии, предлагающей многообразие подходов к анализу исторических форм соединения магического и христианского в традиционном сознании европейского человека, с важностью изучения истории преследования "волшебных суеверий" в Западной и Центральной Европе и в России.

При анализе историографии магических верований специальное внимание уделяется становлению антропологических подходов в исследовании магии, когда в 1970-е -1980-е гг. в работах К.Томаса, А.Макфарлена, К.Ларнер, Р.Мюшабле, П.Шоню, К.Гинзбурга, А.Я.Гуревича, Б.Левака и др. были подняты вопросы, надолго определившие круг исследований в этой области.

В обширной историографии западноевропейского колдовства особое место занимают дискуссии о соотношении религии и магии, о значении веры в магическое для народной религиозности и официального богословия, о причинах и хронологических рамках "охоты на ведьм" в разных странах, обсуждение социальной составляющей преследования ведьм и реакции на "демонманию" и "ведьмоманию" светской и церковной власти, интеллектуальной элиты и "масс". Между тем, хотя исследование документов колдовских процессов в России XV-XVIII в. имело длительную историю и значительные результаты (отметим прежде всего труды И.Е.Забелина, Е.Б.Антоновича, Г.В.Есипова, Н.Я.Новомбергского, Е.Н.Елеонской, Л.В.Черепнина), поднятая на западноевропейском материале историко-антропологическая проблематика стала актуальной лишь в последнее десятилетие после выхода в свет работ Н.Н.Покровского, В.Кивельсон, И.Левин, К.Воробец, У.Райана, А.С.Лаврова.

В разделе дается также характеристика историографии, посвященной отдельным направлениям изучения магии и колдовства в России: народным демонологическим представлениям (работы Н.И.Толстого, С.М.Толстой, Э.В.Померанцевой, Л.Н.Виноградивой, О.Д.Журавель и др.), магическим обрядам и ритуалам восточных славян (работы вошедшие в словарь "Славянские древности", труды О.В.Черепановой, Н.А.Криничной, М.Н.Власовой и др.), текстологии заговорно-заклинательной литературы (труды Н.Ф.Познанского, В.Н.Топорова, В.Н.Кляуса, А.В.Юдина, А.Л.Топоркова и др.). Анализ имеющейся историографии показывает, что настоятельно назрела необходимость понять, была ли православная Россия



действительно *исключением* в том, что касается крупномасштабных преследований магии и колдовства<sup>7</sup>, объявлено ли было колдовство на православном Востоке, как на католическом Западе, ересью, и как описывалась православными богословами его демонологическая составляющая, как формировалась в России Века Просвещения государственная и церковная политика в отношении преследования "волшебников" Ответы на эти вопросы окажутся в центре внимания во второй и третьей главах диссертационного исследования.

Завершающие две части историографического обзора (1.1.3 и 1.4.4.) посвящены опыту изучения различных аспектов отношения к христианским святыням через анализ форм поругания сакрального в Средневековье и раннее Новое время. В этой связи выделяются две точки зрения на роль богохульства и кощунства в народной культуре. С одной стороны, исследователи указывают на отчетливо просматривающиеся за видимой профанацией сакрального черты гипертрофированного, "суеверного" *почитания* священных предметов (работы Й.Хейзенги, П.Гири, А.Я.Гуревича, Г Маршалла, А.Кабантуса, написанные на источниках западноевропейского Средневековья, исследования А.М.Панченко, Ю.М.Лотмана, Б.А.Успенского, В.М.Живова, С.А.Иванова - на русском материале). С другой стороны, поругание сакрального, богохульство и кощунство рассматриваются как показатель становления религиозного вольнодумства и атеизма (М.М.Персиц, Ю.Я.Коган, Л.Леви, отчасти Л.Н.Пушкарев, Л.Л.Короткая и др). Между тем, оба подхода имеют право на существование, но только в том случае, если при интерпретации свидетельств

<sup>7</sup> С определенной долей осторожности о сходстве в преследовании колдовства в России XVII в с европейской "охотой на ведьм" писали Н.Я.Новомбергский. В Кивельсон (*Новомбергский Н.Я. Колдовство в Московской Руси XVII го столетия // Материалы по истории медицины в России СПб. 1906 Т. 3. Ч. 1; Kivelson V. Through the Prism of Witchcraft. Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women. Accomodation, Resistance, Transformation Berkeley, etc. 1991 P 74-94*) Напротив, на кардинальных отличиях настаивали. в частности В.Б.Антонович. Р.Згута У Райан (*Антонович В.Б. Колдовство Документы Процессы Исследования Киев, 1877, Zguta R. Was There a Witch Craze in Muscovite Russia? // Southern Folklore Quarterly 1977 Vol 41 P 119-128. Ryan W. F. The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe Was Russia an Exception? // The Slavonic and East European Review 1998 Vol. 76 (№ 1 January) P 49-84*

профанации сакрального учитывается различие истоков и культурной специфики поступков, обусловивших вмешательство профанного в область священного. А потому в диссертационном исследовании намеренно была предпринята попытка отделить формы богохульства, свидетельствующие о "грубых проявлениях народной веры", от тех форм поругания святынь, в которых выражали свои религиозные воззрения представители реформационных ересей и раннего сектантства.

В обзоре историографии российского реформационного вольномыслия подчеркивается, что развитие реформационных идей на русской почве в XV-XVIII вв. уже более столетия привлекает внимание ученых, однако до настоящего времени не только многие источники все еще не введены в научный оборот, но и сохраняется круг важных проблем, оставшихся вне поля исследований. Так, изучавшие народное религиозное вольнодумство XVIII в Ф.А.Терновский, Н.С.Тихонравов, А.И.Клибанов, В.И.Корецкий, И.В.Поздеева, В.В.Мильков достаточно внимательно исследовали деятельность кружков Дмитрия Тверитинова и Настасьи Зимы; в трудах В.Нечаева, С.Д.Маргаритова, А.И.Клибанова, А.А.Панченко, Ю.Клея не остались без внимания духовные искания раннего хлыстовства и ересь Прокопия Лупкина; О.М.Новицким, А.И.Клибановым, П.Г.Рындзюнским, С.А.Иниковой и другими немало сделано для изучения истории и вероучения духоборцев и молокан. Между тем, как показано в историографическом обзоре, связи между различными направлениями русского нонконформизма XVI-XVIII вв. обозначены в большинстве работ произвольно, а проблема возникновения и генезиса идей "духовного христианства" так и не получила единой интерпретации, что придает дополнительную актуальность задачам данного диссертационного исследования.

Основными *источниками* исследования, как отмечалось выше, являются сыскные дела по "духовным преступлениям", наиболее четко отразившие конфликт между представлениями православной церкви и государства о

"благоверии" и "благочестии" и реальными практиками "неправоверующих". В работе использованы около 600 таких судебно-следственных "духовных дел" 1700-1801 гг.<sup>8</sup> из архивов Синода, Московской синодальной канцелярии и епархиальных духовных консисторий, Тайной канцелярии, Преображенского и Сысского приказов, ряда других ведомств. Проанализированные в работе судебно-следственные материалы содержат обширный объем информации, включающей хронологически точные данные о бытовавших обрядах и поверьях, о характере ведения судопроизводства, о социальном составе обвинявшихся в антицерковных преступлениях, об особенностях еретических учений, о распространении известных и неизвестных произведений народной литературы, фольклора и проч. Материалы "духовных дел" сохранили показания, оценки, мнения более чем тысячи обвиняемых, свидетелей, чиновников государственного аппарата, производивших следствие, и судей, выносивших приговоры. Скрупулезность канцеляристов и копиистов бюрократических органов России XVIII в., а также закрытый характер судопроизводства, когда суть дела была известна лишь небольшой группе доверенных лиц, определяли высокую достоверность и полноту фиксации той информации, которая выявлялась в ходе следствия. А потому, располагая записями показаний сотен обвиняемых, доносителей и свидетелей, мы вправе говорить о ценнейшем источнике, содержащем уникальные записи речевых нарративов XVIII столетия. При этом нельзя не учитывать, что информация данного источника носила "направленный характер", содержала ответы на заранее заготовленные следствием вопросы, и отражала защитную реакцию индивида на испытываемое давление репрессивной машины, нередко представляя ложные "признания", "самооговоры", пересказы полуфантастических слухов и легенд (того нарратива, который некоторые современные исследователи по аналогии с *folklore* предлагают называть *trial-*

