

DOI: 10.15372/HSS20170307  
УДК 821.161+235.2+94(47)

О.Д. ЖУРАВЕЛЬ

## КНИЖНАЯ ДЕМОНОЛОГИЯ И НАРОДНЫЕ МАГИЧЕСКИЕ ВЕРОВАНИЯ В СИБИРИ XVII–XVIII ВВ.

Институт истории СО РАН,  
РФ, 630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8,  
Новосибирский государственный университет,  
РФ, 630090, Новосибирск, ул. Пирогова, 1

В центре внимания автора – демонологические мотивы ранней сибирской литературы («Сказания об Абалацкой иконе Богородицы», «Сказания о явлении Николая Мирликийского томскому гражданину Григорию»), отразившие феномен одержимости. В статье показано, что литературно-церковный дискурс существовал параллельно с практикой гражданских расследований. Литературные тексты сопоставляются с материалами сибирских судебно-следственных дел XVIII в. о колдовстве и порче. Автор рассматривает книжную демонологию как своеобразную интерпретационную и полемическую стратегию, направленную на борьбу с народной магией. Государственному преследованию запретных магических практик церковь противопоставила духовную проповедь, выраженную в памятниках письменности. Вопросы духовного просвещения совмещались при этом с насущными задачами утверждения культа местных святынь, что было важной частью религиозной политики Тобольского архиерейского дома. При всем различии языковых стратегий и механизмов борьбы с народной магией представители разных слоев сибирского общества принадлежали к одной народной-религиозной культуре, включающей в качестве неотъемлемой черты магические представления и практики.

*Ключевые слова:* сибирская агиография, народное христианство, одержимость, порча, демонология, судебно-следственные процессы.

O.D. ZHURAVEL

## BOOKISH DEMONOLOGY AND FOLK MAGICAL BELIEFS IN SIBERIA IN THE XII–XVIII CENTURIES

Institute of History SB RAS,  
8, A. Nikolaeva str., Novosibirsk, 630090, Russia,  
Novosibirsk State University,  
1, Pirogova str., Novosibirsk, 630090, Russia

The article considers the early Siberian literature in the context of popular religious consciousness of Siberians in the XVII–XVIII centuries, which is characterized as popular Orthodoxy with magical practices and beliefs as essential elements. The author focuses on demonological motifs reflecting primarily the phenomenon of possession (demonic possession, hand-wringing, hiccup). The study showed that these motifs were widely represented in the miracles from the “Tale of the Abalak Icon of the Mother of God”, they can be found in the “Tale of Appearance of Nicholas of Myra” and “Life of Simeon of Verkhoturye”. Literary materials are compared with documentary sources – judicial and investigative materials related to sorcery and spell cases. The author considers bookish demonology of the early Siberian literature as a certain interpretative and polemical strategy aimed against popular magic which was viewed by the ecclesiastic and state law as spiritual crime.

The article shows that the literary and church discourse existed along with practice of civilian investigations. The latter actively involved not only the state investigative and administrative bodies but also local population. The religious preaching expressed in written monuments was set by the church against the state prosecution. In so doing, the church combined issues of spiritual enlightenment with urgent tasks of establishing the cult of holy icons and sanctuaries, which was an important part of policy pursued by the Tobolsk Archpriest’s House.

The author comes to conclusion that despite different linguistic strategies and mechanisms of struggle against popular magic, representatives of various layers of the Siberian society belonged to the same popular and religious culture, of which magical beliefs were an integral part. The author interprets the phenomenon of possession as a symbolic code which determined the everyday behavior and way of thinking of Siberians irrespective of their social status.

*Key words:* Siberian hagiography, popular Orthodoxy, possessions, spell, demonology, inquisitorial procedure.

Ольга Дмитриевна Журавель – д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник, Институт истории СО РАН, доцент, Новосибирский государственный университет, e-mail: helgazhuravel@gmail.com.

Olga D. Zhuravel – Doctor of Philology, Leading Researcher, Institute of History SB RAS, Associate Professor, Novosibirsk State University.

В конце 30-х – начале 40-х гг. XVIII в. для Академической экспедиции Г.Ф. Миллера в Томске была сделана копия «Сказания о явлении великого иерарха Николая Мирликийскаго чудотворца томскому гражданину Григорию»<sup>1</sup>. В сказании повествуется о том, как святой Николай спас больного, страдавшего от бесовских истязаний. Причиной болезни, едва не стоившей Григорию жизни, было намерение обратиться к дьяволу с просьбой о богатстве: «Согреших, Господи, сице рекох во умъ моем: “О что се, како богатии богатѣют, аз же един убог сын? Мню, яко бесове им приносят и спомогают о собрании богатств их. Добро было бы мнѣ, аще и ко мнѣ бы принесли, и аз бы у них принял и имѣл бых их себе спомогатели!”<sup>2</sup>. Отчитывая Григория за преступное легкомыслие, чудотворец затрагивает тему духовного неблагополучия в городе в целом: «...аще бы аз тебе нынѣ не предстал в воспоможение, то бы злии тии демони зверообразною своею лютостию всяко погубили бы тебе душевно и телесно, яко и протчих, беззаконно живущих и *имущих с ними дружество в чародѣйствѣ и волшебствѣ*»<sup>3</sup> (курсив мой. – О. Ж.).

