

ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 1

КРИСТИН ВОРОБЕЦ

Одержимые

Женщины, ведьмы
и демоны в царской России



Гендерные исследования

Кристин Воробец

**Одержимые. Женщины, ведьмы
и демоны в царской России**

«НЛО»

Воробец К.

Одержимые. Женщины, ведьмы и демоны в царской России /
К. Воробец — «НЛО», — (Гендерные исследования)

ISBN 978-5-44-482107-7

Одержимость бесами – это не только сюжетная завязка классических хорроров, но и вполне распространенная реалья жизни русской деревни XIX века. Монография Кристин Воробец рассматривает феномен кликушества как социальное и культурное явление с широким спектром значений, которыми наделяли его различные группы российского общества. Автор исследует поведение кликуш с разных точек зрения в диапазоне от народного православия и светского рационализма до литературных практик, особенно важных для русской культуры. К. Воробец демонстрирует, что кликушество – часть своеобразной ритуальной драмы, а для ее понимания необходимо обратиться к социокультурному контексту жизни крестьянок в Российской империи XIX века. Кристин Воробец – почетный профессор университета Северного Иллинойса, лауреат Премии Хелдта в номинации Best Book in Women's Studies.

ISBN 978-5-44-482107-7

© Воробец К.
© НЛО

Содержание

Борьба с кликушеством: введение	5
Глава 1. Мнение церковных и светских властей	19
Судебные прецеденты	25
Торжество православия над дьяволом	38
Заключение	57
Глава 2. Крестьянские верования	58
Народное православие	63
Конец ознакомительного фрагмента.	65

Кристин Воробец

Одержимые. Женщины, ведьмы и демоны в царской России

Борьба с кликушеством: введение

Появление чужака в русских деревнях часто означало неприятности. Летом 1895 года крестьянин по имени Захар¹ бесцельно бродил от деревни к деревне, гадая, где бы ему переночевать и поесть. На окраине Смоленской, недалеко от границ Московской и Калужской губерний, в семи верстах от ближайшего полустанка, он забрел в деревню Ащепково. Идя по единственной улице, он остановился у избы Василисы Алексеевой и через открытое окно попросил у нее спички. Когда Василиса дала ему коробок, Захар устало присел на крыльце и закурил. Обеспокоенная тем, что незнакомец может поджечь избу, Василиса велела ему уйти и оставить ее в покое. На звуки ее взволнованного голоса прибежали соседи и выпроводили Захара из села. Однако тогда Василиса и другие ащепковские крестьяне видели Захара не в последний раз².

Вечером того же дня деревенский пастух поймал на пастбище подозрительного мужчину с уздой. На крик пастуха прибежали жители деревни, которые, обеспокоенные участившимся в районе конокрадством, тут же заподозрили незнакомца в попытке украсть лошадь³. Они забрали пойманного в деревню, чтобы там решить: наказать его на месте или передать властям. Увидев подозреваемого, Василиса узнала в нем того самого Захара, которому она ранее дала коробок спичек. Испугавшись, что он отомстит ей и деревне, устроив пожар, за который она будет косвенно ответственна, Василиса закричала «вор!» и подтвердила подозрения соседей по поводу чужака⁴. Услышав это, толпа набросилась на незадачливого незнакомца и забила его до смерти. Убийство Захара привлекло внимание Смоленского окружного суда, который приговорил нескольких жителей Ащепкова, в том числе соседа Василисы Николая Бабаева, к трем месяцам лишения свободы за участие в незаконной расправе⁵.

¹ В оригинале «полуумный крестьянин из одной из соседних деревень». — *Примеч. пер.*

² История Ащепкова основана на материалах Н. В. Краинского: *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1890. С. 93, 99–109, 114. В 1890-х годах в смоленской газете «Смоленский вестник» регулярно сообщалось о пожарах в деревнях, ущербе и частых причинах пожаров, среди которых заметно выделялись курение сигарет и небрежность в обращении со спичками и огнем. В сообщении 1894 года из Гжатского уезда возгорание в Кузнецовской объяснялось тем, что все взрослые трудились в поле, оставив в деревне только больных, стариков и маленьких детей (Смоленский вестник. 1894. 17 июля). В июле 1894 года (Смоленский вестник. 1894. 28 июля) волна пожаров обрушилась на три села в Мокринской волости (той самой волости, к которой принадлежала и деревня Ащепково). Само Ащепково пострадало от пожара примерно в первой половине сентября 1898 года, через несколько месяцев после эпидемии кликушества. Огонь разрушил девять крестьянских изб и хозяйственных построек (из 46 дворов), причинив убытки на 8200 рублей (Смоленский вестник. 1898. 15 октября).

³ В январе 1895 года корреспондент смоленской газеты сообщил о значительном росте конокрадства в губернии, что, в свою очередь, привлекло особое внимание полиции (Смоленский вестник. 1895. 15 января).

⁴ Начиная с 1890 года волостные суды получили право штрафовать крестьян за небрежное обращение с огнем и курение в общественных местах наравне с другими проступками. См. *Дружинин Н. П.* Крестьянский суд в его последнем фазисе // Наблюдение. 1893. № 3. С. 243–257; *Дружинин Н. П.* Преобразованный волостной суд // Юридическое положение крестьян / Под ред. Н. П. Дружинина. СПб., 1897. С. 332. Я благодарю профессора Стивена Франка за то, что он указал мне на этот факт и предоставил соответствующие цитаты.

⁵ Объявляя самосуд (насилие со стороны толпы) незаконным, правительство, однако, довольно слабо наказывало за данное правонарушение. Закон был нацелен в первую очередь на регулирование отношений между помещиками и крестьянами, а не отношений между крестьянами. Конфликты между крестьянами не рассматривались как угроза статусу-кво до тех пор, пока в начале XX века все общественное устройство не оказалось на грани краха. Хотя суды обычно приговаривали убийц к каторжным работам в Сибири, они не хотели лишать деревни трудовых ресурсов, приговаривая участников массовых беспорядков

Описанные события вызвали раздор между Василисой и ее ближайшей соседкой Сиклитиньей Никифоровой. Будучи свидетельницей того, как Василиса дала спички чужаку Захару, Сиклитинья решила для себя, что та виновна и в убийстве Захара, и в аресте ее мужа Николая Бабаева. Когда Василиса во время суда под присягой показала, что отказалась давать Захару спички, и таким образом попыталась снять с себя всякую вину, она навлекла на себя гнев Сиклитиньи: Сиклитинья уличила ее во лжи. С этого момента отношения соседок стали откровенно враждебными.

Тем временем положение Василисы в деревне стало ухудшаться. Другие соседи начали также упрекать ее за инцидент с Захаром. Не имея непосредственной поддержки мужа, работавшего в Москве, упрекаемая свекрами за то, что стала хуже работать, мучимая угрызениями совести, Василиса все больше и больше впадала в депрессию. Она находила утешение в молитвах и паломничествах в окрестные монастыри.

Во время одного из таких паломничеств засушливым летом 1897 года⁶, через два года после убийства Захара, Василиса прошла 20 верст (чуть более 21 км) до Колоцкого монастыря. Там она стала свидетельницей припадков кликуш – женщин, считавших себя одержимыми бесами. В присутствии святых предметов и в ответ на молитвы монахов, причастие, кропление освященным маслом и святой водой демоны, вселившиеся в женщин, яростно реагировали, рыча и лая подобно животным. Устами одержимых демоны произносили богохульства и оскорбления, в то время как выходки вызывали у женщин судороги. Лица и глаза кликуш дергались, женщины рвали на себе волосы и одежду, металась по полу и в конце концов теряли сознание. В разгаре припадка этих безумствующих женщин Василиса впервые испытала судороги одержимости.