\* Перечень использованных в диссертационном исследовании дел опубликован в приложении к монографии (Смилянская ЕБ. Волшебники, богохульники, еретики. Народная религиозность и

*lore*<sup>9</sup>). Между тем, и "ложные" показания постольку, поскольку они казались современникам вполне *правдоподобными*, ничуть не менее значимы при постановке проблем историко-антропологического анализа. В рамках историко-антропологического подхода, как справедливо отмечает А.Я.Гуревич, "вопросы, которые задает этнографическому материалу культурная антропология, историки пытаются решать на основе имеющихся в их распоряжении памятников совершенно иного характера и происхождения"<sup>10</sup>

Задача возможно полного выявления и фиксации разнообразной информации, содержащейся в изучаемых документальных комплексах, потребовала задать собранному материалу "свои вопросы", выработав программу описания каждого следственного дела с учетом накопленного в гуманитарных науках опыта анализа массовых источников. В итоге все собранные материалы сформировали базу данных, в 20 полях которой наряду с архивоведческой характеристикой, сведениями о следственном процессе, о социальном лице обвиняемых, доносчиков, свидетелей, зафиксированы свидетельства о религиозных, политических, социальных, правовых представлениях лиц, причастных к процессу (включая заключения тех, кто вершил следствие и выносил приговоры). Выводы диссертационного исследования в значительной степени опираются на анализ и сопоставление материалов, вошедших в эту базу данных.

Для уточнения вопроса о формах борьбы с суеверием на разных полюсах российского общества - от церковных и светских "верхов" до протестантствующих вольнодумцев в "низах" - в дополнение к "духовным делам" были привлечены источники законодательные, позволяющие соотнести развитие правовых норм с существующей судебной практикой, а также увидеть изменения в культуре общества, произошедшие под воздействием

"духовные преступления" в России XVIII в. М.2003 С 333-361)

<sup>9</sup> Панченко А.А. Христовщина и скопчество фольклор и традиционная культура русских мистических сект С 44

секуляризационных процессов. При изучении реакции на "народные суеверия" оказалось необходимым привлечь также материалы сенатского делопроизводства (сенатских консилиумов), переписку высших лиц церкви и государства. Проповедь и учебники катехизического богословия стали основным источником при анализе форм воздействия синодальной "ученой культуры" на религиозные практики; их изучение имело целью уточнить, на кого были ориентированы проповеди и первые оригинальные учебные пособия, сдержавшие основы православного вероучения, как формировались начальные богословские познания в семинариях, при домашнем образовании и в светской школе. Для уточнения особенностей восприятия "суеверий" и религиозных "нестроений" общественным мнением России XVIII в. в диссертационном исследовании использованы также литературные памятники, записки путешественников, помещичьи инструкции и "ученые труды", посвященные классификации и описанию "суеверий" и "языческого баснословия".

*Во второй главе* диссертации "Суеверия в религиозной политике и идеологии XVIII в." рассматривается, как определялось духовными и светскими авторами само понятие "суеверие", какой они видели "народную веру" и какой хотели ее видеть, что предпринималось для победы над "суевериями" во имя утверждения "благочестия" православной паствы. Глава состоит из четырех разделов.

В разделе "Понятие "суеверие" в России Века Просвещения" (2.1) исследуется, как со второй половины XVII в. слово "суеверие" входит в отечественный лексикон, какое значение оно приобретает в связи с утверждением рационализма и распространением идей европейского Просвещения. В диссертации специально анализируется, как в России XVIII в. суеверие стало казаться *опасным*, если оно двигало *фанатиками* (особенно ясно это стало после Чумного бунта), *"энтузиастами"*, к которым

<sup>10</sup> *Гуревич А.Я. Народная религиозность и культура средневековья в современной зарубежной медиевистике: источниковедческий аспект// Культура и общество в Средние века М. 1987 С 6*

просветительская мысль причисляла в России и старообрядцев, и масонов, и сектантов; как "суевер" был поставлен в один ряд с самыми худшими церковными противниками - еретиками и неверными, а отсутствие суеверия, напротив, стали приравнивать к высшим добродетелям. Из множества смыслов которые вкладывали в понятие "суеверие" в России XVIII в, основным было придание преувеличенного значения неканонической словесности (апокрифам, магическим и прогностическим текстам) и "внешнему обряду" (обрядоверие). В диссертации выдвигается тезис о том, что подобное определение "суеверия", помещенное в Духовный регламент, было положено в основание политики преследования многих "духовных преступлений" в качестве *мошеннических* и что для уничтожения суеверий пренебрегали социальными преградами и разыскивали суеверов *"во всяких чинах"*. Помимо этого, определение Духовного регламента давало почву и для оптимистических заключений о том, что суеверия - всего лишь *"снежные заметы"*, т.е. препятствия преодолимые, и, следовательно, искоренение суеверий подобно устранению этих злосчастных *"..аметов"*.

Рассмотрение законодательства против суеверий и опирающейся на это законодательство судебной практики XVIII в. (2.1) приводит автора к выводам о том, что желание светской власти, с одной стороны, выделить "духовные дела", включая "суеверные", в сферу церковной юрисдикции, а с другой - оставить поле для "законного" вмешательства светских инстанций, не позволило на протяжении всего XVIII в. создать единый орган, ведающий пресечением "беспорядков" в сфере православной религиозности имперских подданных. Вслед за западноевропейским, в российском законодательстве в отношении суеверия мотив "мошенничества" и "скверноприбытничества" с начала XVIII в. часто брал верх над рассуждениями об исправлении тех, кто верит "все" и соблюдает "внешнюю" обрядность, а общей тенденцией законодательных мероприятий в отношении "суеверов" второй половины XVIII в. можно признать неуклонное перенесение решений по "духовным" делам в

светские суды, "понижение их в чине" и отдачу "на откуп" низовым судебным инстанциям (совестным судам, ратушам, магистратам или провинциальными канцеляриям). Таким образом, приравнивая суеверия к мошенничеству, к мелким уголовным деяниям, к проступкам глупцов, слабоумных и малолетних, власть все менее доверяла церкви самостоятельно решать судьбы неправоверной паствы, тогда как светский контроль за суевериями становился формой контроля за повседневной жизнью значительной части имперских подданных. Между тем, анализ практики судопроизводства показывает, что замыслы монархов и законосочинителей по искоренению "суеверий" не всегда могли быть воплощены в жизнь. Важнейшей причиной малой успешности борьбы законодательства против суеверий, как кажется, стало плохо скрываемое суеверие тех, кто был призван исполнять высочайшие указы и установления. Трудно достигался и единый подход к толкованию сущности "суеверного" деяния: для одних судей "суеверие" продолжало оставаться "оуховным" преступлением, для других — *уголовным*, для третьих — *прегрешением неразумных "простецов"*. Жестокость же сыска и тяжесть приговоров сводили на нет значение рассуждений о "недобровоспитанных несмыслах" или "глупости" "суеверов".

В разделе 2.3 анализируется социальная база суеверий и показывается, что не только в крестьянской среде, "во всех чинах" просвещенным современникам нетрудно было найти суеверов. При уничтожении *"снежных зачатое"* (т.е. "суеверий") на пути истинного благочестия автор Духовного Регламента возлагал надежды на белое духовенство, именно приходской клир, по его замыслу, должен был осуществить катехизацию паствы через проповедь и другие формы церковного учительства. Но на деле задача оказалась труднее всего реализуемой. Анализ роли приходского духовенства в широкомасштабной борьбе с суевериями паствы приводит диссертанта к заключению, что пастырь и паства были очень близки в своих религиозных

практиках; и для православной церкви приходской пастырь XVIII в, невзирая на успехи духовного просвещения, едва ли был способен быстро стать реальной опорой и проводником в искоренении "суеверий" и утверждении принципов "истинного благочестия".