Устами святого книжник озвучил проблему, актуальную для сибирского общества того времени. Еще в 1654 г. царь Алексей Михайлович направил в Томск грамоту: «Ведомо учинилось..., что в Сибирских городах многие незнающие люди, забыв страх Божий и не памятуя смертново часу и не чая себе за то вечныя муки, держат у себя отреченные книги и писма и заговоры, и коренья и отравы, и ходят к ведуну и к ворожеям, и на гадательных книгах костми ворожат, и тем кореньем и отравы и еретическими наговоры многих людей насмерть портят, и от тое их порчи многие люди мучатца различными болезнями и умирают...» (цит. по: [1, с. 113]). В эпоху Просвещения ситуация в Сибири кардинально не изменилась. В быту сибиряков были широко распространены самые разнообразные магические практики [1; 2], в том числе квалифицируемые в царской грамоте как «порча».

Народная магия основывалась на архаических верованиях, составлявших неотъемлемую часть картины мира человека Средневековья. На протяжении веков церковь вела борьбу с остатками языческих культов, с верой в колдовство, а затем и с самими колдунами, с XVII в. в эту борьбу активно включилось государство<sup>4</sup>. С 1622 по 1688 г. проводились расследования в каждом отдельном случае обвинений в применении

запретной магии [3, с. VI]. Византийское право (статьи о «волсвех», «обавницех», «чародеех и узолницех» в Кормчей) было дополнено поначалу княжескими уставами, с 1649 г. – статьей о богохульниках в Соборном уложении. Кроме того, в XVII в. в разные города рассылались царские грамоты, призывавшие к искоренению остатков язычества. В народной магии выделялись опасные проявления народной культуры, чуждой официальному христианству.

Петровское законодательство вводит новую терминологию: в Воинском уставе речь идет не только о чернокнижниках, но и о тех, кто «действительно с дьяволом обязательство имеют». Согласно Воинскому артикулу, «наказание сожжения есть обыкновенная казнь чернокнижцам, ежели оный своим чародейством вред кому учинил или действительно с дьяволом обязательство имеет»<sup>5</sup>. Как и в западноевропейской традиции, власти не столько искореняли языческую по происхождению магию, сколько насаждали мысль о связи ее с дьяволом. Это отразилось и в таком социально-психологическом феномене, каким была одержимость, всегда считавшаяся следствием злой магии («порчи»).

Явление одержимости (кликушества) рассматривалось в науке с разных сторон, в зависимости от места его в том или ином дискурсе [6]. Медиевисты трактуют его как «бесоодержимость» [7], в архаической народной традиции, изучаемой антропологами и фольклористами, принято название «икота» [8; 9]. Одержимость и связанные с ней психические аномалии считались в Средневековье (и считаются у носителей традиционной культуры по сей день) результатом воздействия на человека агрессивных сил посредством внедрения в его тело вредоносной сущности. Интерпретация этой сущности обусловлена актуальными религиозно-мифологическими представлениями. Фольклористы до недавнего времени фиксировали рассказы об «икоте» как о вполне осязаемом предмете, насланном вредителем [8]. В древнерусской и старообрядческой литературе данная сущность однозначно интерпретировалась в рамках демонологии: как бес, вселившийся в человека.

Магические представления, отразившиеся, в частности, в феномене одержимости, являлись частью ментального универсума сибиряков первых веков освоения Сибири. На несколько сибирских дел о колдовстве и порче XVII–XVIII вв. еще в 1975 г. обратил внимание Н.Н. Покровский, обсуждая проблемы, связанные со сложной системой народного православия [1, с. 110–130.]. Исследование общественного сознания и народной религиозности сибирского населения, начатое М.М. Громыко, Н.Н. Покровским, может быть продолжено за счет расширения источниковой базы и применения новых методологических подходов. В частности, может быть полезным обращение к новым источникам, как документальным, так и нар-

<sup>1</sup> РГАДА. Ф. 199 (портф. Миллера). Оп. 2. П. 505. Ч. 1, д. 6 (2<sup>о</sup>, копии XVIII в.). Л. 13 об.–20. Бумага содержит «белую дату» 1730 г. См. также список 1745 г.: Архив РАН, СПФ. Ф. 21 (Миллер Герард Фридрихович). Оп. 5. № 110. Сочинение создано на основе легендарных событий 1702 г., когда в д. Крестининой под Томском явилась чудотворная икона св. Николая Мирликийского, перенесенная вскоре в с. Семилужки.

