***Смилянская Е.Б.* Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII века. М.: Ломоносовъ, 2016. — 384 с.**

Монография Елены Борисовны Смилянской, выпущенная в свет издательством «Ломоносовъ» в 2016 году, представляет собой расширенное и дополненное издание ее предыдущей книги[1]. Как отмечает автор в предисловии, во втором издании книги учтены новейшие публикации по теме. При этом издание 2016 года, к сожалению, утратило ценнейшие по научной значимости приложения — перечень архивных документов 1700–1801 годов «о волшебстве, богохульстве, кощунстве, ересях и “суеверии”» (на 30 страницах), список литературы и источников (на 60 страницах) и алфавитный указатель. Постраничные сноски были заменены концевыми со сплошной нумерацией, каждая нечетная страница дополнена иллюстрациями на полях. Все это значительно усложнило работу с текстом, но не затмило ее содержания.

Книга посвящена религиозности православных жителей России в XVIII веке, причем исследуется она строго по судебно-следственным документам, содержащим сведения о «духовных преступлениях» того времени.

В качестве источников выступают материалы Преображенского приказа, Тайной канцелярии, Тайной экспедиции (Ф. 7), Сената (Ф. 248), Преображенского приказа (Ф. 371), Сыскного приказа (Ф. 372), Московской конторы Синода (Ф. 1183), документы Кабинета Петра I (Ф. 9), Кабинета Екатерины (Ф. 10), Духовного ведомства (Ф. 18), хранящиеся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА); архив Синода (Ф. 796), в Российском государственном историческом архиве (РГИА); а также следственные документы региональных архивов — государственных архивов Вологодской, Курской, Новгородской, Свердловской, Тверской, Тюменской и Ярославской областей.

Собранные исследователем архивные материалы была разделены на три большие раздела: «Волшебники», «Богохульники и кощунствующие», «Еретики». Предваряет каждую из трех частей книги добротная историография.

1. *Смилянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М.: Индрик, 2003.

Первая часть книги посвящена исследованиям «магических верований» как живой реальности не только Средневековья, но и новоевропейской культуры. Причем, как показывает автор, верования этого типы были характерны не только для низовой, народной культуры, культуры «простецов», но и высокой культуры просвещенных горожан (в том числе и тех, кто участвовал в создании законов Российской империи). Здесь же собраны и отдельные кейсы — например, история Петра Салтыкова (ок. 1724- после 1796), история Катерины Ивановой (1764) и другие.

В каждой такой истории — не только описание исторических материалов, цитаты из источников, адаптированные для читателя, и выводы автора, но и — на полях — довольно объемные реконструкции фрагментов внутреннего и внешнего мира людей XVIII века. Скажем, в первой части книги нас встречает рассказ о *жеребейках* — магическом инструменте для предсказаний. «Гадание жеребейками, — пишет автор, — считается одним из простейших способов предсказания, часто не требующим ни обращения к прогностическим книжным текстам, ни сложного "инструментария". Жеребейки, нарезанные из хлеба, могли заменяться деревянными, вместо жеребеек "разводили" черносливовыми косточками, а также бобами или даже кусочками редьки. Порой, в самых ответственных жизненных ситуациях, бросали жребий еще более простой — из двух лучинок: так "ворожили лучиною" крепостные девушки Ефимья и Матрена, которые не могли поделить возлюбленного дворового Андрея» (с. 51-52). Перед нами почти музейный экспонат, воссозданный словесно, и за счет мастерского владения автора словом получивший объем и глубину.

В другом месте автор цитирует Требник 1720 года, который приписывал священнослужителям отлучать колдунов от причастия на 20 лет, а тех, кто носит обереги, магически защищает скот или насылает порчу — на 6 лет. «Рцы ми, чадо: не чародействовал ли еси, или, волхвуя, лиял воск или олово, не приводил ли еси волхва в дом твой и извождаше ти чарования, или сия сам твориша; или сотворил еси волхование на вред кому; не превязуеши ли животная, да не снесть е волк, <...> не презязал ли еси мужа и жену или ино превязание немощи, не носиша ли хранительная былия...» (с. 96). Этот фрагмент Требника может выступать и своеобразным

пособием для начинающих колдунов.

Еще в одном фрагменте, уже в третьей главе, мы узнаём, что «особое место в магическом обряде приобретал крест, не утрачивая при этом своего семантического значения — свидетельства принадлежности индивида к христианству». «К кресту, — пишет Смилянская, — обыкновенно “привязывали” магические средства — воск, корешок, предполагая так усилить их действие» (с. 99), «воск, прилепленный к кресту, был одним из наиболее распространенных оберегов от “дурного сглаза” или талисманом для снискания милости» (с. 99); наговаривали крест и для удачи.