В заключительном (2.4) разделе второй главы в центре внимания оказывается изучение просветительских стратегий светской и духовной власти, направленных на искоренение суеверий. Очевидно, что с публикацией Духовного регламента общепринятым стало утверждение о том, что именно *незнание*, *"не учение"*, ведет к "суевериям", поэтому религиозное учительство получило значительный импульс для своего развития, и Феофан Прокопович предложил обширную программу катехизации паствы, долженствовавшую привести к получению *"всеми"* начальных богословских знаний. Однако претворение в жизнь этой программы потребовало многих десятилетий, было осуществлено лишь в усеченном варианте и то лишь благодаря настойчивому вмешательству светской власти. В диссертации приводятся доказательства того, что успехи духовного просвещения в России XVIII в значительно различались применительно к различным социальным группам православных подданных империи: для духовенства за столетие значительно увеличилась численность духовных учебных заведений и изменилась программа духовного образования, более приближенного к нуждам паствы, при обучении "Божью закону" светского юношества (прежде всего дворянства и части горожан) стали использовать новые учебники, в том числе и напечатанные по-русски гражданским шрифтом [специальное внимание уделено катехизисам Платона (Левшина), Ф.И.Янковича де Мириего, пособию Ф.Эмина]. Между тем, духовное просвещение простонародья, особенно крестьянства, имело незначительный успех: проповеди на селе оставались редкостью, для освоения основ православия предлагались лишь простейшие и кратчайшие пособия (в "Сокращенном катехизисе для обучения отроков" Платона все ответы на вопросы, "что есть христианство", каковы церковные таинства и заповеди.



умещались на 13 страницах малого формата). Таким образом, прихожанам *"из бесчисленного народа"* в конце XVIII в. рекомендовалось познавать православное учение лишь в самых общих и наипростейших формах.

Однако диссертационное исследование показывает, что *простота* объяснений не перевернула религиозного сознания *"невежды"* и вряд ли могла значительно его изменить. Для проповедника же убежденность в быстрой победе просвещения над "суевериями" отодвигала на задний план интерес к тому, *как* верит паства, *как* соединяет "суеверие" с благочестием; писателя XVIII в. интересовало лишь то, какие суеверия существовали или существуют в России, а потому далее *инвентаризации суеверий*, составления сводов и словарей (особенно известны словари М.И.Попова и М.Д.Чулкова) изучение суеверий в XVIII в. так и не продвинулось. Очевидно, что от народа ждали другого христианства, но те, кто либо вообще был обойден духовным просвещением, либо внимал кратким урокам катехизации и редко мог услышать проповедь, демонстрировали удивительную способность переосмысливать и перетолковывать полученные знания в прежних категориях, включая их в религиозную систему, выпадающую из логики богословской или светской науки. Объяснив "суеверие" только лишь "незнанием" и следуя логике философов Просвещения, те, кто желал искоренить "'суеверия'", сделали еще один важный шаг: поспешили обратиться к *ratio* и заявить, что оппозицией "'суевериям" должна стать вера *"разумная"*. Но и "разумные основания", апелляция к "рассудку" и "здравому смыслу" не смогли существенно поколебать устои "суеверной" религиозности, да и вряд ли были осмыслены основной массой верующей паствы. Рассуждения о "разумной вере" грозили при этом религиозным устоям паствы "ученой", все чаще проявлявшей религиозное вольнодумство, склонность к течениям сектантства, к "натурализму" (деизму), а некоторые и к "афеизму".

Таким образом, главным выводом второй главы является заключение о том, что в XVIII в. желание власти искоренить суеверия лишь привело к усилению

светского контроля за религиозной жизнью подданных, но не дало надежного способа к "исправлению" религиозных воззрений, ритуальных практик православных верующих; кроме того, борьба против суеверий воздвигла дополнительные препятствия, все более углубляя пропасть между "просвещенными" и "незнающими", между "благочестивыми" в "разумной вере" и "мошенниками-суеверами".

*Третья глава* диссертационного исследования посвящена анализу магических практик - важнейших для реконструкции религиозной картины мира "суевера" XVIII в. Глава состоит из семи разделов.

Вводный раздел "Ворожба в России XVIII в." (3.1) открывает изучение дела 1758 г. о призывании волшебников камергером П.В.Салтыковым, рассматриваемое в качестве наиболее представительного и полного в круге дел о ворожбе. В разделе также обосновывается малая продуктивность любых подсчетов, касающихся "волшебников" и магических практик в России XVIII в., в связи с неудовлетворительным состоянием архивов местных учреждений, разбиравших дела о волшебстве, а также избирательным подходом властей к возбуждению дел о такого рода преступлениях (особенно в связи с гадательными практиками, значительная часть которых, вероятно, не воспринималась в качестве запретной). Тем не менее, автором приводятся описания ряда редких и типичных гадательных приемов, попавших в судебно-следственные документы (гадание жеребейками, монеткой, по гадательным книгам и др.), описываются функции заговорно-заклинательных текстов и талисманов. Приводимые материалы позволяют заключить, что "повседневные" магические практики, сохраняясь в памяти общины, семьи, передавались из поколения в поколение теми же каналами, что и другие составляющие традиционной культуры, но в массовом сознании они всегда были отделены, от "волшебства". "Настоящим" волшебством мог владеть "знающий" человек, волшебник, колдун, ведун, чародей, исследованию роли

которого в культурном сознании России XVIII в. посвящен следующий раздел третьей главы диссертации.

В разделе, озаглавленном "Русский волшебник и его магическая практика в XVIII в." (3.2), анализируется, какие черты приписывало мифологическое сознание "типичному" волшебнику и как обвинявшиеся в колдовстве представляли на допросах способы передачи магического знания: от отца или матери, от чужого (утро-финна, цыгана, "немчина"), какие профессии чаще всего представлены "знающими" (примечательно, что с развитием городской жизни наряду с традиционно упоминаемыми коновалами, мельниками и рыбаками появляется фигура волшебника-дворника), какие локусы чаще всего упоминаются в связи с рассказом о передаче знания (баня, мельница, "чистое поле", имевшие демонологическую окраску, а также места, где межэтнические и межконфессиональные контакты были наиболее вероятны: торг, острог).

В разделе показывается, что мифологическое сознание устойчиво включало в топику сверхъестественной силы колдуна образы *демонологии*. Центральные для колдовских процессов Запада представления о том, что магическая сила колдуна/колдуньи приобретена благодаря связи с демонами и "пакту" человека с дьяволом, не были чужды и православным в России XVIII в., но, как доказывается в диссертации, и в Европе, и в России народная вера в связь колдуна с нечистой силой отличалась от "книжной" догматической трактовки. При этом между демонологическими концепциями православного Востока, католического и протестантского Запада, возможно, было больше различий, чем между набором западно- и восточноевропейских народных представлений о магической силе колдуна и его связи с нечистой силой.

В разделе на материале целого ряда источников показано, что следствию тайне редко удавалось получить признания колдуна с последовательным развитием даже усеченного (без идеи шабаша) демонологического мифа: от *богоотступничества (и почитания Сатаны)* через *служение бесов* к приобретению *необыкновенной силы*, используемой для причинения *porчи*.