<sup>2</sup> Цит. по более сохранному списку: Архив РАН, СПФ. Ф. 21. Оп. 5. № 110. Л. 3 об.–4.

<sup>3</sup> Там же. Л. 4.

<sup>4</sup> Значительный массив судебно-следственных дел опубликован: [3; 4; 5].

<sup>5</sup> Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1-е: с 1649 по 12.12.1825. СПб., 1830. Т. V, № 3006. С 320–321.

ративным, представленным агиографическим дискурсом. Рассмотрение их в комплексе не только позволит приблизиться к пониманию мировоззрения сибиряков прошлых эпох, но и дополнит научные знания об одержимости как уникальном историко-культурном и социально-психологическом феномене, проявлявшемся как в преследовании колдовства, так и в других исторических ситуациях.

В 1737 г., примерно в то же время, когда создавалось «Сказание о явлении Николая Мирликийского томскому гражданину Григорию», в Томске было начато расследование дела о порче<sup>6</sup>. Некто Мещерин привел в Томскую канцелярию «девку калмыцкой породы» Арину Иванову дочь, 12 лет, сказав, что «чрез волшебства она девка испорчена назад тому четвертой год и есть де во утробе у ней дьявольское навождение, которой де говорит явно человеческим языком вслух и показывает о себе, что де он лукавой» (л. 3). Об этом в Москву, в Сыскной приказ, сообщил томский воевода Угрюмов. Как показывала Арина, «лукавой» «посажен во утробу ко оной девке во щак девкою ж Василисою прозванием Ломакова», «тому четвертой год, и взят де он из воды». Однажды якобы Арина спросила щей у Ломаковой. Та дала, но сказала при этом: «Трескай, де, черт с тобой!» (л. 3, 220 об.) Бытовая грубость сыграла роль магического заклинания, и с тех пор Арина занемогла.

Несмотря на терминологию, свидетельствующую об усвоении служащими Томской канцелярии догмы о связи запретной магии с «нечистой силой», материалы дела выявляют древнейшие корни представлений об одержимости. В канцелярии было произведено освидетельствование, подтвердившее, что «подлинно явилась испорчена, у которой во утробе имеетца дьявольское навождение, и говорит человеческим языком вслух...» (л. 3 об.). Для выяснения обстоятельств дела опрашиваются «томские жители», дело приобретает широкий размах. Всех подозреваемых было решено отправить под крепким караулом в Сибирскую губернскую канцелярию. Пока Арину держали под охраной, дьявол проявлял активность – он то ругал караульного казака, то каялся и прощался с игуменьей, посетившей одержимую. На вопрос, куда дьявол собрался уходить, прощаясь, «он де дьявол отвещал ей: “я де иду в воду”, и велел оной дьявол отворить двери, и как де келейные двери отворили, тогда у оной девки Арины, лежа на прилавке, уста широко растворились и шла мокрота и вскоре изо рта у ней появился подобно как дым, и вышел ис кельи во двери вон, и после того она, Арина, сказывала им: “из гортани де ее незнаемо что вышло, подобно как ворона мокрая и дьявольского де навождения во утробе у ней не стало...”» (л. 5).

Следствие на этом не закончилось, применялись разнообразные средства экспертизы, от пыток до беседы с бесом, не принесшей результатов. Экзаменовал «лукавого» «по вопросам христианским» сам воевода

Угрюмов, подражая, видимо, инквизиторским допросам, однако ответов не получил. Пострадавшая давала противоречивые показания, заявив в конце концов, что наговорила на себя, однако это не облегчило ее участи. Арину по приговору суда били кнутом и, вырезав ноздри, сослали навечно на работы в Охотский острог. Наказаны были все замешанные в эту историю.

Как видно из процитированного источника, в расследование были вовлечены томские жители разных социальных слоев – от простолюдинов и духовных лиц до канцелярских служащих и самого воеводы. Насколько можно судить по материалам дела, противоречий в понимании природы одержимости у них не было. Но само это понимание весьма противоречиво, поскольку является результатом синтеза архаичных представлений об икоте, христианской демонологии и инквизиторской практики. Поведение Арины типично для кликуши, ее одержимость единодушно трактуется как следствие порчи и поселения в ней зловредной сущности. Эта сущность – уже не икота [8], а «лукавой», «дьявол», однако он «посажен во щак» (обычный способ порчи через пищу) и уходит в воду, как некая языческая нечисть. Покидая жертву, он принял облик мокрой вороны – вполне в соответствии с представлениями о формах икоты [8, с. 133, 119].