На страницах книги оживают не только предметы, но и люди — крестьяне, дворяне, священники, военные, посадские люди. Мы узнаем их говор, имена и прозвища, видим, как и во что они верили, как молились, знаем, сколько платили за магические услуги: в начале XVIII века «наговорные коренья для порчи помещика» стоили полтину, заговоренная соль — 4 копейки, «наговорный» воск — 10 копеек, лечение «с наговором» у деревенского колдуна — 1 копейку за сеанс, но иногда лечили «за чарку вина», за «шапку да колпак» и даже бесплатно. «В пользу того, что магия в XVIII века оказывается прибыльным мошенничеством, — пишет Смилянская, — казалось бы, может свидетельствовать и тот факт, что колдуна все чаще начинают разыскивать на рынке и что его услуги оцениваются порой в значительную сумму» (с. 89-90).

Говоря о роли магии среди носителей христианской культуры, трудно обойтись без разговоров о «двоеверии», но Елена Борисовна предлагает иной подход к проблеме. «Магическое и христианское, — пишет она, — даже не вступая в противоречия, зачастую взаимодополняли одно другое в религиозной жизни православного человека XVIII века. Если для исполнения желаемого не помогали христианские молитвы, паломничество, обращение к священнику, страждущему не составляло труда обратиться к магическим словам, талисманам, помощи волшебника; и, наоборот, исполнение магического ритуала не мешало многим пребывать в лоне Церкви» (с. 101).

Смилянская описывает особенности «народной веры», главными из которых считает отсутствие системности, органичной целостности религиозных представлений. «Своеобразное переплетение магических, языческих веро-

ваний и христианства, противоречивое по своей сути, — пишет она, — часто оказывается устойчивым и накладывает свой отпечаток на основополагающие для традиционного сознания представления о добре и зле, о могуществе бога и сатаны, о соотношении земного и потустороннего» (с. 282-283). «Документы следственных дел о волшебстве показывают, как в религиозных воззрениях всех участников процессов — обвиняемых, свидетелей, следователей и судей — в нерасторжимом единстве соединились "противоположные системы" — религия и магия, христианское чувство и "волшебное суеверие"», — пишет автор в другом месте (с. 94).

Несомненное достоинство автора — прекрасное владение не только историографией и материалами российских архивов, но и знанием западноевропейского контекста. В книге приводятся примеры типичных показаний осужденных, сохранившиеся в материалах западноевропейских «колдовских процессов» конца XV — конца XVII веков. Автор выделяет следующие «сюжетные узлы»: встреча с дьяволом, физическая и духовная передача себя дьяволу, путешествие на шабаш волшебным образом, моление дьяволу на шабаше, возвращение домой сверхъестественным способом, совершение с помощью дьявола преступлений против людей, их собственности, общины или религии. «Такое единообразие сюжетов, полученных в разных частях Европы за два столетия, — пишет Смилянская, — наводит исследователей на мысль, что логическая схема "высокой теологии" довлела в ходе следствия, заставляя судей выбивать нужные показания, навязывать свою логику объяснений последовательности и связи событий»[2] (с. 65).

Но здесь важен не только анализ зарубежных материалов, но и выводы, к которым подводит автор читателя — о месте России среди других государств Европы: многое из того, что мы видим в Европе XV–XVII веков, позволяет нам понять процессы, происходящие в России первой половины XVIII века.

Так, в первой части книги приведен случай молодых крестьянок Ярославской губернии, кликуш, которые в 1764 году выкликивали во время при-

2. Влияние следственной риторики на показания арестантов мы видим и на российском материале, например, в допросах христоверов в 1733 году. Подробнее об этом см. *Сергазина К.Т.* «Хождение вкруг»: ритуальная практика первых общин христоверов. М.-СПб., 2017. С. 113–130. См. также мою статью в этом выпуске.

ступов имя своей соседки Катерины Ивановой, якобы «испортившей» их. Родственники кликуш не только побили Катерину, но и сдали ее в провинциальную канцелярию, где она подробно рассказала, как «получа траву, призывала к себе дву диаволов их посылала в реку Молокшу таскать каменья» и как «поводивши ту траву в воде перстом, дала ту воду пить [кликушам], а траву, из воды выняв, положила в ызбе в щелику» и что «сделала-де она ту порчу по показанной в допросе ее злобе» (с. 66). Допрос Катерины Ивановой полностью приведен в книге на с. 67-73.

«Случай Катерины Ивановой, — пишет Смилянская, — удивительным образом совпадает с описанными в западноевропейской историко-антропологической литературе обвинениями в колдовстве англичанок в XVI–XVII веках» (с. 67).