Чаще всего не только в признаниях, но и в доносах, и в свидетельских показаниях колдун-богоотступник в России XVIII в. использовал свою "связь с нечистыми" *не для порчи* (maleficium — центрального компонента обвинительного заключения европейской "ведьмы"), а для приобретения богатства, власти, успеха в любовных делах или службе, при этом порча могла вовсе не предполагать богоотступничества или содержать богоотступничество в архаической форме повторения "черных заговоров". Эти наблюдения подтверждают мысль о том, что народные религиозные представления не имеют той цельности и логики, которые характеризуют богословскую систему, а если эта логика в них последовательно фиксируется, то мы вправе задуматься о навязывании ее извне, как это, вероятно, случилось с демоническими показаниями периода "охоты на ведьм" в Европе.

Действия различных волшебников и их заказчиков изучаются в разделе как акты строго регламентированной ритуальной драмы, имеющей глубокие исторические корни и определенное традицией смысловое содержание. Что же касается трансформации магического ритуала в XVIII столетии, то материалы, приводимые в разделе, позволяют заключить, что традиционное сознание проявляло удивительную гибкость, сочетая реалии "новой культуры" XVIII в. с древней магической практикой — все чаще в поисках колдуна или ворожеи заказчики отправляются на ярмарку, а носителями волшебных "знаний" становятся люди новых профессий: дворники, солдаты или матросы. Городской колдун и солдат оказались более свободными и в приспособлении традиции к новым запросам (так в магическую практику вошло "заговаривание карт" для успеха в карточной игре, а магическая "наговорная соль" подсыпается теперь не только в квас, но и в кофе). Нельзя не учитывать и того, что, когда колдун и ворожея сталкивались с преследованиями, они были готовы в угоду "официальной трактовке" Века Просвещения признать себя и "мошенниками", и "обманщиками".

Раздел "Магическое и христианское в народной религиозности" посвящен изучению специфических форм, в которых народное религиозное сознание прочно и пластично соединяло христианские и нехристианские черты. В диссертации доказывается, что магическое за столетия столь сильно модифицировалось в рамках христианской ментальности, наполнилось христианской символикой и христианскими способами выражения религиозного чувства, что архаический дохристианский компонент смог удержаться, лишь на глубокой периферии религиозного сознания индивида. Приводимые в диссертации источники показывают, что магический ритуал, так же как и текст заговора, к XVIII в. оказались пронизанными христианской символикой, и магическое по смыслу обрядовое действие производилось с *иконой, крестом, просфорой, артосом, освященной водой* и др. При этом магический компонент религиозной картины мира не был *застывшим* отпечатком "иной", древней культуры. Находясь в движении, наполнившись с Зразами и понятиями христианского мира, он продолжал пластично воспринимать новые реалии повседневности.

В разделе доказывается, что даже отягченная богоотступничеством "*черная магия*" едва ли могла существовать вне христианских символов и представлений, а поэтому магический обряд с призыванием демонических сил сопровождался "вывернутым" *почитанием=порушением тех же сакральных* предметов (икон, креста, чтением молитв "наоборот", отказом от крестного имени, лицедейством и проч.). Цели магического богоотступничества вполне отвечали представления об *иерархии греховного* в христианском религиозном сознании. При анализе формирования *народных демонологических представлений* в диссертационном исследовании доказывается, что в России XVIII в. эти представления основывались не только (и, быть может, не столько!) на богословском объяснении абстрактных понятий искушения, зла, греха и воздаяния за грех, но на вполне конкретных (хотя и генетически разнородных) мифологических образах, вошедших в большой круг памятников

словесности, включая тексты магических заговоров и заклинаний. Синкретизм народной демонологии способствовал созданию и сложной демонической иерархии (от Сатанаила до домовых и овиных), и *многоликости* образа "нечистого" в религиозном сознании. Однако присущая народному сознанию телесность и конкретность образов лишала беса мистической таинственности, придавая ему вполне телесные и даже комические черты, а на "дружество" с нечистыми переносились вполне земные нормы общения. Раздел заключается выводом, что во многом благодаря магическому компоненту "народное православие" XVIII в. отличалось от "православия синодального", но то было лишь "другое христианство", а никак не другая религия.

Разделы 4-6 третьей главы посвящены анализу влияния магических верований на восприятие "власти", выбор форм социального и политического поведения, на частную жизнь.

В разделе "Магия ко власти и политическая культура" (3.4.) рассматривается, как в заговорах "на суд" и "ко власти", в магических практиках, обращенных на умиловивление или устрашение власть имущих, отразились представления о характере взаимоотношений властей и подвластных, о возможностях влиять на решения тех, кто стоял на вершине властной пирамиды (прежде всего императора и его семьи). В диссертации доказывается, что реализация функций власти, включая функцию судебную, имела для субъектов магического ритуала с древности и до Нового времени полумистический, закрытый характер. Суд, к примеру, в общественном сознании и в XVIII в. не освободился от прежнего религиозно-провиденциалистского компонента. Знанием о законодательстве и регламенте судопроизводства (к тому же закрытого!) обладали лишь единицы подданных, и судебные решения часто не находили у современников рационального объяснения, но требовали апелляции к "*иному*", в том числе магическому (что не исключало и попыток решить дело посредством взятки по "злату-серебру"). В течение всего XVIII в. продолжали со всей тщательностью

разбирать доносы о *"волшебных" чарах на здоровье или волю государевой семьи*, и анализ источников приводит к выводу о том, что вера в *"заколдованного царя"* властно вторгалась в политическое сознание российских подданных, сохраняясь в живой фольклорной традиции. Значимыми для народного сознания оставались и *ворожба о предначертанном дне кончины правителя*, и *магические объяснения блистательной политической карьеры*. Характерным для XVIII в. смешением новых веяний и старых традиций стало вместе с тем *обоснование магического ритуала идеей "государственного блага"*. Однако сохранившиеся материалы позволяют заключить, что в XVIII в. *"политическое колдовство"* претерпело заметные изменения — именно в политической культуре магическое оружие более всего стало казаться безнадежно устаревшим и никчемным, а прагматизм и рационализм новой политической культуры диктовал новые правила и новое распределение ролей вокруг трона.

В разделе *"Магические верования и социальное поведение"* (3.5.) в центре внимания оказывается восприятие через призму магического социальных отношений, в том числе социальной мобильности, взаимоотношений крепостных и господ, социальных конфликтов. Народные магические представления породили своеобразные архаические формы социального протеста — *"порчу"*, *"привораживание"*, попытки навлечь на душевладельца правительственные кары по обвинениям в волшебстве. Поскольку в *"околдование"* и в *"порчу"* верили и крепостные, и господа, то можно заключить, что по характеру целей *"порча"* и *"усмирение"* хозяйской *"воли"* мало отличались от других форм борьбы, включая вооруженную. Магия накладывала свой неповторимый отпечаток на социальное поведение индивида, но ограничивала выбор *"оружия"* социального действия. Таким *"оружием"* обычно становились: чтение заговора *"ко власти"* или использование круга вполне традиционных *"волшебных"* *"наговорных"* предметов (корешка или травы, лягушки, а также соли, пота, материнского молока). Рациональному не

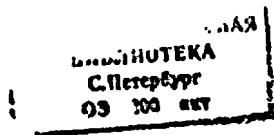
находилось места в этом "социальном действии", в нем превалировал характерный для крестьянского сознания эмоциональный подход, желание сделать "плохого" помещика "хорошим". Впрочем, в диссертационном исследовании не преувеличивается вес "магического" в социальной сфере: в России XVIII в. серьезные социальные конфликты решались иными, вполне рациональными действиями. Просвещение давало свои, пусть скромные, плоды, и светские элементы приобретали все больший вес на разных ступенях социальной лестницы, однако выбор способа защиты и нападения при социальном конфликте весь XVIII век продолжал оставаться, быть может, более многообразным, нежели мы его себе представляли.