Дело об Арине Ивановой – не единичное в этом роде. Сибирь в отношении преследования колдовства мало отличалась от России в целом, где расследования проводились вплоть до 60-х гг. XVIII в. [10].

О том, насколько защита от порчи была актуальной для сибиряков в первые десятилетия XVIII в., свидетельствуют тексты из «Сибирского сборника» – рукописного памятника, ярко отразившего явление религиозного синкретизма [11, с. 250–266]. Палеографический анализ, проведенный А.А. Туриловым, показал, что сборник состоит из двух разновременных частей, первая его часть уже существовала к 1721 г., вторая активно пополнялась в 1730-е гг. Сборник содержит несколько датированных записей, где указаны имена владельцев. Публикатором отмечена любопытная деталь: наряду с обычной для начала XVIII в. бумагой голландского производства была использована гербовая бумага 1733 г. «Писавший заговор на гербовой бумаге мог питать надежду на то, что он будет более прочным («крепким»)» [11, с. 253], поскольку в традиционных слоях русского населения существовало представление о магическом воздействии государственной символики.

Основная функция «Сибирского сборника» – защитная. Именно этой цели – защите от врагов, злоумышленников, должны были служить почти все тексты, включенные в него: не только заговоры, но и апокрифы, и молитвы. Чисто сибирской приметой можно считать то, что в сборник включены тропарь и кондак Василию Мангазейскому, а также часть его Жития (чудо 1661 г.). Почитание Василия Мангазейского не получило общерусского признания, однако в Tobольской епархии он был популярен, что не в последнюю очередь было обусловле-

<sup>6</sup> РГАДА. Ф. 7 (архив Сыскного приказа). Д. 553, 1737 г. 281 л. Далее ссылки на листы дела приводятся в тексте в круглых скобках.

но стремлением сибиряков заручиться поддержкой собственного местного святого. Это и подтверждается включением названных текстов в сборник заговоров. На «сибирский след», как мы считаем, указывает и появление в заговоре слова «атаман» («пойдите к своему другу атаману, к своему отречнику, хто вас посылал...») – с. 256), и включение Ермака в число поминаемых в заговоре: «И споманут воина Ермака во Царствии Небеснем» [11, с. 265]. Вполне возможно, что составителями заговоров были казаки из первых поколений завоевателей Сибири, чья жизнь в суровых климатических условиях, в окружении недружелюбного местного населения была исполнена опасностей и требовала, помимо оружия, традиционных средств защиты через обращение к магии.

Среди прочих опасных явлений в заговорах из сборника названа «скорб и порча»: «будет ему, кто напустил – мужик или женка, или девка, или отроковица, или молод, или стар, или поп, или дяк, или пономарь, или скоморох, или калика, или чернец или черница, искусник или искусница, или вещник, или вещица, или самокрутка, или рострига, или ведьма, или ведун, или ведунья...» [11, с. 254]. Примечательно, что среди групп населения, потенциально способных навести порчу, упоминаются и духовные лица – поп, дяк, чернец, а также скоморохи<sup>7</sup>. Подробно перечисляются и все возможные обстоятельства («Будет ту порчу на дороге, или на стрече...или в пиру, или на свадьбе, или на крестинах, или на родинах, или на сорочинах...») и средства, с помощью которых орудовали недруги («или в молоке, или в хлебе ... или в меде, или в яйце, или в масле, или в горохе, или в огурцах, или в дынях, или в чесноку, или в муке, или в пиве, или в вине, или в браге, или в квасу, или в простой воде, или в чом-нибудь исыпортит, или на следу, или на месте, или зелем и корением, или травами, или словами, или помышлением, или делом» [11, с. 254–255]). В заговорах как магическое средство упоминается порох [11, с. 257] – вполне в соответствии с практикой, как ее отразили судебные-следственные дела. Так, «заговоренный мушкетный порох» пытались давать сургутскому воеводе, князю Константину Щербатому в 1679 г. восставшие против него заговорщики [1, с. 115–116]<sup>8</sup>.

Следы бытования «Сибирского сборника», который пестрит владельческими записями, обильное включение в его тексты, помимо образов древней славянской мифологии (Алатырь-камень, зверь Любимец и пр.) и христианской демонологии, святых и Бо-

городицы, свидетельствуют о том, что эта рукопись не считалась чем-то запретным. Мера осознанности того, насколько обращение к языческой магии несовместимо с православием, проявлялась по-разному. Чаще всего нормой был религиозный синкретизм, когда человек считал себя христианином и использовал при этом магию, в том числе в целях защиты. «Хотя современному наблюдателю многие элементы этой системы представляются подчас крайне противоречивым, эклектичным соединением язычества, христианской демонологии и синодального православия, на деле перед нами стройное и последовательное единство», – писал Н.Н. Покровский [1, с. 110].