Анализируя российские колдовские процессы, Смилянская предлагает выделять и здесь своеобразные акты «ритуальной драмы»: пролог («осознание человеком того, что помощь в его беде невозможно получить дозволенными способами»); начало истории («встреча с волшебником» — поиск колдуна и посредника); кульминация драмы («когда, обычно уединенно, ворожей совершал превращение соли, воска, сухой травы или воды (реже — иного) в волшебный объект, обладающий заданной магической силой»); развязка (удача или неудача, но чаще подозрения окружающих, слухи, доносы, аресты, пытка). Причем, сам текст заговора или заклинания она предлагает рассматривать «не только как демонический язык, понятный прежде всего потусторонним силам, призываемым или изгоняемым в ритуальном действе, но и как своего рода нарратив, несущий информацию о сверхъестественном» (с. 109).

Интересны данные о численности и динамике колдовских процессов в XVIII веке: рассмотренный Е.Б. Смилянской архивный материал позволяет ей уверенно говорить о 23 процессах в 1700–1720-е годы, о 80 процессах в 1721–1740 годах, о 97 процессах в 1741–1760-х годах, о 22 процессах в 1761–1780-х годах и о 18 процессах в 1781–1801 годах. Мы видим, что пик приходится на елизаветинское время.

Во второй части книги речь идет о профанации сакрального (как обратной стороне формы почитания сакрального — с. 204) — о непочитании и наказании святых и святынь, о кощунственных и псевдо-

кощунственных действиях, то есть о том, что принято называть богохульством.

Анализируя обширный архивный материал, Смилянская пересматривает традицию советской историографии и пишет: «Вряд ли можно согласиться с заключениями, высказанными советскими исследователями 1950–1960-х годов о том, что следственные дела о поругании святых и святынь свидетельствуют о безразличном и прямо отрицательном отношении к религии, о зарождении атеизма в России. <…> Подавляющее большинство известных нам русских “богохульников” не отличались антицерковными и антиправославными убеждениями, а некоторые и вовсе слыли примерными прихожанами» (с. 181).

На основании 133 дел о «богохульстве» Е.Б. Смилянская приходит к выводу о том, что в России XVIII века большинство преступлений богохульников «состояло в пьяной брани или ругательстве в состоянии аффекта, когда в бранную речь включались упоминания святых, церкви, креста, Всевышнего, Богородицы» (с. 178). Сюда нужно добавить оговорки на богослужениях, вандализм, кражу икон и критику церковного пения или службы.

«Наши материалы о кощунственной брани в адрес святых и Всевышнего, — пишет автор, — до известной степени подтверждают высказывавшиеся в литературе суждения об отсутствии в обиходном сознании одухотворенно-почтительного отношения к святым и святыням. <…> Вынесение сакрального за границы “чистого” пространства (молитвенного текста, текста книжного, пространства храма), упоминание священных образов “всуе” приводят к их “опрощению” и огрублению, и тогда в этой “низовой” сфере сакральное превращается в свои противоположности: “смеховое” или кощунственное, “телесное” или “черное”, демоническое» (с. 189-190).

Третья часть книги посвящена религиозному вольнодумству, инакомыслию, как реакции «на народную религиозность, на народное почитание христианских святынь, заместившее в средневековом массовом сознании культы языческих идолов и обереги». «Значение для отечественной истории реформационного вольнодумства XVIII века, — пишет Смилянская, — объясняется не столько числом его приверженцев. “Еретики” пытались осмыслить содержание христианской догматики, в том числе через отказ от внешней обрядности

в пользу поиска “духа и истины”, и, очевидно, их было больше, нежели можно судить по известиям об открытом противостоянии церкви. <…> 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, зараженным реформационным критицизмом: западных иноверных терпели и приглашали, а своих карали и истязали телесно и духовно» (с. 279–280).

При всей глубине концепций и последовательности изложения исторического материала, главным образом, архивного, книга Е.Б. Смилянской может быть интересна не только историкам, филологам, антропологам и религиоведам, но и всем, интересующимся отечественной историей. И даже, пожалуй, тем, кто захочет найти практическое применение изложенным в книге магическим рецептам.

К. Сергазина

Natale, S. (2016) *Supernatural Entertainments: Victorian Spiritualism and the Rise of Modern Media Culture*. The Pennsylvania State University Press. — 235 p.

Коллеги и студенты, зная, что предметом моих исследований является история спиритуализма, время от времени просят меня провести спиритический сеанс. Конечно, просьбы их шуточные — они сомневаются в возможности общения с духами, но совсем не прочь развлечься. Когда им хочется по-дружески пошутить, они делают воображаемых духов главными героями своих рассказов: берется обычный предмет, например, изображение духа, называется «духом», а затем история о нем вплетается в какой-то обыденный нарратив таким образом, как если бы общение с духами было совершенной рутиной. Так спиритический сеанс позиционируется сегодня в повседневном общении как место для игры, а не для молитвы, неизменно вызывая у публики бурную и положительную реакцию.

В центре внимания книги Симона Наталя — преподавателя департамента социальных наук университета Лофборо (Англия) — проблема соотношения религии, игры и бизнеса. Можно ли в один и тот же