Вопросам специфики использования магического в частной жизни, прежде всего во взаимоотношениях женщины и мужчины, посвящен раздел "Тендерные аспекты изучения магических верований". В разделе исследуются судебные-следственные дела об использовании любовной магии и доказывається, что они являются важным источником при описании исторической специфики эмоциональных состояний, взаимодействия духовного и телесного, верований и страстей. Так, происхождение любовной страсти в XVIII в. все еще привязывалось в традиционном сознании к магическим чарам и колдовскому вмешательству, становясь для православного христианина антиподом христианской любви, любовная страсть оказывалась всегда в сфере отреченной, демонической. Объяснение чувственных переживаний нередко продолжали искать вне обуреваемого страстью индивида, усматривая чей-то "злой умысел"; магию подозревали везде, где *чувство* выходило из подчинения *разуму*, когда любовные переживания казались окружающим "одержимостью бесами", болезнью физической. Вмешательство новой культуры Века Просвещения автор видит в том, что любовная страсть и христианская вера стали осмысляться частью общества не в только религиозных антитезах, они постепенно разводились по полюсам "светское — духовное", и сфера чувственных страстей для просвещенного светского читателя утрачивала свою



тесную связь с греховным адским началом. Между тем, в традиционной культуре XVIII в. такие изменения едва ли можно заметить; тендерная специфика использования любовной магии продолжала выражаться в том, что мужчины магическими способами пытались "склонить женок к блуду" и демонстрировали веру в действенность магического способа возбуждения страсти, а женщины при помощи магического "приворота" надеялись на обустройство семейно-брачной сферы.

В заключительном разделе третьей главы (3.8.) приводятся выводы относительно влияния "новой культуры" России Века Просвещения на магические практики и веру в волшебство. Автор диссертации видит перемены, прежде всего, в изменении отношения власти к волшебству, что проявилось в законодательстве (колдовство было уже с 1730-х гг. признано мошенничеством и к 1770-м годам Россия оказалась на уровне лучших законодательных образцов своих европейских соседей в прекращении жестоких преследований за веру), в сокращении преследований за обращение к магии. Однако и для властей, и для подданных на протяжении всего XVIII столетия понятие "волшебство" (как и понятие "суеверие") продолжало нести в себе элементы культурного конфликта. Это был конфликт между просветительским идеалом "разумной веры" и реальностью традиционной православной религиозности. Притягательность магии — вера в достижение желаемого тут же, посредством "волшебных слов" и действий — оставалась значительной, соперничая с христианским догматом о воздаянии в "будущем веке". Но даже у пользователей магическими средствами в Век Просвещения появляются в оправдательных речах новые мотивы: ссылки на насмешку, мошенничество ради наживы, самоуничужение. И хотя магические практики демонстрировали возможности приспособления к вкусам и запросам эпохи, они мало-помалу оставляли за собой все более ограниченное поле влияния: душевные и телесные недуги, счастье и удачу.



*Четвертая глава диссертации* "Метаморфозы почитания сакрального: кощунственное поругание и осмеяние святых и святынь" исследует формы экстремальных выражений отношения к святым и святыням: кощунственное поругание и осмеяние святыни или священного текста, игру со священным. Глава включает два раздела. В разделе "Богохульство и почитание сакрального" (4.1) анализируются 133 дела о богохульстве и кощунстве в России XVIII в., в которых преступлениями были объявлены пьяная брань или поругание в состоянии аффекта святых, церкви, креста, Всевышнего, Богородицы, оговорки при богослужении, а также нанесение повреждений иконам или словесные поругания икон; здесь же исследуется социальный и тендерный состав лиц, объявленных "богохульниками" (подчеркивается высокий процент солдат, крестьян, колодников и представителей церковного клира; среди "богохульников" преобладают мужчины). Автор приходит к заключению, что корни народного богохульства и кощунства в России XVIII в. следует искать в специфике народного иконопочитания, народного культа святых, архетипического мышления; богохульство и кощунство обычно становилось своеобразным, "вывернутым" проявлением устойчивых черт "народной веры" в святыню, но не вольномыслием или безверием. Почти во всех известных случаях к поруганию и кощунству приводит тяжелое положение: для угнетенного и забитого колодника, солдата, крестьянина "кощунственные речи" становились своеобразной психологической разрядкой, иногда оговорками обиходного языка и значительно реже - изъяснением протеста. В "низовой" сфере недозволенное упоминание "чистого", кажется, приходило на язык лишь для усиления выражения чувств (не важно - гнева или радости); вынесение же сакрального за границы "чистого" пространства (молитвенного текста, текста книжного, пространства храма), упоминание священных образов "всуе" вело к их "опрошению" и огрублению, и тогда сакральное превращалось в свои противоположности: смеховое или кощунственное, телесное или демоническое.

О смеховом и игровом аспектах кощунственной речи идет в следующем разделе "Кощунство, смех и игра с сакральным" (4.2), написанном на основании материалов об обращении православных XVIII в. к произведениям "смеховой литературы" ("Службе кабаку", комическим песням и сказкам, поговоркам и присловиям). В разделе исследуется, когда и как менялось восприятие кощунственного и смехового и где лежала в России XVIII в. граница между допустимым к увеселению и оскорбляющим веру. Автор присоединяется к высказывавшейся в литературе точке зрения о том, что непристойные "кошунуны", рожденные в "атмосфере фольклорности"<sup>12</sup>, сопровождается амбивалентное отношение: обращение к ним имело и *допустимые*, и безусловно *запретные* выражения, если они нарушали традиционное пространство и ритуальную заданность, творили *соблазн*. В последнем случае "мир смеховой антикультуры" через суровые кары синодальных и светских судей сталкивался с "миром церковной сверхкультуры"<sup>13</sup>, и в случаях, когда, например, смеховые пародирования службы или песни про попов интерпретировались как *"творящие" вере, "церкви божий, так и всякому священническому чину поносительства"*, происходило столкновение различных культурных традиций, различных представлений о благочестии.

В четвертой главе делается общий вывод о том, что материалы процессов над кощунствующими, поругателями святынь в России свидетельствуют о медленном изменении отношения к священному в сознании "православных россиян", о слабой реакции на усиливающееся "церковное просвещение" и проповедь. Ругательство святых и святынь продолжало существовать как обратная сторона форм почитания сакрального. В речах и поступках богохульников XVIII в. проявлялась общая черта традиционного мышления, в

<sup>12</sup> Лотман Ю. М. Художественная природа русских народных картинок // Народная гравюра и фольклор в России XVII-XIX вв. (К 150-летию со дня рождения Д.А.Ровинского). М., 1976. С. 248.

котором абстрактные идеи Бога, добра, зла осознавались лишь в конкретно-чувственных формах; в этом случае порой при поминании имени Божия "всуде" современники становились свидетелями крайнего "снижения" священного до груботелесного, кощунственного, смехового, игрового.

Исключения, однако, составляли акты кощунства *в полемике о вере*: вольнодумство "еретиков", осознанные идеи неприятия иконопочитания, церкви или культов святых, креста, мощей. Эти аспекты поругания сакрального, так же как и отношения реформационных вольнодумцев к суевериям рассматриваются в последней, *пятой главе диссертации*, озаглавленной "Суеверия и поиски 'новой духовности' в реформационных ересях и раннем сектантстве". Глава имеет четыре раздела.

В первом - "Суеверие и религиозное вольнодумство: к постановке вопроса" (5.1), обозначены основные проблемы, встающие перед исследователями реформационных течений народного религиозного вольнодумства в России. Так, известно, что борьба с грубыми проявлениями народной веры - "суевериями" - с XVI в. имела важное значение для идеологов европейской Реформации и значительно повлияла на деятельность католической церкви, направившей массу усилий после Тридентского собора на аккультурацию паствы, но, как выясняется, в России "новоявленные лютеры и кальвины" в XVIII в. также оказывались замеченными, получали известность в связи с резкой, зачастую грубой критикой народного иконопочитания, народных культов святых-заступников. Однако в литературе почти не рассматривался вопрос о том, как в критике народного иконопочитания, культов святых-заступников, в самостоятельном толковании Священного Писания рождался новый тип "народного христианства", несущий в себе иные религиозные основания и духовные авторитеты.