Явление одержимости нашло отражение и в сибирской духовной литературе, что до сих пор не являлось предметом специального внимания исследователей. В агиографическом дискурсе данный феномен трактуется в демонологических категориях, однако содержание рассказов об одержимых обнаруживает заметный архаический «след». Речь идет прежде всего о сюжетах «Сказания о явлении и чудесах Абалацкой иконы Богородицы» (1641 г.) [12, с. 137–159]<sup>9</sup>, процитированного выше «Сказания о явлении святого Николая Мирликийского томскому гражданину Григорию», Жития Симеона Верхотурского (конец XVII – начало XVIII вв. [13, с. 196–271]). Особенно яркий материал по изучению феномена одержимости содержат чудеса из Сказания об Абалацкой иконе Богородицы. В полной редакции Сказания, датируемой первой половиной XVIII в. [13, с. 370], присутствуют 13 сюжетов, повествующих об исцелении одержимых посредством обращения к Абалацкой иконе.

Все эти сюжеты коренятся в фольклоре и имеют документальную основу. О документальной природе чудес, входящих в состав сибирских памятников агиографии, писала Е.К. Ромодановская [12, с. 141–148]. Они записывались при церкви, где хранилась икона, зачастую со слов свидетелей. В них содержатся точные данные о времени, месте события, биографические сведения об их участниках. Во множестве чудес Сказания об Абалацкой иконе упоминаются реальные рассказчики: «Прииде на Аблак из веси Тобольскаго града некий человек земледелец, именем Феодор Максимов, со женою своею, именем Анною, по обещанию своему, помолитися Пресвятей чудотворней иконе...и поведаша чудо сиево, глаголя. Бысть, – рече, – жена его Анна одержима беснующимся недугом...» (с. 107–108); «прииде на Абалацкий погост из веси града Тобольска некая жена, именем Ульянея, с сыном своим Феодором...Бе, – рече, – сын ея Феодор объят бысть недугом многое время, и бысть во иступлении ума, и по многи убо дни от беса томим бысть...» (с. 109).

Чудеса об исцелении «бесных» – не редкость в древнерусской агиографии. Как правило, подобные

<sup>7</sup> Скоморохи упоминаются и в «Сказании о явлении святого Николая Мирликийского томскому гражданину Григорию», что было отмечено Е.К. Ромодановской [12, с. 151]. Не исключено, что в начале XVIII в. в Сибири не была до конца истреблена фольклорная традиция скоморошества.

<sup>8</sup> Комментируя дело о порче князя К. Щербатого, Н.Н. Покровский писал, что историку «нелегко будет уложить в классификационную систему различных форм классовой борьбы эту историю порчи воеводского семейства заговорами», отмечая при этом, что данный случай – не единственный из зафиксированных источниками [1, с. 115].

<sup>9</sup> Опубликовано: [13, с. 85–184]. В дальнейшем Сказание об Абалацкой иконе цитируется по данной публикации с указанием страниц в круглых скобках.

эпизоды в средневековых книжных памятниках достаточно лаконичны. В XVII в., на фоне демократизации литературного процесса, и, как следствие, более активного проникновения в книжные памятники демонологических мотивов появляется знаменитая Повесть о Соломонии бесноватой – своеобразная энциклопедия одержимости [7]. Разработка сюжетов в сибирском памятнике – вполне в русле новых веяний в литературе XVII в.

Маркером темы одержимости в чудесах Сказания об Абалацкой иконе служат слова-сигналы, обозначающие болезнь, которые появляются уже в названиях: «О человеце беснующемся» (чудо 12, с. 104, чудо 21, с. 109, чудо 22, с. 109), «О отрочате беснующемся» (чудо 15, с. 106), «О жене беснующейся» (чудо 19, с. 107). Вербальный код феномена одержимости в его «книжном» варианте обусловлен демонологическими представлениями, в сюжетах обязательно упоминается о «нечистых духах», «бесовском нападении», «бесовском озлоблении»: «да избавится от страждущаго недуга, духа нечистаго», «от бесовскаго озлобления свободися и к тому не виде зла от беса» (с. 104–105, 106, 109). Однако фольклорное происхождение сюжетов обусловило проникновение в книжный памятник народных представлений об одержимости и порче.