Второй припадок случился у Василисы осенью того же года в Ащепкове, во время особого богослужения в честь чудотворной иконы, привезенной в деревню из Колоцкого монастыря, того самого, где Василиса видела кликуш. Одна женщина спросила ее, что с ней происходит, и та ответила: «Твоя сестра, Сиклитинья, меня испортила»⁷. Слухи о том, что Василиса обвинила Сиклитинью в колдовстве, быстро распространились по общине.

Сначала жители деревни отвергли обвинения Василисы в адрес соседки. Сиклитинью и ее семью уважали как честных и трудолюбивых людей, никто не мог себе представить, чтобы Сиклитинья занималась колдовством или причиняла кому-либо вред. История на первый взгляд закончилась после того, как Сиклитинья, в ответ на клеветническое обвинение Василисы, обратилась в мокринский волостной суд. Там перед крестьянскими судьями Василиса отрицала, что злится на соседку, и клялась, что не помнит, что выкрикивала. Посмеявшись над ссорой двух женщин, судьи посоветовали Сиклитинье прекратить дело.

Однако на этом дело не закончилось. Третий приступ у Василисы случился во время празднования Крещения в январе 1898 года в соседнем селе Мокром. Во время приступа к Василисе подошел мужчина и потребовал, чтобы она рассказала ему, кто ее околдовал. По характеру вопроса можно предположить, что прихожане начали допускать возможность одержимости Василисы. Василиса в ответ прокричала: «Сиклитинья меня испортила! Много она [чертей] насажала, она еще семерым насажала, и те еще закричат! Не верите мне? – Тогда повидите, вместе гулять будем!»⁸ Угрозы Василисы, что кто-то еще станет жертвой заклятий

рядков к длительным срокам заключения. Они лишь пытались удержать крестьян от нарушения законов малыми тюремными сроками. Естественно, крестьяне пользовались такой ситуацией (*Worobec Christine D. Horse Thieves and Peasant Justice in Post-Emancipation Imperial Russia // Journal of Social History. 1987. Vol. 21. № 2. P. 285–286, 288*).

⁶ Согласно метеорологическим отчетам, сильная засуха с июля по август охватила юго-восточные губернии Российской империи от Смоленска, Рязани, Калуги и Тамбова до Херсона и Тавриды (*Срезневский Б. Обзор погоды за август 1897 г. (нов. стиль) // Метеорологический вестник. 1897. № 9. С. 407–424*).

⁷ *Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1890. С. 100.*

⁸ Там же. С. 100–102.

Сиклитиньи, произвели впечатление на некоторых жителей Ащепкова. Пошли слухи, что другие жители села рискуют стать одержимыми.

Между тем приступы у Василисы случались чаще и становились интенсивнее. Во время богослужений, или когда ей подносили иконы, она падала, плакала, тряслась, кричала и утверждала, что у нее все болит, но потом ничего не могла вспомнить о припадках. Ее родственники решили, что ей нужна духовная помощь, и повезли ее по святым местам, где монахи подтвердили, что она одержима. Святые мужи читали особые молитвы и литургии, причащали и соборовали Василису и других кликуш – все в попытке изгнать демонов.

Пока Василиса и ее родственники совершали паломничество, жители Ащепкова и Мокрого убедились в одержимости Василисы. В отсутствие одержимой Ащепково охватила эпидемия кликушества. В начале Великого поста Неонила Титова, только что вернувшаяся из поездки в Москву, вдруг закричала в своем доме, что Сиклитинья ее околдовала. Когда приносили ладан и святую воду, Неонила начинала кричать и дрожать всем телом. Через неделю признаки одержимости проявили еще две женщины. Вскоре после этого четвертая женщина заявила в разгар припадка, что ее околдовала дочь Сиклитиньи Марина.

Остальные ащепковские женщины забеспокоились о своем здоровье. Они начали с тревогой вспоминать о том, как виделись с Сиклитиньей и ее дочерью. Те, кто ел что-то в доме Сиклитиньи, особо тревожились, потому что верили, что проклятие может передаваться через пищу. Простой боли в животе было достаточно, чтобы заставить женщину поверить в то, что она тоже одержима демоном.

Количество одержимых женщин, винивших в своем недуге Сиклитинью, резко возросло во время пасхальных богослужений и традиционного пасхального крестного хода от избы к избе⁹. В итоге пятнадцать жителей Ащепкова и соседней Иваники, тринадцать женщин и двое мужчин, стали жертвами одержимости. Убежденные, что источником их проблем была Сиклитинья, они искали возмездия.

Во время шествия с иконами одна из кликуш внезапно напала на дочь Сиклитиньи Марину и стала ее кусать. Тесть и муж кликуши стояли рядом и подбадривали ее криками: «Бей ее, мало ей! Тереби ее хорошенько, а то они чертей насажали, глаза ей тереби!»¹⁰ К атаке присоединилась другая кликуша. После того как священник укорил толпу за то, что никто не помог Марине, он и Сиклитинья наконец отбили у кликуш беспомощную Марину. Позже в тот же день одна из одержимых женщин напала на сына Сиклитиньи Ивана. Пытаясь навести порядок, старейшина посоветовал семье Сиклитиньи держаться подальше от шествия.

Сиклитинья не желала отмалчиваться, поскольку репутация ее и ее семьи была под угрозой. Она снова обратилась в волостной суд. Когда судьи не смогли принять решение из-за массового припадка у кликуш, вызванных в качестве свидетелей, она обратилась к земскому начальству. Земский начальник – относительно новый для деревни представитель власти, в чьи обязанности входило разбирать крестьянские дела. Сиклитинья обратилась к нему, поскольку была растеряна из-за неспособности крестьянского волостного суда разобраться в серьезном обвинении против нее, но для крестьянской общины поступок Сиклитиньи стал прямым вызовом. Обращение к государственному чиновнику, не принадлежащему к ним, в глазах крестьян было сродни обращению к врагу, который мог только навредить общине¹¹. Этот поступок подтвердил подозрения жителей деревни в том, что Сиклитинья – ведьма.

⁹ Описания пасхальных крестных ходов Воронежской губернии приводятся в: *Никонов Ф.* О благочестивых обычаях и религиозных учреждениях, существующих у жителей Воронежской епархии. Воронежский литературный сборник. 1861. № 1. С. 359–361.

¹⁰ *Крашский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые. С. 106–107.

¹¹ Крестьяне часто обращались к земскому начальству или другим чиновникам, когда считали, что была допущена несправедливость. Однако в этом случае столкновение сообщества с властью извне, к которой обратился член сообщества, по понятным причинам усугубило внутренний конфликт.

Пятого мая 1898 года в Ащепково прибыл земский начальник Н. О. Изюмский, чтобы допросить лиц, утверждавших, что они были одержимы. Согласно его письменному отчету, все кликуши вели себя нормально, когда отвечали на его вопросы, но только до тех пор, пока он не упомянул имя Сиклитиньи Никифоровой. Все девять женщин тут же подверглись припадкам. По словам земского начальника Изюмского:

... вначале у них подергивало лицо и глаза; они подпрыгивали на скамье; затем следовал страшный крик, причем они доходили до иступления, рвали на себе одежду, волосы и бросались со скамьи на пол или под находившийся в избе стол; бились головами о доски до такой степени сильно, что я боялся, что некоторые из них расколуют себе черепа. Сила у них в момент припадка была настолько велика, что 6 сильных крестьян не могли удержать одной слабой женщины, которая у них вырвалась и бросилась головою прямо под стол. Благодаря только присутствию 40 человек крестьян мы могли предохранить их от увечья. После припадков больные изображали из себя трупы. Все были почти без признаков жизни: сильная бледность лица, впавшие, закрытые глаза; дыхания грудного почти не было заметно; желудки были у всех страшно увеличенные и резко поднимавшиеся вверх и вниз. В таком положении некоторые из женщин оставались более часа, а одна более 2,5 часов.

Земский начальник пришел к заключению, что припадки, свидетелем которых он был, были подлинными, поскольку «нельзя нарочно раздувать живот»¹². Признав болезнь заразной формой истерической эпилепсии, медицинские эксперты сошлись во мнении, что пострадавшие в Ащепкове женщины не симулировали припадки.