<sup>11</sup> *Лихачев Д.С. Панченко А.М., Поньрко Н. В Смех в Древней Руси. С. 39, Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени Пути формирования беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 185-186*

Рост антицерковного "вольномыслия" совпадал в XVIII в. вначале с петровскими преобразованиями, а затем с заявлениями Екатерины II о толерантности, повлиявшими на всю общественную жизнь страны и породившими впечатление об ослаблении контроля церкви за умонастроениями российских подданных. Впечатление это во многом оказалось иллюзией, и репрессии в отношении "иконоборцев" и прочих нонконформистов продолжались до конца XVIII в.

Во втором разделе - "Российские иконоборцы 'лютеры и кальвины' на следствии" (5.2) анализируется 25 следственных дел в отношении одиночных вольнодумцев, отдельных кружков и первых последователей духоборчества и молоканства 1701-1800 гг., которые удалось собрать преимущественно по архивным источникам, реконструируются биографии обвинявшихся, в еретичестве, описываются ход расследований и сохранившиеся в делах материалы.

В разделе "Особенности воззрений русских вольнодумцев и последователей реформационных течений" (5.3) основное внимание сосредоточено на анализе общих черт в религиозной идеологии нонконформистов, что позволяет выделить реформационное вольнодумство как течение, имеющее в России свои не слишком сильные, но глубокие корни. Во взглядах многих русских вольнодумцев первой половины XVIII в. общим было стремление вслед за отечественными и западноевропейскими реформационными течениями XVI-XVII вв. критически осмыслить роль церкви, церковную традицию, православную обрядность. В основе подобных воззрений лежит единое для всех реформационных систем "повышенно-личностное понимание общения человека с Богом"<sup>14</sup>, то, что приводило к устранению в сознании верующего представлений о необходимости посредников в этом общении - церковной и священной иерархии. Эти убеждения объясняют отказ верующих от внешних проявлений религиозных чувств и, как следствие, - призыв к "умной молитве"

Важнейшей чертой реформационных воззрений было и нежелание признавать авторитет церкви в толковании Священного Писания, критика освященного церковью Предания. Самостоятельная апелляция к Писанию (особенно ясно выраженная в выступлениях Дмитрия Тверитинова, Настасьи Зимы, Гаврилы Сурина) отличает взгляды отечественных вольнодумцев и от некоторых современных им постреформационных течений (например, пиетизма), и от позднейшего духоворчества, сближая с "ортодоксальной реформацией" - лютеранством и кальвинизмом. Однако важной особенностью воззрений известных нам русских вольнодумцев XVIII в. было неприятие или безразличное отношение к основному тезису западной Реформации - учению об оправдании верой.

В разделе подчеркивается, что в полемике русских вольнодумцев с православием вся острота критики сосредоточена на истолковании двух догматов церковного учения - догмата о Боге как освятителе (утверждающем значение церкви) и догмата о Боге как судие (прежде всего в части учения о частном суде). Отвержение церкви влекло за собой отказ от важнейших, с точки зрения церковной догматики, таинств, прежде всего евхаристии (в отношении других таинств, как показывается в диссертации, во взглядах русских нонконформистов были расхождения). С неприятием догмата о частном суде разрушалось складывавшееся веками в христианской догматике Востока и Запада учение о предстательстве святых пред Богом о грехах молящихся, что было причиной особого почитания памяти святых, их мощей и изображений. В диссертации приводятся сведения о поругании вольнодумцами особо чтимых на Руси Николы-чудотворца, Ильи-пророка, Георгия Победоносца. Но особенно примечательны для взглядов большинства русских вольнодумцев иконоборческие выступления, в которых иконы приравнивались к языческим идолам, а их почитатели объявлялись идолопоклонниками. В диссертации отмечается, что вопрос об отношении к

<sup>14</sup> *Аверинцев СС. Протестантизм //Философская энциклопедия М, 1967 Т. 4 С. 399*

иконопочитанию к XVIII в. стал основным признаком принятия или отрицания "лютерской прелести", но утверждением "правильного" почитания икон были крайне озабочены и крупнейшие православные церковные писатели. А потому создается впечатление, что все нападки критиков иконопочитания были направлены не на догмат о почитании икон как таковой, а на народные представления об иконе; русские иконоборцы XVIII в. изощрялись в выпадах против *обожествления* икон, но *обожествление икон* не менее сурово порицалось и церковью. Народное иконоборство неконформистов, между тем, чаще всего отличало неумеренное огрубление спора о почитании святынь (икон, креста, культов святых, мошей), освобождение этого спора от сложного духовного смысла. Но в конечном итоге, полемика вокруг иконопочитания и в России ко второй половине XVIII в. привела к новому эмоциональному толкованию общения человека с Богом, и быстрый рост движения "духовных христиан" (и молокан, и духоборцев) был очевидным тому подтверждением.

В диссертации доказывается также, что новшеством в догматических спорах и в аргументации русских вольнодумцев XVIII в. становятся опора на доводы разума и чувства, желание подвести эмпирические основания под веру. В этом выразилась общая тенденция времени, заявившая о себе в различных направлениях философской мысли и в течениях постреформации Западной Европы уже в XVII в.

Связывает воззрения русских и европейских сторонников Реформации и преобладание критики над стремлением к созданию собственной догматической системы. В России XVIII в. в воззрениях отечественных неконформистов позитивные черты чаще всего либо вообще не были выражены, либо были очень слабы. Лишь в раннем "духовном христианстве" более или менее ясно прослеживается создание собственного *учения* и черты складывающейся конфессиональной общности.

Раздел завершается рассмотрением спорного вопроса об "антитринитарной струе" в русском религиозном вольномыслии. Этот вопрос, неоднократно

поднимавшейся в науке, по мнению автора, требует крайней осторожности в оценках. Обвинения многих подследственных в отрицании троичности Божества не находят подтверждения в источниках.

Выводы, к которым пришел диссертант в результате изучения религиозных воззрений русских вольнодумцев, показывают, что далеко не все обвинявшиеся в ереси состояли в реальной оппозиции к учению православной церкви, некоторые могли лишь отдавать дань религиозному критицизму, а не реформационной идеологии как таковой. Анализ критических выступлений обвинявшихся в "лютерской" ереси или "иконоборчестве" свидетельствует о том, что русские вольнодумцы XVIII в. не приняли полностью ни одного сложившегося в протестантизме течения, а ко второй половине XVIII в. создали свои оригинальные учения. Религиозное вольнодумство реформационного толка в России XVIII в. часто оказывалось не столько, *оппозицией Православному вероучению*, сколько *реакцией на народную религиозность*, на народное почитание христианских святых.

Благодаря открытому вторжению в сферу православной обрядности русская протестантская критика приобретала обычно и общественный резонанс. То, какой отклик встречали выступления вольнодумцев в общественном мнении и государственной политике XVIII в., была ли реальной опасность широкого распространения реформационных идей в России XVIII в., и что этой опасности могли противопоставить общество, церковь и власть, исследуется в заключительном разделе главы (5.4). Прежде всего, автор ставит под сомнение утверждения полемистов (Стефана Яворского, Димитрия Ростовского, И.Т.Посошкова и др.) о значительном распространении реформационных идей в России: очевидно, что до возникновения течения духовных христиан такие идеи находили ограниченный отклик преимущественно в городской посадской среде. Город XVIII в. был вполне подготовлен к беседам о вере, прениям и диспутам, религиозному учительству. Споры и рассуждения о вере, с чего бы они ни начинались, обычно приходили к центральным вопросам российского



реформационного вольнодумства — иконопочитанию, обрядовой системе, почитанию святых и святынь, тогда как актуальные для западного протестантизма вопросы, например, оправдания верой или даже отказа от церковной иерархии, либо вовсе не обсуждались, либо отходили на второй план. Очевидно, что у основной массы слушателей в выступлениях "еретиков" живой интерес вызывала, прежде всего, критика внешних сторон религиозного культа и "суеверий". Но, по мнению автора диссертации, диспуты о вере остались в России XVIII в. более культурным явлением, знаменем открывающегося интереса к идейным новациям, нежели свидетельством, готовности к принятию новых религиозных ценностей и конфессиональной открытости. Иной была роль учительства, посредством которого шло постепенное движение к становлению новых конфессиональных групп.