Так, в самом названии чуда 97 отчетливо отразилось древнее поверье об икоте: «О некоей же жене *икающей* и беснующейся». Демонологизация представлений об икоте не помешала проникновению в рассказ деталей, выявляющих связь с архаическими верованиями. В сюжете описано, как в городе Тобольске некая жена Анна «одержима великим недугом годишное время. Бе же ей недуг зелне лют, во многи дни икаючи и всячески различными гласы вопиющи, ово человеческим гласом, ово же птичим граем и ово безсловесных убо гласу уподобляяся крычащи» (с. 160). Книжным языком точно описано типичное поведение кликуши, что подтверждается как этнографическими [8], так и документальными источниками, современными чудесам из Сказания. Так, в 1759 г. в Кузнецкой воеводской канцелярии на следствии по делу о порче Василисы, жены разночинца Степана Павлова, было показано, что во время приступов она «кричала кукушкой и лаяла собакой» [1, с. 111].

Во время приступов с Анной едва могли справиться, настолько физически сильной она становилась: «А егда же найде на ню таковой недуг, то поемше ю человецы два или трие и крепче вельми держаще ю и никако же могуще ю удержати. Руце же свои зубы грызуще и на главе своей власы терзаючи, и по лицу себе биюще, и одеяние на себе растерзаючи» (с. 160). Описания невероятной силы одержимых – устойчивый элемент демонологической литературы [14, с. 242–243]. Наиболее болезненным для Анны было чтение Евангелия, бес тогда проявлял, как свидетельствует чудо, повышенную активность: «во оно время она икаючи и ина многа глаголющи». И только после обращения к Абалацкой иконе «икоты

не бысть ей, ни демонскаго нахождения ... и не виде зла от демона» (с. 161).

Несколько сюжетов содержат устойчивую формулу «беснующийся недуг»: «Иустин Ошкоков беснующимся недугом одержим бысть» (с. 104–105, см. также: с. 106, 107–108, 109, 116, 119, 131–132, 139, 152). На первый взгляд, здесь нарушена грамматическая норма, однако можно предположить, что причастие «беснующийся», отнесенное не к больному, а к самой болезни («недуг»), подчеркивает ее генетическую связь с «икотой». «Беснующийся недуг» – аналог «дьявольского навождения» из цитированного выше дела об Арине Ивановой, которое могло как войти в несчастную «во шах», так и покинуть жертву. Таким образом, книжник разделял народное представление об одержимости как о результате «подсаживания» к жертве некоей вредоносной сущности, но это представление уже подверглось демонологизации.

Почти самостоятельной повестью является чудо 54 «О девицы Мелании». В нем повествуется о бесовском искушении девочки. В соответствии с жанровыми требованиями чудес здесь точно, как в делопроизводстве, указывается имя и происхождение главного персонажа. В данном случае – это дочь «человека воинскаго чину» из Тобольска, «именем Андроник, по званию же бысть Сухан Ермолин». Отмечено и время – «суботному дни мимошедшу, приспе вечер недельнаго дни, и бысть яко в пятый час нощи». В данном сюжете встречается описание облика бесов, не частое в древнерусских литературных памятниках. «И се, рече, придоша нещии ко одру ея страшнии два беса, по видению же быша аки человецы, оба же наги и мрачны. Един же от них брадатый<sup>10</sup>, а другой же млад бяше» (с. 128). Они разбудили девочку, назвав по имени, начали уговаривать не поклониться Богу, не молиться, снять с себя крест. Девочка от страха не могла вымолвить ни слова, они же «даша ей ясти зелие, зовому редку». Видимо, «зелье» подействовало, после этого бесы сняли с нее одежду и начали избивать «жезлием». Рассказала об этом родителям, они обещали ее свозить на Абалак и петь молебен «о избавлении дщери своея от бесовских нападаний». Семь дней еще приходили эти два беса к Меланье. Девочке повезло – в те дни Аблацкую икону принесли в Тобольск, в Воскресенскую церковь, с целью сбора денег на церковное устройство. Когда принесли икону – «в то время онии два мрачных беси далече от нея отступиша и без вести быша. И к тому не виде зла от бесов» (с. 128–129).

Связь с книжной демонологией прослеживается в чуде 33 «О жене беснующейся». Житель с. Сузгун Тобольского уезда Савин рассказывал: «Бе, рече, жена его Анисия во иступлении ума и множицею беснующися ей, и нелепья словеса глаголющи, и безпрестани вражие дьявольское шептание усты своими глаголаше. Во дни же и в нощи не спящи, но без сна пребывающи»

<sup>10</sup> Борода – «важнейший маркер власти и старшинства, позволяющий отличить сатану от остальных бесов» [15, с. 47].