По рекомендации земского начальника, смоленский губернатор велел исправнику убедить Сиклитинью и ее дочь Марину покинуть деревню во имя собственной безопасности и восстановления порядка в общине. Сиклитинья согласилась временно переехать в Москву, с удивлением отметив, что Бог много раз спасал ее от гнева соседей, которые теперь были убеждены, будто она ведьма. По ее словам, каждый раз, когда ей встречался кто-то из деревенских, тот говорил: «Враг идет, враг идет» или читал «Христос воскрес»¹³. Проходящие мимо ее дома из предосторожности прикрывали рот платком.

После отъезда Сиклитиньи заболела лишь еще одна женщина – шестидесятичетырехлетняя Мавра Михайлова. Однако другие одержимые женщины и мужчины не поправились. Во время церковных служб и при контакте со священной утварью у них все еще появлялись судороги. Так продолжалось до начала лета 1899 года, когда в деревню прибыл новгородский психиатр Николай Васильевич Краинский, чтобы по поручению Медицинского совета Министерства внутренних дел осмотреть пострадавших и проконтролировать то, что выглядело как эпидемия одержимости бесами.

На первый взгляд может показаться, что ащепковская эпидемия кликушества была необычным и даже уникальным эпизодом для русской деревни рубежа веков. Действительно, если бы Николай Краинский не опубликовал свои обширные заметки о расследовании эпидемии и обследовании жертв, утверждавших, что они одержимы из-за враждебности члена общины, инцидент остался бы незамеченным для широкой образованной российской общественности. Хотя другие российские психиатры писали об аналогичных эпидемиях одержимости и вспышках того, что они считали религиозной истерией, большинство из них публиковало свои отчеты в специализированных психиатрических журналах. Издание книги Краинского о

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 108–109.

кликушестве и его связи с колдовством и ведьмовством наводит на мысль, что подобные явления интересовали не только врачей, но и образованную российскую общественность в целом.

История с одержимыми в Ащепкове содержит все составляющие мрачной мелодрамы: убийство, личный конфликт, месть; добавьте к этому элементы колдовства и мистики. Краинский передал готическую атмосферу в своем описании поведения кликуш во время церковной службы:

Трудно себе представить ту необыкновенную картину, достойную кисти средневекового художника, когда под открытым небом, в присутствии сотен молящихся, во время службы, несколько беснующихся женщин, в страшных кривляниях и кажущихся конвульсиях, катаются по земле, богохульствуя и выкрикивая на разные голоса от имени сидящего в них беса. Трудно описать то впечатление суеверия, которое отпечатывается на лицах пораженной толпы, – в тот самый момент, когда священник подходит к ней с крестом или окропляет ее святой водою, крепившаяся до тех пор женщина бесчувственным пластом падает на землю, а впереди, под иконами, стоят десятки деревенских девочек и широко раскрытыми глазами, с возбужденными страхом и любопытством лицами, хорошо запечатлевают в своей душе ту картину, которой позже они и сами отдадут дань, сделавшись кликушами¹⁴.

Читатели такой прозы становились зрителями ритуальной драмы, богато оформленной варварскими выходками, имевшими место не в далеких Средних веках, а прямо за порогом – в ближайшей деревне. Пример ащепковских событий вызывал тревогу, ведь эта деревня находилась не где-то в забытой глубинке. Расположенная недалеко от железнодорожной станции и в непосредственной близости от Москвы, она представляла собой регион, явно не чуждый прогрессу. Тем не менее, несмотря на сравнительно высокую грамотность жителей и отсутствие алкоголизма, в Ащепкове по-прежнему господствовали средневековая вера в колдовство и одержимость бесами.

Отражая опасения среднего и высшего классов российского общества конца XIX века по поводу природы и будущего русской цивилизации, книга Краинского влилась в хор рассуждений о том, как русская деревня оказалась во временной яме. Историк-любитель и профессиональный психиатр, Краинский не удовлетворился описанием ащепковского дела и аналогичных случаев в Новгородской губернии, где он занимался психиатрией. Он проследил историю кликушества начиная со Средних веков и записал отдельные случаи и эпидемии одержимости бесами с XVII по XIX век. Добавляя свою книгу к растущему многообразию этнографической литературы о насилии, присущем русской крестьянской культуре, и о крестьянских суевериях, связанных с верой в одержимость и колдовство, Краинский предоставил образованной общественности еще одно доказательство отсталости деревни, несмотря на индустриализацию, урбанизацию и рост грамотности. Близость Ащепкова к железной дороге, символу прогресса XIX века, предполагала, что модернизация сама по себе не может победить то, что интеллектуалы считали деревенским варварством. Тот факт, что железная дорога доставляла элементы нецивилизованной культуры в города, не остался незамеченным читателями Краинского, столкнувшимися с разгулом хулиганства на городских улицах, особо усилившимся во время революции 1905 года¹⁵. Но если мелкие хулиганы, атакующие городские ценности,

¹⁴ Там же. С. 167. Фрагмент, начиная со слов «которой позже они и сами...», отсутствует в английской версии, но есть в цитате Краинского и в русской публикации главы, заверенной автором (Воробец К. Кликушество в имперской России // Нестор: Журнал истории и культуры России и Восточной Европы. Смена парадигм: современная русистика. Источники, исследования, культура. СПб., 2007. № 11). – Примеч. пер.

¹⁵ Больше информации о хулиганстве см.: *Neuberger J. Hooliganism: Crime, Culture, and Power in St. Petersburg, 1900–1914.* Berkeley, 1993.

были по определению мужчинами, то кликуши в подавляющем большинстве – женщинами, чьи «женские» качества, такие как отсталость и архаизм, и необузданные страсти могли быть укрощены только «мужским» научным рационализмом.

Исследование Краинского об ащепковской эпидемии и других подобных прецедентах стало для меня первым знакомством с увлекательной темой одержимости бесами в русской деревне. Как исследовательницу российского крестьянства меня особенно заинтересовала идея, что события в этой смоленской деревне могли бы дать представление о динамике деревни, популярных религиозных верованиях, женской религиозности, взаимодействии деревни с монастырем, о степени, в которой русская деревня подверглась влиянию прогресса к концу имперского периода. В то же время под влиянием постструктурализма на критический анализ текстов и утверждения Мишеля Фуко о том, что знание становится властью, я поставила под сомнение то, как Краинский интерпретировал события в Ащепкове¹⁶.

Отчет психиатра представляет собой культурное и медицинское конструирование кликушества для определенных целей. Изучая одержимость бесами в далеком и недавнем прошлом, Краинский присоединился к дискуссии, на тот момент очень актуальной среди образованной российской публики, – дискуссии об относительной отсталости России по сравнению с Западной Европой и о роли крестьян, особенно крестьянских женщин, в этой отсталости. Исследование демонстрирует желание российских психиатров подорвать авторитет духовных и светских целителей, к которым одержимые обращались за помощью. Большинство этих подготовленных образованных специалистов классифицировали кликушество как девиантное и, следовательно, неприемлемое женское поведение. Назвав кликушество истерией, они начали более широкую дискуссию о женском характере, что привлекло внимание западноевропейских медицинских специалистов.

Подобно Краинскому и другим российским психиатрам, я обнаружила, что меня интересуют корни кликушества. Но меня беспокоили не отсталость русского крестьянства или патологические корни одержимости бесами. Напротив, меня заинтересовало культурное конструирование этого феномена и широкий спектр значений, который принимал этот конструкт для различных групп российского общества с течением времени.