Устные споры, диспуты, учительство, сочетаясь с письменной традицией религиозной полемики, взаимодополняли друг друга. Антипротестантская религиозно-полемическая! литература начала XVIII в. (сочинения Стефана Яворского, Пафнутия Олисова, сборники Георгия Кириллова и Симеона Моховикова), отвечающая на запросы читателей разных культурных групп, рассматриваются в диссертации также как, важный показатель роста общественного интереса к реформационным идеям; Во второй половине XVIII в., в эпоху, овеянную призывами к толерантности, религиозно-полемическую литературу; открытые диспуты о вере вынужденно заменили скрытые собеседования-и наставления в рамках следственных процессов. Между тем, быстрое распространение различных форм религиозного сектантства взывало к новым подходам в полемике: традиционный тип религиозно-полемического сочинения стали теснить многочисленные "разглагольствания", наставления, собеседования как со старообрядцами, так и с "духоборцами", однако их лучшие образцы принадлежат уже следующему, XIX столетию.

В разделе 5.4 рассматривается тот политический резонанс, который имели р^следования дел о реформационном вольнодумстве в России XVIII в. Автор

доказывает, что, чем большей виделась опасность распространения "ересей", тем пристальнее наблюдали за расследованием религиозных преступлений монархи, не склонные перекладывать ответственность за вынесение приговоров только на духовные инстанции. Изучение дебатов в Сенате и переписки Петра с местоблюстителем патриаршего престола показывает, что Петр I вовсе не желал попустительствовать религиозному свободомыслию и реформационным увлечениям своих православных подданных. Петр I не снимал с церкви и обязанности словом и делом постоянно бороться с подобными "нестроениями". В этом монарх был ничуть не менее настойчив, чем в искоренении "суеверий".

Однако, насколько можно судить по процессам о реформационном вольномыслии и "иконоборстве" последующего времени, после дела Тверитинова церковь стала осторожнее, и более не предпринимала активных шагов против вольнодумцев, не заручившись поддержкой власти светской. Вполне вероятно, что одной из причин подобной "пассивности" в сыске отечественных "лютеров и кальвинов" было усиление влияния среди духовенства "партии" Феофана Прокоповича, настроенного более терпимо к протестантизму и использовавшего реформационную традицию в борьбе с народными "суевериями". Не стоит упускать и другое обстоятельство: розыски по делам первой четверти XVIII в. продемонстрировали, что идеи реформационного вольнодумства при всем интересе русского общества к критическим выступлениям против почитания икон, святых, церковных институтов не стали платформой для более или менее широкого религиозного движения, а потому опасность Реформации на российской почве, казавшаяся в 1713 г. вполне реальной, в более позднее время уже не вызывала серьезной тревоги.

Между тем, во второй половине века стала заметна конфессионализация направлений духовного христианства. И духовная, и светская власти встали перед необходимостью поиска новых способов для преодоления *реальной* религиозной оппозиции во многих губерниях Юга России. Однако, как

доказывается в диссертации, до александровского решения о высылке духоборцев и молокан на Молочные воды в 1802 г. иных, нежели традиционно репрессивные, действенных методов подавления реформационного инакомыслия так и не обнаружилось.

Выводы, к которым автор приходит в завершении пятой главы диссертации, показывают, что на отечественной почве идеи западного протестантизма в России XVIII в. имели и своих приверженцев, и свое заметное звучание. Эти идеи сначала провоцировали выступления против народных проявлений "суеверного" почитания святых и святынь, затем, как это, например; случилось с астраханскими монахами в 1745—1746 гг., толкали к объединению "верных" и созданию ими своих общин (в которых пока тоже главным образом *"хулили и ругали"* "церкви святыя"). В 1760-е гг, в эпоху известного ослабления преследований за веру, поиск "новой духовности" уже не ограничивался только религиозной критикой, он стал приводить к разработке вероучения и институционализации новых конфессиональных групп.

Значение реформационного вольнодумства XVIII в. объясняется для отечественной истории не столько массовостью его приверженцев, хотя по сравнению с предшествующим временем в Век Просвещения\* его идеи встретили и большее сочувствие, и большее число последователей. Напряженная идейная борьба, религиозная полемика, захватившие русское общество в период серьезных социальных и культурных потрясений второй половины XVII — первой половины XVIII в., свидетельствовали об определенной трансформации общественного сознания: осмыслить содержание христианской догматики, в том числе, в духе отказа от внешней обрядности в пользу поиска "духа и истины", очевидно, пыталось значительно больше православных, нежели можно судить по известиям об открытом противостоянии церкви. "Пытания на торщищах о вере" (Иосиф Волоцкий) заражали религиозным критицизмом нередко и тех, кто ранее "в церковь

хаживали", но "ничего не знали"<sup>15</sup>. Если таких не удовлетворяло *церковное просвещение*, они начинали искать *правды* у тех, кто *просвещал вне церкви*. Нельзя не учитывать, что усилия, которые на протяжении всего XVIII столетия церковь с большим или меньшим успехом направляла на просвещение клира и паствы, были вынужденным ответом и на "мудрствования" отечественных неконформистов.

Очевидно и то, что при незначительности числа российских "иконоборцев-еретиков" верховная власть (и церковная, и светская) не была склонна в угоду *западничеству* проявлять толерантность к своим подданным, увлекшимся Реформацией: западных иноверных, как и прежде, терпели и приглашали, своих карали и истязали телесно и духовно. В этом от эпохи Петра до времени Павла мало что изменилось.

Проведенное исследование позволило в *заключении* изложить ряд выводов, важных для понимания религиозной жизни России XVIII в.

За многовековую историю христианизации народное православие, включив в себя различные по генезису верования, сцементировало разнородные пласты и создало достаточно устойчивое образование, ядром которого была вера во Христа. Однако на индивидуальном уровне религиозные чувства нередко могли приобретать выражения, не приемлемые для церкви и объявленные в XVIII в. "суевериями".

Изучение "духовных дел" XVIII в. позволяет говорить о существовании заметного отличия народной религии от официальной православно-догматической системы. Суть различий только отчасти кроется в слабом знании и понимании основной массой верующих сложных догматических построений или в наличии в народном православии сильных архаических пластов. Речь может также идти о ряде особенностей, которые на протяжении всех эпох

<sup>15</sup> Заявление духовных христиан. Цит. по: *Клибанов А. И Народная социальная утопия в России. С 254.*

отличали народную веру от учения, проповедуемого религиозными институтами.

Важной чертой народных религиозных представлений оказывается несистематизированность, отсутствие в них органичной целостности. Своеобразное переплетение магических, языческих верований и христианства, часто противоречивое по своей сути, являлось устойчивым и затрагивало основополагающие для религиозного сознания представления о добре и зле, о могуществе Бога и Сатаны, о соотношении земного и потустороннего. С наибольшей ясностью о сложности и противоречивости народных религиозных представлений свидетельствуют приводимые в диссертации материалы о народном иконопочитании и культах святых заступников; те же противоречия заметны в народной демонологии, в отношении к магическому — и как к запретному, и как к традиционно апробированному предшествующими поколениями, необходимому во всех сферах жизнедеятельности.

Объяснение многих парадоксов народного религиозного сознания кроется, по-видимому, в преобладании эмоционального восприятия над логическим, с одной стороны, и в прагматизме, потребительском отношении к божеству, с другой. Большинство дел о богоотступничестве и кощунстве возбуждалось в связи с попытками найти свою выгоду от обращения к потусторонним силам или наказать не оправдавшую надежд святыню. Аналогично — магия сохраняла свое самостоятельное значение в народном сознании как путь достижения желаемого тут же, через выполнение несложного ритуального действия-требования, дополняющего или заменяющего христианскую молитву-прошение.