(с. 115). Обращение мужа к Абалацкой иконе и обещание идти на Абалацкий погост с поклонением принесло мгновенное исцеление, однако обещанное не было исполнено. Вначале «в тонце сне» с предупреждением явилась сама Богородица, но «паки за неким орудием удержашася». И тогда «...приидоша ко одру их нецыи страшни чернии демони, и начаша ю страшити всячески, и на сон обратитися ей не даючи. И паки бысть жена его во иступлении ума, и начат бесноватися, и нелепая словеса глаголати, яко же и прежде...». Очередное явление Богородицы сопровождалось страшной угрозой: «Аще же ли не исполните обещания своего, тако бо имате мучитися и до кончины живота ваю» (с. 115–117).

Если алгоритм инквизиционных процессов в самом общем виде можно представить следующим образом: болезнь (порча) – поиск виновного – наказание, то алгоритм агиографических сюжетов иной. Его составляют следующие элементы: болезнь – обращение к иконе или помощь святого – исцеление. Духовная литература ставит акцент на исцелении, неразрывно связанном с религиозным почитанием святынь. Поиск виновных не входит в область задач агиографии, оставаясь за рамками литературы. Все сюжеты демонстрируют скорое и безболезненное избавление от недуга: для того, чтобы исцелиться от любой, самой страшной болезни, прогнать бесов, достаточно просто обратиться с мольбой к иконе или святому.

Утверждая такой путь исцеления от порчи, страхом перед которой было охвачено общество, церковь пыталась решить важную задачу: утверждение почитания местных святынь. Важность ее осознавалась всеми сибирскими иерархами. Для решения этой задачи особое значение имело установление почитания местных святынь и прославление местных святых. Так, архиепископ Сибирский и Тобольский Нектарий (1636–1640) собственноручно писал челобитную царю Михаилу Федоровичу по поводу явления иконы Знамения Богородицы на Абалаке, чтобы выпросить средств (руги) на поддержку причта вновь построенной церкви [13, с. 277–278]. К челобитной были приложены материалы следственного дела о явлении иконы вдове Марии [13, с. 342–344]. Деятельность духовных лиц находила отклик и у населения, нуждавшегося в местных святынях. Челобитная Нектария писалась уже после того, как церковь был построена на пожертвования местных жителей. На всех этапах создания агиографических текстов (а наличие Сказания об иконе было важным этапом в развитии почитания святыни) редакторская работа книжников опиралась на чей-то устный или письменный рассказ. Литературная история памятников зачастую представлена созданием новых редакций, добавлявших, как правило, все новые чудеса. Фиксация этих чудес проходила несколько этапов, и окончательный текст всегда был результатом пересечения книжной и фольклорной традиции.

Таким образом, для понимания картины мира сибиряков XVII–XVIII вв. наряду с документальными

материалами могут рассматриваться памятники книжности (сказания, жития). Нельзя не согласиться с мнением исследователя ранней сибирской литературы Е.К. Ромодановской, считавшей, что «повести об иконах могут предоставить исследователям материал по истории быта, взглядов, верований, настроений тех или иных социальных групп, по вопросам идеологии и социально-исторической психологии. Можно попробовать по сказаниям об иконах представить общую картину жизни сибирского населения» [12, с. 149].

Агиография предлагала собственную интерпретационную стратегию широко распространенных явлений, связанных с бытовой магией. Язык агиографических текстов был не нов, поскольку продолжал многовековую традицию средневековой литературы. Однако сибирские тексты порождались в той же локальной среде, где в ходу были иные модели реагирования на феномен одержимости. При всем различии языковых стратегий и механизмов борьбы с народной магией представители разных слоев сибирского общества принадлежали к одной народной-религиозной культуре, включающей в качестве неотъемлемой черты магические представления и практики.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Покровский Н.Н.* Материалы по истории магических верований сибиряков XVII–XVIII вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начала XX в.: сб. науч. тр. Новосибирск: НГУ, 1975. С. 110–130.
2. *Громыко М.М.* Дохристианские верования в быту сибирских крестьян XVIII–XIX вв. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII–начала XX в.: сб. науч. тр. Новосибирск: НГУ, 1975. С. 71–109.
3. *Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси XVII столетия // Материалы по истории медицины в России. СПб., 1906. Т. 3.
4. *Смелянская Е.Б.* Волшебники. Богохульники. Еретики: народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М.: Индрик, 2003. 462 с.
5. *Журавель О.Д.* Сюжет о договоре человека с дьяволом в древнерусской литературе. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1996. 234 с.
6. *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 220–263.
7. *Лигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии: исследование и тексты. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 266 с.
8. *Христофорова О.Б.* Икота: мифологический персонаж в локальной традиции. М., 2013. 304 с.
9. *Христофорова О.Б.* Опознать беса. Ч. 1: Вернакулярные теории болезней и методы символического лечения // In Umbra: Демонология как семиотическая система / Отв. ред. и сост.: Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова: альманах. М., 2016. Вып. 5. С. 259–275.
10. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 576 с.
11. Сибирский сборник XVIII в. / предисловие и публикация А.А. Турилова // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 250–266.
12. *Ромодановская Е.К.* Русская литература в Сибири первой половины XVIII в. (Истоки русской сибирской литературы). Новосибирск. Наука. Сиб. отд-ние, 1973. 172 с.
13. Литературные памятники Тобольского архиерейского дома XVII века / Изд. подг. Е.К. Ромодановская, О.Д. Журавель. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. 439 с.