Историческое исследование кликушества предполагает, что одержимость бесами в русской истории встречалась не один раз. Первые случаи известны еще в XI веке, но кликушество не имело широкого распространения вплоть до XVI–XVII веков. В Средние века и Новое время кликушество сохраняло постоянные черты. Люди, считавшие себя одержимыми, разыгрывали впечатляющую ритуальную драму, ту самую, которую разыграли ащепковские крестьяне. Во время литургии, посреди крестного хода или в присутствии святых предметов кликуши неудержимо бились в конвульсиях, рвали на себе волосы и одежду, издавали звериные звуки, ругались и богохульствовали. Считалось, что все эти действия были результатом действий бесов, населявших тела этих людей и не терпевших священных символов. Соответственно, жертвы не несли ответственности за свои действия. При поддержке свидетелей, становившихся участниками действия, одержимые иногда выкрикивали имя человека, который, как им казалось, околдовал их и посадил бесов в их тела, отсюда и происходит само название «кликуша» (кликальщица, кликунья). Одержимость могла исходить напрямую от Бога – как гнев на грешную душу или за мимолетную уступку Сатане¹⁷. Но намного чаще русские считали, что причиной одержимости являются козни колдуна или ведьмы, общающихся с дьяволом.

Убежденные, что окружающие могут причинить им вред при помощи магических сил, бесноватые, равно как и люди, страдающие различными болезнями, думали, будто стали жерт-

¹⁶ Foucault M. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York, 1973; *Foucault M. Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–1977*. New York, 1980. Цит. по: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1996; Фуко М. Интеллектуалы и власть: статьи и интервью, 1970–1984: В 3 ч. М., 2002. Ч. 1.

¹⁷ См.: Stewart C. *Demons and the Devil: Moral Imagination in Modern Greek Society*. Princeton, 1991. P. 146.

вами проклятия или колдовства. В их понимании, колдун (или ведьма) мог наложить заклятие или околдовать их различными способами: испортив их еду или питье, послав заклятие по воздуху или вырезав отпечаток ноги жертвы из почвы и использовав его в качестве образа при наложении заклятия. Колдовство, которое в русской традиции также называют порчей, могло привести к одержимости бесами или другим ужасающим болезням. Одержимость можно было вылечить только при помощи экзорцизма, проводимого монахами и священнослужителями, или через заступничество святых.

Вера в причинную связь между колдовством и одержимостью, разделяемая всеми классами российского общества вплоть до XVIII века, подверглась критике в начале правления Петра I. Петр приказал допрашивать людей, которые считали себя одержимыми бесами, предполагая, что у них были скрытые мотивы для обвинения других в колдовстве. Это положило начало процессу, в котором церковь и государство боролись с понятием одержимости и той ролью, которую в космическом порядке играла магия. Замена гендерно нейтральной терминологии гендерно обусловленным термином «кликлуши» (женщины, одержимые бесами) предполагает, что потеря контроля над телом является женским свойством. Принижая значение одержимости бесами и ставя под сомнение саму ее реальность, Петр и его религиозные советники создали ситуацию, когда опыт одержимости бесами ограничивался почти исключительно женщинами. Окончательный триумф идей Просвещения и скептицизма среди русского дворянства привел к положению, когда к середине XIX века кликлуши появлялись практически исключительно среди крестьян или из числа тех, кто совсем недавно переселился в города.

Интерес к кликлушеству в XIX веке был достаточно высок, но теперь этот интерес отражал два мировоззрения. Крестьянство, составлявшее от 80 до 90% населения, издавна верило в кликлушество и причинную связь между колдовством и одержимостью – в то, что одержимость бесами могла быть результатом колдовства. Но чудесные исцеления одержимых в священных местах в XIX веке имели такое же, а может быть, даже большее значение, чем выявление ведьм. Изменялись причины одержимости, отражая изменения в экономическом и социальном порядке. При этом феномен кликлушества вызывал неизменный ажиотаж и среди элит.

Психиатры, этнографы и литераторы регулярно обращались к вопросу кликлушества и колдовства, временами ссылаясь друг на друга. Как люди рационального и научного мышления, интеллектуалы XIX века не разделяли веры в то, что кликлушество связано с колдовством. Соответственно, они могли разделить два явления. Они «отказывались допустить, что колдовство [и одержимость] были реальностью для тех, кто в них верил»¹⁸. В начале и конце XIX века в литературе и этнографии наблюдается высокий интерес к колдовству, а вот в середине XIX века преобладал интерес к кликлушеству. Хотя кликлушество и не было доминирующей темой в русской литературе, с 1840-х годов крупные русские писатели, в том числе Алексей Писемский, Николай Лесков, Федор Достоевский и Лев Толстой, пробовали свои силы в изображении жертв одержимости. Они симпатизировали бесноватым женщинам, считая их жертвами крепостничества или, в интерпретации Толстого, ненасытных сексуальных желаний мужчин. К концу века психиатры пытались сместить фокус с колдовства обратно на кликлушество. Представления об одержимости бесами в России XIX века демонстрируют арену, на которой два мира – народного православия и светского рационализма – сталкивались и временами сближались, поскольку интеллектуалы пытались осмыслить крестьянскую культуру, казавшуюся им непроницаемой для достижений современной цивилизации.

Изучая два этих мира, эта книга представляет собой не только исследование об отношении к одержимости, но и попытку понять культуру данного феномена. Книга затрагивает более широкие вопросы истории Российской империи, исследуя кликлушество в контексте православных идей о бесах и одержимости, изучая изменяющиеся представления о колдовстве и

¹⁸ Clark S. *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997. P. 109.

рационализме XVIII и XIX веков, народную религиозность, взгляды писателей и этнографов на современную им массовую культуру, а также создание психиатрических объяснений девиантности. Истории и опыт одержимости крестьянок из Ащепкова и других мест могут показаться на первый взгляд «банальными и неуместными»¹⁹. Но только внимательное изучение отдельных случаев и того, как воспринимали их окружающие, может помочь историкам вникнуть в более глубокие культурные и социальные проблемы.

Результаты исследований кликушества и колдовства с начала XVIII века, когда оба явления попали под пристальное внимание государства и реформированной церкви, позволяют предположить наличие живой крестьянской культуры на протяжении всего имперского периода. Сформированная православием и традициями прошлых веков, эта культура не была защищена от воздействия современности. Новые факторы, негативно влияющие на жизнь женщин, такие как индустриализация и внутренняя миграция мужчин, а также рост числа монастырей во второй половине XIX века, нашли выражение в женском страдании и искуплении через духовное исцеление.

Роль Русской православной церкви в оказании духовной помощи одержимым демонстрирует неизменную актуальность этого института для значительной части населения и в позднеимперский период. Хотя церковь обычно представляют как институт, увязший в средневековых предрассудках, в этом исследовании я, напротив, рассматриваю то, как церковь использовала светские идеи. Никогда еще влияние секуляризации не проявлялось сильнее, чем на рубеже XIX–XX веков, когда Священный синод обращался к врачам для экспертизы людей, которые заявляли о своем чудесном исцелении от одержимости или других болезней. Только в случаях, когда исследователи исключали какое-либо положительное влияние медицинского ухода и лечения на болезни конкретных людей, церковь допускала возможность чудесного исцеления. Церковь того периода была готова адаптироваться к определенным представлениям научного рационализма, не отказываясь, однако, от своей прерогативы в интерпретации чудес. Значимость возможности чудес только выросла «как раз в тот момент, когда наука приобрела почти безусловный авторитет»²⁰.

В результате Русская православная церковь не была готова уступить врачам и психиатрам свою чудотворную функцию. Монастыри продолжали играть важную роль духовных центров, где отдельные монахи и монахини могли исцелять посредством того, что они считали благодатью божьей. Считалось, что святые и мощи святых обладают лечебной силой, и монахи ходатайствуют перед святыми от имени верующих. Посредством молитвы, исповеди и причастия, при помощи мира, святой воды и освященных трав монахи врачевали паломников от ряда недугов. Считалось, что такие недуги, в том числе и кликушество, имеют как физическую, так и духовную природу.