Наконец, важно отметить, что индивид осмыслял абстрактные богословские идеи Бога, добра, зла в конкретно-чувственных образах, а это нередко приводило к "снижению" сакрального до грубо телесного, кощунственного, "смехового".

Анализ исторических источников позволил доказать, что отмеченные особенности были присущи религиозности представителей всех социальных слоев России - от низов до вершины социальной пирамиды. Члены церковного клира также нередко оказывались не способными к проведению официальной политики "борьбы с суевериями", разделяя "прегрешения" и увлечения своей паствы.

В диссертации приводятся заключения и относительно изменений в православной религиозности, связанных с утверждением мирского знания и светской культуры и доказывається, что просвещенная элита выработала насмешливо-уничужительное отношение к "суевериям" как к "грубой вере" простонародья; для нее в течение столетия многие запрещенные магические и мантические практики превратились в развлечения. Для "прочих" новшеством в объяснении магических практик стало оправдание магических практик "простотой", достойной "детского" рассудка.

Выводы диссертации показывают, что на народное восприятие святых в течение XVIII в. оказывали влияние и критические выступления "иконоборцев" - протестантствующих вольнодумцев, сектантов-рационалистов. Вопросы суеверия оказались в центре внимания в полемике сторонников и противников идей протестантизма, но, в отличие от Западной Европы, в России XVIII в. реформационные идеи не нашли широкого отклика.

В диссертации доказывається, что в России ни господствующая православная церковь, ни немногочисленные критики православия с позиций протестантизма не смогли преодолеть устойчивости народных религиозных представлений, а потому глубинные пласты традиционной народной культуры и народное православие сохранили более или менее выраженный средневековый и даже архаический субстрат.

На протяжении всего XVIII столетия и для властей, и для подданных понятие "суеверие" несло в себе элементы культурного конфликта. Это был

конфликт между просветительским идеалом "разумной веры" и реальностью традиционной православной религиозности.

Диссертационное исследование показало, что мероприятия духовной и светской власти по преодолению этого конфликта через ужесточение репрессий против "суеверов", через усиление контроля за умонастроениями православных подданных посредством обязательной ежегодной исповеди не принесли желаемого результата. Непросто шел процесс реформирования внутри Церкви, в том числе улучшения духовного образования и усиления влияния приходского духовенства на религиозную жизнь паствы. Напротив, активно вводившиеся правительством меры по искоренению всего комплекса суеверий, сопровождающиеся строительством регулярной церкви в регулярном государстве, порой только углубляли культурный конфликт между крайне незначительной по численности интеллектуальной элитой и "прочими" вне зависимости от их социального статуса.

По теме диссертации опубликованы:

*Монографии:*

- 1) Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и духовные преступления в России XVIII века. М.: "Индрик", 2003. 464 с.
- 2) Дворянское гнездо середины XVIII в (Тимофей Текутьев и его "Инструкция о домашних порядках"). М, 1998. 204 с.

*Научные описания и комментированное издание источников:*

- 1) Рукописи старообрядцев Бессарабии и Белой Криницы. Из собрания Научной библиотеки Московского университета. Каталог. Ч. 1. Ненотированные рукописи Бессарабского собрания МГУ / сост. Е.Б.Смилянская. М, 2000. 317 с. (Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 55396 28.02.2000).

2) Заговоры и гадания из судебно-следственных материалов XVIII века // Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв. М.: "Индрик", 2002. С. 99-172.

3) Собрание нужнейших статей на всяку потребу, и как о чем, и тыя в всей какое по ряду стоят / / Отреченное чтение в России XVII - XVIII веков. М, 2002. С. 322-364.

*Статьи:*

1) Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия "якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось" // Христианство и церковь в истории России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С.254-260.

2) Материалы сыскных дел I половины XVIII в. по обвинению вологжан в кощунстве и волшебстве (к изучению народного сознания) // Археография и источниковедение истории Европейского Севера РСФСР. Тезисы выступлений. Вологда, 1989. С.106-108.

3) Народные магические представления и социально-политическое поведение (по судебно-следственным материалам первой половины XVIII в.) // Взаимосвязи города и деревни в их историческом развитии. XXII сессия Всесоюзного аграрного симпозиума. Тезисы докладов и сообщений. М.,1989. С.158-160.

4) Инок-вольнодумец Павел Жидовин: судьба и воззрения // Духовная культура: история и тенденции развития. Тезисы докладов. 4.2. Сыктывкар, 1992.С.121-122.

5) К вопросу о народной смеховой культуре (следственное дело о "Службе кабаку" в комплексе документов о богохульстве и кощунстве)// ТОДРЛ. Т.45. СПб., 1992. С.435-438.

6) Осмысление Библии в русском религиозном вольнодумстве первой половины XVIII века // Biblia a Kultura Europae. Lodz, 1992. Vol.1. P.216-224, 259.



7) Тема богоотступничества в русской традиции первой половины XVIII в и "История о пане Твердовском" // *Slavia Orientalis* T.XLI. [Cracow,] 1992. No 4 P.63-71.

8) 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 (Исследования и материалы) М., 1993. С.188-203.

9) Комплексное изучение религиозного сознания крестьян-старообрядцев (по материалам полевых исследований Московского университета в Верхокамье// *Studia Rossica*. II. Warszawa, 1994. С. 103-110

10) Следственные дела "о суевериях" в России первой половины XVIII века в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. 1996. No 1. [Euroslavica, Praha]. P.3-20.

11) Судебно-следственные документы как источник по истории общественного сознания (из опыта изучения "духовных дел" первой половины XVIII в.) // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. С. 168-175.

12) О некоторых особенностях крестьян-старообрядцев Верхокамья // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь, 1997. С.119-124.

13) *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 societies de rite grec et latin au Moyen Age et a l'epoque moderne. Approche comparative*. Wroclaw, 1999. P. 367-379.

14) Поругание святых и святынь в России первой половины XVIII в. (по материалам следственных дел) // *Одиссей. Человек в истории*. 1999. Москва, 1999. С. 123-138, 330 (резюме на английском).

15) К изучению "народного христианства" (беседы о вере со старообрядцем-книжником) // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. Москва, 2000. № 3. С. 105-113.

16) "Суеверие" и рационализм властей и подданных в России XVIII века // Европейское просвещение и развитие цивилизации в России. Саратов, 2001. С. 219-224.

17) 'God Has Plenty of Space: Old Belief and Popular Christianity // Slavonica. 2001. Vol. 7 №2. P. 28-41.

18) "Любовь твоя раны мне великие дает..." (Чувства и страсти по следственным материалам XVIII в.) // Мифология и повседневность. Тендерный подход в антропологических дисциплинах. СПб., 2001. С. 26-45; 452 (annotation).

19) Колдовство у трона//Родина. № 6. М., 2001. С. 45-49.

20) Скандал в благородном семействе Салтыковых: пагубные страсти и "суеверия" в середине XVIII в. // Россия в XVIII столетии. М., 2002. Вып. 1. С. 74-96.

21) Магические верования: проблемы и задачи сравнительно-исторического анализа// Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2002. № 1. С. 5-14.

22) "Суеверное письмо" в судебно-следственных документах XVIII в. // Отреченное чтение в России XVII-XVIII вв. М.: "Индрик", 2002. С.75-98.

23) "Собрание нужнейших статей на всяку потребу" ("Суеверная книжица" из Библиотека Казанского университета) // Отреченное чтение в России XVII - XVIII веков. М., 2002. С. 297-321.

24) Православный пастырь и его суеверная паства (к изучению народной религии в России первой трети XVIII в.) // Человек между Царством и Империей: Сб. материалов международной конференции / под ред. М.С.Киселевой. М., 2003. С. 407-415.

ПМЛ Издат центра РГГУ  
Зак. 11/48 Тираж 80 экз.  
2004 г.

1 - 3981