14. Тогоева О.И. «Мне день и ночь покоя не дает мой черный человек...»: демоны одержимых во Франции XVI века // In *Umbrа: Демонология как семиотическая система: альманах* / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2016. Вып. 5. С. 239–258.

15. Антонов Д.И., Майзульс М.Р. *Анатомия ада: путеводитель по древнерусской визуальной демонологии*. М.: ФОРУМ; НЕОЛИТ, 2014. 240 с.

## REFERENCES

1. Pokrovskiy N.N. Materials on the History of Magical Beliefs of Siberians in the XVII–XVIII Centuries. *Iz istoriyi semyi i byta sibirskogo krestyanstva XVII – nachala XX v.*: Sb. nauch. tr. Novosibirsk: NGU, 1975, pp. 110–130.
2. Gromyko M.M. Pre-Christian Beliefs in Everyday Life of Siberian Peasants in the XVIII – XIX Centuries. *Iz istoriyi semyi i byta sibirskogo krestyanstva XVII – nachala XX v.*: Sb. nauch. tr. Novosibirsk: NGU, 1975, pp. 71–109.
3. Novombergskiy N. Sorcery in Muscovite Russia of the XVII Century. *Materials on the History of Medicine in Russia*. SPb., 1906, vol. 3.
4. Smilyanskaya Ye.B. Sorcerers. Blasphemers. Heretics: popular religiosity and “spiritual crimes” in Russia of the XVIII century. Moscow: Indrik, 2003, 462 p.
5. Zhuravel O.D. The Plot of the Deal with the Devil in the Old Russian Literature. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf, 1996, 234 p.
6. Melnikova Ye.A. Exorcising the Possessed: Practices and Discourses. *Antropologicheskij forum*. 2006, no. 4, pp. 220–263.
7. Pigin A.V. From the History of Russian Demonology of the XVII Century. Tale of the Demon Possessed Wife Solomoniya. Research and Texts. SPb.: Dmitriy Bulanin, 1998, 266 p.
8. Khristoforova O.B. Hiccup: mythological character in local tradition. Moscow, 2013, 304 p.
9. Khristoforova O.B. Identifying Devils. Part 1: Vernacular Theories of Diseases and Methods of Symbolic Treatment. In *Umbrа: Demonologiya kak semioticheskaya Sistema: almanakh* / Ed. and comp. by D.I. Antonov, O.B. Khristoforova. Moscow, 2016, issue 5, pp. 239–258.
10. Lavrov A.S. Sorcery and Religion in Russia: 1700–1740. M.: Drevlekhranilishche, 2000, 576 p.
11. Siberian Miscellany of XVIII Century (Foreword and Publication by A.A. Turilov) // *Otrechennoye chteniye v Rossiye XVII–XVIII vekov*. Ed. by A.L. Toporkov, A.A. Turilov. M.: Indrik, 2002, pp. 250–266.
12. Romodanovskaya Ye.K. Russian Literature in Siberia of the First Half of the XVII Century (Origins of the Russian Siberian Literature). Novosibirsk: Nauka, Sibirskoye otdeleniye, 1973, 172 p.
13. Literary Monuments of the Tobolsk archpriest’s House of the XVII Century. Ed. by Ye.K. Romodanovskaya, O.D. Zhuravel. Novosibirsk: Sibirskiy khronograf, 2001, 439 p.
14. Tогоева О.И. “By Day and Night My Man in Black Would Not Leave Me in Peace...”: Demons of the Possessed in France in the XVI Century. In *Umbrа: Demonologiya kak semioticheskaya Sistema: almanakh* / Ed. and comp. by D.I. Antonov, O.B. Khristoforova. Moscow, 2016, issue 5, pp. 239–258.
15. Antonov D.I., Mayzuls M.R. Anatomy of Hell: Guide to the Old Russian Visual Demonology. Moscow: FORUM; NEOLIT, 2014, 240 p.

Статья принята  
редакцией 22.06.2017