Исследование кликушества также показывает, что православие и народные верования благосклонно относились к разнообразным формам поведения, которые в эпоху научного рационализма и зарождения психиатрии были бы маркированы как психологические проблемы. Средневековое почитание юродивых – блаженных, людей, наделенных божьей милостью, которые своим нестандартным поведением критиковали политический и социальный статус-кво, – является убедительным примером такой благосклонности. Народное почитание юродивых продолжалось и в Новое время, несмотря на их связь со старообрядцами, выступавшими против церковных реформ XVII века, что и побудило светские и религиозные власти в свое время поставить под сомнение их подлинность. Члены российского общества, от высших слоев до крестьян, продолжали находить духовное и чудотворное утешение в блаженных, несмотря на то что те к XIX веку все чаще помещались в психиатрические больницы. Кликуши,

¹⁹ Steinberg M. D. *Stories and Voices: History and Theory* // *Russian Review*. 1996. Vol. 55. № 3. P. 348.

²⁰ Harris R. *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*. New York, 1999. P. 289.

к которым население в целом относилось столь же терпимо, в конце XIX века стали объектом пристального внимания психиатров.

Сходства и различия между кликушами и юродивыми подчеркивают не только сострадательность религиозной культуры, но и некоторые другие аспекты религиозности. В отличие от юродивых, кликуши не наделялись духовными силами. При этом ни те, ни другие не несли ответственности за свои действия: поведением кликуш руководили бесы, а юродивых наставлял Бог. Подобно юродивым, кликуши богохульствовали и создавали публичные беспорядки во время религиозных действий, но юродивые могли вести себя так и вне религиозной сферы. Источник недуга кликуш, в отличие от юродивых, кроется в трудностях, с которыми женщины сталкивались в повседневной жизни, и в их предполагаемой уязвимости перед бесами. Подобно юродивым, кликуши составляли часть системы народных верований. Освобожденные от бремени и ответственности во время приступов одержимости, кликуши могли обратиться за помощью к народным и духовным целителям. Но, оставив свои обязанности хотя бы временно, кликуши продолжали неосознанно транслировать, что они больше не могли, хотя бы и временно, справляться с жизненными невзгодами. Крестьянская и православная культура позволяли таким разочарованиям отыгрываться в ритуальной драме кликушества.

В XIX и начале XX века духовенство, как и русское крестьянство, верило в распространенный миф об одержимости бесами. В их мировоззрении было место бесам и злой воле, которые нужно было искоренить, чтобы исцелить жертв одержимости и вернуть их в общины. Хотя крестьяне и их духовные наставники разделяли схожие взгляды на одержимость бесами, редко кто становился кликушами. Согласно антропологу Гананату Обейсекере в его исследовании об одержимости духами среди современных буддистов Шри-Ланки, «нападение духов – это одновременно и личное переживание, и культурное представление» в публичной сфере, где именно свидетели видят признаки одержимости и быстро действуют, чтобы нейтрализовать духов, прежде чем те причинят большой вред²¹. Общественное участие оставалось критичным для осуществления ритуальной драмы одержимости.

Противоречивый и неполный характер источников не позволяет уверенно строить предположения о том, учащались ли случаи кликушества к концу XIX века. В начале 1860-х один образованный автор заметил: «Редкому из нас, особенно посещавшему места, озаменованные чудотворными исцелениями от мощей и икон, не удавалось видеть и слышать так называемых кликуш и бесноватых»²². Однако всего через десять лет Достоевский предположил, что случаи кликушества были обычным явлением, когда он был ребенком, а сейчас стали сходить на нет²³. В 1901 году его слова повторил этнограф А. В. Балов²⁴, но на этот раз применительно к Ярославской губернии. Замечания обоих, однако, говорят скорее о более регулярном посещении деревенских церквей (где они, вероятно, и наблюдали кликуш) в молодости, чем о фактическом сокращении случаев одержимости. По иронии судьбы, утверждение Балова об уходе кликушества совпало с увлечением тем, как кликушеством увлеклась зарождающаяся российская психиатрия и появились первые попытки системного подсчета бесноватых. В 1903 году радикальный психиатр П. И. Якобий заявил во влиятельном либеральном журнале «Вестник Европы», что распространенность кликушества существенно недооценивается. Действительно, его данные по Орловской губернии за 1893 год позволяют предположить, что кликушами были 13 из каждых 10 000 женщин²⁵. Попытка определить частотность кликушества

²¹ Obeyesekere G. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, 1981. P. 84, 101, 103, 197.

²² Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Сказания, легенды, повести, сказки и притчи. 1860. Вып. 1–4.

²³ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы: Роман в четырех частях с эпилогом. Paris, 1995. P. 48–49. Цит. по: Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собрание сочинений: В 15 т. Л., 1991. Т. 9–10.

²⁴ Балов А. В. Очерки Пошехонья. Верования // Этнографическое обозрение. 1901. № 4. С. 114–116.

²⁵ Якобий П. Религиозно-психические эпидемии: из психиатрической экспертизы // Вестник Европы. 1903. № 10–11. С.

осложнялась тем фактом, что крестьяне не считали, что бесноватые подвержены каким-либо психическим заболеваниям. Соответственно, они не помещали кликуш в лечебницы и не сообщали о них земским статистикам. При этом очевидно, что симптомы одержимости бесами на рубеже XIX–XX веков все еще были широко известны как крестьянам, так и образованной публике. Уйдя в подполье от советских репрессий в 30-е годы прошлого века, кликушество вернулось лишь с падением коммунизма и возрождением религиозных свобод в 1991 году²⁶. Его присутствие сохраняется в русской культуре.

Намного лучше разнообразные официальные, религиозные, литературные, этнографические и психиатрические источники отражают восприятие кликушества и место этого явления среди более значимых проблем Российской империи. Вначале я отчаялась найти адекватные документальные источники, которые позволили бы в перспективе рассмотреть психиатрические заключения, опубликованные на рубеже веков. Среди неизученных до сих пор архивов московской Преображенской больницы для душевнобольных XIX – начала XX века, в том числе записей о госпитализации и историй отдельных пациентов, нашлось несколько примеров людей, страдающих от одержимости бесами. Однако, как только я поняла важность религиозной и политической составляющей одержимости, я обнаружила, что архив Преображенского приказа и Тайной канцелярии XVIII века, Духовный регламент 1721 года²⁷, другие императорские указы и решения Сената XVIII века, а также религиозные журналы и газеты XIX века являются настоящей сокровищницей, где можно найти упоминания и примеры кликушества. Опубликованная Священным синодом серия документов XVIII века и епархиальные газеты, активно выходившие после 1861 года, изобилуют списками исцелений верой и чудом, включая успешные изгнания бесов. Публикации таких списков в основном совпадали с канонизацией русских православных святых, 11 из которых произошли между 1757 и 1916 годами. При этом чудесные исцеления на месте чудотворных икон менее конкретны по времени. Документы начала XX века, относящиеся к посмертным чудесам епископа Тамбовского Питирима (1685–1698), и записи об исцелениях конца XIX и начала XX века в популярных религиозных журналах для паломников «Русский паломник» и «Странник» вместе с вышеупомянутыми списками позволяют сопоставить истории об одержимости бесами в XVIII – начале XX века с аналогичными сюжетами средневековой Московии.

Данные психиатрических, юридических и этнографических материалов дополняют отдельные описания кликушества, взятые из религиозных источников XIX – начале XX века. База данных, созданная для этого исследования, включает 260 женщин и мужчин, которые в период с 1820 по 1926 год идентифицировали себя или определялись окружающими как кликуши, а также тех, чьи симптомы соответствовали симптомам, связанным с кликушеством. В базу включены и несколько раннесоветских примеров, потому что они повторяют подобные истории дореволюционной эпохи и иллюстрируют некоторую преемственность во времени. Увы, но по независящим от автора причинам в базе источников отсутствуют богатые, хотя и небезупречные, записи конца XIX века, содержащиеся в этнографических отчетах Тенишевского архива. Этот архив недавно закрыл свою коллекцию для иностранцев, если они не готовы платить непомерную плату за пользование²⁸. В выборку также не вошли истории людей, стра-

738, 751.

²⁶ Летом 1993 и 1994 годов, находясь в Москве, я нередко беседовала с русскими людьми, рассказывавшими, как недавно видели кликуш в монастырях.

²⁷ Полное название: «Регламент, или Устав духовной коллегии» – закон, изданный в форме манифеста Петром I, определявший правовое положение Православной церкви. – *Примеч. пер.*

²⁸ Благодаря щедрости профессора Джеффри Бердса у меня был доступ к заметкам к двум отчетам из архива В. Н. Тенишева; описанные там две кликуши вошли в базу данных. Раздел 203 этнографической программы Тенишева посвящен кликушеству. Тенишев просил полевых исследователей найти ответы на ряд вопросов, большинство из которых современные этнографы и антропологи сочли бы наводящими. Не стремясь пролить свет на биографии и повседневную жизнь кликуш, более широкие сведения о жизни общины, порядок экзорцизмов и склонность кликуш совершать паломничества в монастыри,

дающих от недугов, приписываемых «нечистым духам» или бесам, но не отвечающих признакам одержимости. Хотя полученную базу нельзя назвать исчерпывающей, она дает некоторое представление об имущественном, гендерном и возрастном профиле кликуш, а также о случаях, когда одержимость бесами приобретала масштабы эпидемии. Дела, составляющие базу данных, также позволяют увидеть кликуш как полноправных персонажей, а не просто как «объекты гегемонных дискурсов»²⁹.

Психиатрические, правовые и этнографические источники позволили мне создать еще одну базу данных, содержащую 80 опубликованных случаев колдовства и магии в российской и украинской сельской местности между 1861 и 1917 годами. Такие данные еще более ограничены, чем материалы о кликушестве. При обсуждении веры в колдовство и магию упоминаемые случаи кликушества относятся к пореформенному периоду, если не указано иное. К сожалению, скудость источников не позволила мне включить в базу о колдовстве и магии ни последние десятилетия крепостного права, ни предреволюционные годы. Московский городской архив предоставил мне доступ только к трем делам о колдовстве, которые рассматривались Московским совестным судом (судом, занимающимся вопросами совести и нравственности³⁰) в конце XVIII и начале XIX века, сообщив, что остальные папки либо настолько сильно повреждены, что нуждаются в переплете, либо совсем нечитаемы. Запросы и работа в других архивах показали, что отдельные документы, относящиеся к делам, переданным в волостные или кантональные суды после отмены крепостного права, как правило, были уничтожены после Второй мировой войны³¹. Историки могут только оплакивать уничтожение этих региональных материалов.

Несмотря на то что междисциплинарное исследование любой новой темы зависит от первоисточников, оно также должно опираться на обширную литературу. Значимые труды, посвященные истории судебных процессов над ведьмами в Европе и в американских колониях раннего Нового времени, развитию психиатрии в современной Европе и Соединенных Штатах, истеризации женщин, а также работы специалистов по русской литературе и культуре помогают определить методологическую и интерпретационную основу этой книги. Такое исследование дает сравнительный контекст для анализа явления кликушества в российской деревне в XIX – начале XX века. Отдельно следует отметить влияние антропологии (в особенности медицинской антропологии) на мою работу.

Изучая культы одержимости в различных частях мира, антропологи занимаются жертвами одержимости не меньше, чем теми, кого называют колдунами и ведьмами. Несмотря на то

известные чудодейственными исцелениями, он рекомендовал достаточно ограниченные вопросы: «Считают ли они [люди] кликуш одержимыми бесами? Какие меры принимаются, чтобы изгнать демонов? Купают ли кликуш в проруби зимой в день Крещения? Прикрывают ли кликушам головы во время припадков? Надевают ли на голову горшок? Вешают ли на шею хомут? Предполагают ли, что кликуши одержимы душами тех, кто утонул или повесился? Считают ли они, что кликуши могут видеть будущее? Предчувствуют ли кликуши приближение священника? Проклинают ли кликуши священников, оправдывая свои действия тем, что это не они, а сидящие в них бесы? Испытывают ли кликуши особое волнение во время исполнения Херувимского гимна? Какие молитвы читают над кликушами? Объясняют ли кликуши свою болезнь тем, что они проглотили беса, который сидел в маленьком кувшине, или что они проглотили водяного жука? Выкрикивает ли бес, сидящий внутри кликуши, по мнению народа, имя колдуна, наложившего порчу?» См.: Быт великорусских крестьян-землепашцев: Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губ.) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 400. Текст опросника принадлежит самому автору, а не представляет собой подлинный опросник тенишевской этнографической экспедиции. – *Примеч. пер.*

²⁹ Goldberg A. Sex, Religion, and the Making of Modern Madness: The Eberbach Asylum and German Society, 1815–1849. New York, 1999. P. 8.

³⁰ У автора неточность. В ведении совестного суда находились гражданские дела, рассматривавшиеся в примирительном порядке, и некоторые уголовные: по преступлениям безумных и малолетних, о колдовстве, по жалобам за незаконное содержание в тюрьме. В решениях совестный суд руководствовался не только законами, но и «человеколюбием вообще», то есть целесообразностью. – *Примеч. пер.*

³¹ К такому же заключению пришел и Стивен Франк (*Frank S. P. Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia, 1856–1914. Berkeley, 1999. P. 15*).

что в антропологических описаниях встречается поведение куда более экзотичное, чем поведение русских кликуш, то, как ученые вписывают одержимых в их весьма различные религиозные культуры, весьма интересно. За некоторыми исключениями, большая часть литературы по западноевропейскому колдовству посвящена тому, как формировалось отношение главенствующей культуры к народной вере в колдовство, повлекшее, например, печально известные судебные процессы над ведьмами XVI и XVII веков³². Такие исследования также часто рассматривают ослабление веры в колдовство среди образованных членов европейского общества. При этом они уделяют мало внимания людям, считающим себя околдованными. Тот факт, что одержимые средневековой Европы влились в ряды тех, кого в XV веке считали ведьмами, помогает объяснить такой недостаток внимания³³. Нежелание историков признать, что в некоторые эпохи люди воспринимали колдовство всерьез (или, иначе говоря, их уверенность в том, что его «никто бы не принимал всерьез, если бы люди больше знали»), дополнительно объясняет ограниченность большинства исследований колдовства в Западной Европе³⁴. Нынешние антропологические исследования гораздо менее критичны по отношению к людям, которых они описывают.

Самое важное, что обнаружила медицинская антропология, – это то, что болезнь и страдание являются культурными и социальными конструктами – открытие, оказавшее огромное влияние на написание истории медицины. Последняя «перешла от позитивистской фазы к культурной, что означает, что она начала переходить от научной истории болезни к культурной истории болезней и изучению болезни как метафоры»³⁵. В настоящее время практикующие врачи также признают, что «культурные группы и индивидуумы по-разному реагируют на трудности и удары судьбы» и что способы выражения страдания и боли в разных культурах значительно различаются³⁶.

Дальнейший текст призван показать, что, в отличие от клинических заболеваний, кликушество следует рассматривать как социально привычное поведение. Сложные антропологические и межкультурные психиатрические исследования убедительно продемонстрировали: универсализация категорий психиатрического диагностирования, выведенных в основном из клинических исследований американцев и европейцев среднего и высшего классов, невозможна. Фактически аргументы их авторов привели к модификации IV издания принятой в США номенклатуры психических расстройств (Диагностическое и статистическое руководство по психическим расстройствам Американской психиатрической ассоциации – DSM-I³⁷) в 1994 году. Интегрируя культурные оценки развивающихся стран для типов поведения, которые западные психиатры сочли бы психическими заболеваниями, DSM-IV, соответственно, рекомендует медицинским специалистам расценивать оценки болезней, сделанные незападными обществами, как непсихологические по происхождению³⁸. При изучении одержимости

³² Исключение составляют Бенгт Анкарлу и Стюарт Кларк (*Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries* / Eds. B. Ankarloo, S. Clark. Philadelphia, 1999), Густав Хеннингсен (*Early Modern Witchcraft: Centres and Peripheries* / Eds. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1989), Робин Бриггс (*Briggs R. Witches and Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. New York, 1996) и Нэнси Касиола (*Caciola N. Discerning Spirits: Sanctity and Possession in the Later Middle Ages*. Ph. D. diss. Ann Arbor, 1994). Изучая интеллектуальные основы верований в колдовство, в своем монументальном исследовании *Thinking with Demons* Стюарт Кларк посвящает главу одержимости. Джозеф Клайтс также посвящает главу одержимым в своей книге (*Klaims J. Servants of Satan: The Age of the Witch Hunts*. Bloomington, 1985).

³³ Эта идея появилась у Кэролайн Уокер Байнум (*Walker Bynum C. Holy Feast and Holy Fast*. Berkeley, 1987) и нашла свое развитие у Нэнси Касиолы (*Caciola N. Discerning Spirits*).

³⁴ Clark S. *Thinking with Demons*. P. 441.

³⁵ Rousseau G. S., Porter R. Introduction: The Destinies of Hysteria // L. S. Gilman, H. King, R. Porter, G. S. Rousseau, E. Showalter. *Hysteria beyond Freud*. Berkeley, 1993.

³⁶ Porter R. The Body and the Mind, The Doctor and the Patient: Negotiating Hysteria // L. S. Gilman et al. *Hysteria Beyond Freud*. P. 228.

³⁷ На 2021 год действует уже DSM-V, выпущенная в 2013 году. – *Примеч. пер.*

³⁸ К сожалению, Американская психиатрическая ассоциация вынесла рекомендацию рабочей группы, состоявшей из вид-

демонами в императорской России эта чувствительность к культурным различиям означает, что такие психиатрические категории, как паранойя, множественное расстройство личности, синдром Туретта и истерия не могут применяться к кликушам без разбора. Клинически некоторые кликуши могли проявлять симптомы, соответствующие этим заболеваниям. Однако использование медицинских классификаций приводит к редуцированию и игнорированию социального значения или религиозного понимания одержимости бесами³⁹.

В конечном счете домодерные сообщества обладают более широким спектром приемлемого поведения, чем высокоурбанизированные и индустриальные западные общества. То, что может показаться ненормальным и, следовательно, патологическим для последних, для первых может быть узнаваемым поведением. Такое поведение является частью общественной, а не частной сферы. Жертва недуга, подобного кликушеству, сообщает более широкой аудитории о своих проблемах, чтобы получить помощь. В случае одержимости «цель излечения... состоит в том, чтобы продемонстрировать: зло действительно существует, оно может овеществиться во внешнем мире, может быть понятым и временами контролироваться магическими средствами»⁴⁰. Физические и душевные страдания жертв одержимости ничуть не менее искренни в таком культурном контексте.

Ключ к культурному конструированию кликушества может быть найден в относительном отсутствии этого явления в православных областях Украины. Недостаток источников XIX века лишь частично объясняет, почему кликуш в украинских губерниях почти не было. Этнографы и другие исследователи приняли это как данность, не проверив обоснованность своего утверждения. Но характерный для Украины низкий уровень миграции по типу «деревня – город – деревня» для занятия отхожим промыслом также мог стать фактором. С другой стороны, драма или мифологическая модель кликушества основана на сочувственных отношениях между представителями православной церкви и их прихожанами, то есть на общем для них понимании мироустройства. Русифицированность православной церкви в Украине, возможно, нарушала эти отношения, поскольку священнослужители и монахи говорили не на том же языке, что их прихожане, предпочитая русский так называемому малороссийскому наречию⁴¹. Таким образом, украинские крестьяне сталкивались с религиозными вопросами на двух неродных языках – старославянском и русском. То, что они разделяли со своими российскими коллегами веру в чернокнижие и колдовство, но не в кликушество, предполагает, что у них были менее ортодоксальные представления о колдовстве. Я буду сравнивать веру в колдовство среди русских и украинских крестьян в поздний имперский период и далее, по мере рассмотрения культурных компонентов кликушества и колдовства.

Для изучения феномена одержимости демонами и его восприятия в России XVIII – начале XX века предложенная выше метафора драмы выглядит особенно подходящей. В каждой из следующих глав кликуши или кликуны появляются как протагонисты, привлекающие внимание окружающих. Хотя они играют важную роль в каждом сегменте, группы и отдельные лица, реагирующие на них, изменяются. Преследуемые и осуждаемые правительственными чиновниками и защищаемые церковными иерархами XVIII века в первой главе, кликуши становятся частью гораздо более крупной ритуальной драмы во второй. Эта ритуальная

ных антропологов и межкультурных психиатров, в приложение, что вызвало недоумение членов этой рабочей группы. См.: *Good Byron J. Culture and DSM-IV: Diagnosis, Knowledge and Power // Culture, Medicine and Psychiatry. 1996. Vol. 20. № 2. P. 127–132; Lewis-Fernandez R. Cultural Formulation of Psychiatric Diagnosis // Culture, Medicine and Psychiatry. 1996. Vol. 20. № 2. P. 133–144.*

³⁹ Аналогичный момент в отношении иных религиозных форм поведения см.: *Goldberg A. Sex, Religion, and the Making of Modern Madness: The Eberbach Asylum and German Society, 1815–1849. New York, 1999. P. 8.*

⁴⁰ *Levy J. E. Some Comments upon the Ritual of the Sanni Demons // Comparative Studies in Society and History. 1969. Vol. 11. № 2. P. 226.*

⁴¹ То есть украинскому языку. Автор вслед за своими источниками использует устаревшую терминологию, отражавшую взгляды на членение славянских языков до начала XX века. – *Примеч. ред.*

игра вовлекает крестьян и священнослужителей в сценарий, где есть обнаружение и противодействие колдовству, паломничества, экзорцизмы, а иногда и насилие над ведьмами – все это может принести искупление и освобождение не только самим одержимым, но и всей общине. Глава 3 снова пересматривает противоречия между церковными и государственными представлениями о кликушестве. На этот раз мы прослеживаем их на примере положительных образов одержимых, созданных крупными русскими писателями XIX века, и уничижительных стереотипов о русской деревне, конструируемых этнографами того времени. В 4-й главе на сцену выходят психиатры рубежа веков. Ставя диагноз кликушеству, они также бросают тень на Русскую православную церковь. Последняя глава – следующий шаг в анализе феномена кликушества в социокультурном контексте. Результаты изучения возраста, пола и семейных характеристик, а также личного опыта жертв одержимости бесами еще раз подчеркивают тот факт, что кликуши были актерами культурно обусловленной социальной драмы.

Глава 1. Мнение церковных и светских властей

Семнадцатого августа 1720 года были арестованы «три кликуши, именно Авдотья Яковлева, Тихвинской Сущевской богадельни слепая девка Арина Иванова да мещанской слободы купецкая жена Авдотья Акимова», которые кричали «в церквах на Москве... и в кликаньи пойманы». После допроса в губернской канцелярии вице-губернатор Воейков⁴² отправил их в Санкт-Петербург, после чего Петр I приказал Тайной канцелярии, своему главному органу политических репрессий⁴³, допросить женщин⁴⁴. Согласно показаниям, присланным из Москвы, жена купца Авдотья Акимова рассказала, что 12 июля 1720 года она присутствовала на Божественной литургии в Успенском соборе Московского Кремля, когда «кричала нелепым голосом: лаяла собакою». «Эта скорбь», по ее рассказу, поразила ее сорок лет назад, когда она была ребенком, и продолжала происходить один, два и даже три раза в месяц, когда она пребывала в церкви или дома. Настаивая на правдивости своих слов, она заявила: «А буде я, Авдотья, сказала что ложно, и за то указал бы великий государь казнить меня смертью...» Авдотья Акимова сослалась на своего духовника, приходского священника Михаила Константинова, хорошо знакомого с «ее скорбью». Отец Михаил подтвердил показания Авдотьи о том, что она прожила в его доме три года, засвидетельствовал, что она исполняла долг исповеди, и отметил, что ее припадки происходили в домашних условиях. Авдотья Яковлева также призналась, что иногда кричала, но в основном дома. Ее недуг начался в феврале 1720 года во время службы в церкви Космы и Дамиана в Нижних Садовниках, когда она начала кричать «нелепым голосом». Единственный раз, когда она еще кликала в святилище, произошел несколько месяцев спустя, 6 мая, когда она посетила литургию в соборе Покрова Пресвятой Богородицы, месте упокоения мощей Иоанна Блаженного⁴⁵. Но она не помнила, что именно кричала. Воспитанница богадельни Арина Иванова также признала кликанье, утверждая, что 17 мая 1720 года она «кричала нелепым голосом» в церкви Никитского монастыря во время чтения Евангелия, а «что кричала – того не ведаю». Далее Арина сообщила, что раньше она часто кричала во время литургии в храме Тихвинской иконы Божьей Матери и в богадельне «по дням и ночам». Как и в случае с Авдотьей Акимовой, Арина утверждала, что она страдала от припадков с рождения, что «мать и другие свойственники от той скорби меня не уберегли...»⁴⁶

Следователи Тайной канцелярии пытали всех трех на дыбе и били плетью. Несмотря на пытки, к 18 августа кликуши придерживались прежних показаний. На этот раз Авдотья Акимова добавила, что во время припадка в церкви она кричала не только собакой, но и лягушкой. Отвечая на конкретные вопросы, она поклялась, что не симулировала болезнь и что «кликать же меня не научали». Авдотья Яковлева и Арина Иванова также поклялись, что они не притворялись во время приступов, а Арина приписывала свой недуг падучей болезнью и также утвер-

⁴² Иван Лукич Воейков (1661–1726) – русский государственный деятель, московский вице-губернатор с 1719 по 1726 год. – *Примеч. пер.*

⁴³ Утверждение, что Тайная канцелярия создавалась взамен Преображенскому приказу, не совсем верно: после создания Тайной канцелярии и перевода ее в Петербург оба ведомства существовали одновременно – одно в Москве, другое в Петербурге, и их сферы деятельности не были строго разделены. Тайная канцелярия была упразднена еще в 1726 году, потом восстановлена в 1731-м как Канцелярия тайных и розыскных дел; последняя была ликвидирована в 1762 году Петром III, однако вместо нее в том же году Екатериной II учреждена Тайная экспедиция, выполнявшая ту же роль, окончательно упраздненная лишь Александром I в 1801 году (преобразована в Министерство полиции Российской империи). – *Примеч. пер.*

⁴⁴ Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 7. Оп. 1. Д. 75. Л. 11, 1–3 об. («О кликушах, присланных в Тайную канцелярию»). Петр I создал Тайную канцелярию в 1718 году, постепенно заменив ею Преображенский приказ. Тайная канцелярия была упразднена в 1762 г. См. *LeDonne J. Absolutism and Ruling Class: The Formation of the Russian Political Order, 1700–1825. New York, 1991. P. 123, 124, 125.*

⁴⁵ Более известный как храм Василия Блаженного. – *Примеч. пер.*

⁴⁶ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 75. Л. 11, 1–3 об.

ждала: «кричу без притвору и без стороннего научения»⁴⁷. 22 августа кликуши повторили свои предыдущие показания. Надеюсь подтвердить свой рассказ словами свидетеля, Авдотья Яковлева добавила, что накануне вечером в тюрьме у нее произошел приступ в присутствии караульного. На допросе Иван Нелидов, названный ею караульный Лейб-гвардии императорского Преображенского полка, подтвердил рассказ Яковлевой о приступе, произошедшем накануне: «вчера числа, во время святой литургии, молилась эта баба в караульне, что в равелине, и вдруг вскочила, упала, затряслась, и стало ее гнуть. Лежала она от того на земле за смертью часа полтора, и я пришел в страх немалый». Спустя две недели, 7 сентября, следователи решили освободить Авдотью Яковлеву: «Судьи положили – так как та болезнь была с нею в крепости, в бытность ее за караулом того ради ее освободить». При этом ей строго запрещалось кричать в церкви⁴⁸. Две остальные кликуши были определены на принудительные работы на полотняный завод (текстильную мануфактуру)⁴⁹.

Почти полтора века спустя, в 1866 году, в Воскресенском монастыре на могиле патриарха Никона (главы Русской православной церкви с 1652 по 1666 год) произошло чудесное исцеление одержимой женщины. Утверждая, что на нее снизошла благодать благодаря молитвам покойного Никона, жена солдата Пелагия Флавианова Сухарева рассказала о своем опыте одержимости бесами. Она утверждала, что в течение пятнадцати лет страдала беснованием с неистовыми криками и обличениями окружающих. Семнадцатого мая 1866 года она посетила утреннюю панихиду на могиле патриарха Никона, во время которой пережила припадок и спросила: «Зачем меня сюда привезли? Я туда шла». Вскоре после этого в присутствии своего мужа Прокофия Анисимова Сухарева, его сестры Натальи Анисимовой и отставного унтер-офицера Федора Волкова Пелагия «получила облегчение». Согласно свидетельству иеромонаха Макария об этом чудесном исцелении, супруг и родственники Пелагии описывали ее припадки как настолько сильные, что она падала на землю и билась, произнося богохульства. После безрезультатных паломничеств к нескольким религиозным святыням они оказались у могилы Никона. Там, по словам очевидцев, одержимая сказала: «Зачем вы меня привезли в Новой Иерусалим? Вы говорили, пойдём в Троице-Сергиевскую лавру, а здесь я не могу быть». Затем женщина упала на землю, крича и снова спрашивая своих родственников, почему они привели ее сюда. В бесчувственном состоянии, «почти полумертвою», женщину усадили на стул. Когда она пришла в себя, она произнесла молитву «Слава Тебе, Господи», тихо поблагодарила святейшего патриарха Никона за ходатайство перед Богом за нее и за исцеление от недуга, а также попросила провести панихиду по патриарху в качестве еще одного выражения ее благодарности. Вечером, по ее просьбе, женщину исповедовал преподобный Макарий, а на следующий день она причастилась⁵⁰.

Спустя почти пять десятилетий, в сентябре 1911 года, протоиерей Петр Скубачевский поведал духовным и мирским читателям консервативного религиозного журнала «Вера и разум» о своем участии в экзорцизме у мощей преподобного Иоасафа Белгородского (бывшего

⁴⁷ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 75. Л. 11, 5 об. Историки медицины определяют «падучую болезнь» как эпилепсию. Классическим исследованием этого предмета является книга Овсея Темкина (*Temkin O. The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology. Baltimore, 1971*). В русских источниках, относящихся к Средним векам и заре Российской империи, часто упоминаются одержимость бесами и падучая болезнь, иногда эти понятия объединяются. Одержимость и эпилепсия описываются в источниках общими симптомами: судороги, закатывание глаз и скрежет зубами с последующим глубоким сном (*Temkin O. The Falling Sickness. P. 85*).

⁴⁸ В русском источнике говорится, что ее отпустили на поруки с распиской от мужа, что она «впредь во святых храмах кричать, кликать и смятения чинить не будет, под страхом жестокого штрафования кнутом и ссылки на прядильный двор в работу вечно». – *Примеч. пер.*

⁴⁹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 75. Л. 1, 5 об.

⁵⁰ Рассказ о чуде записан иеромонахом Венедиктом, ризничим Воскресенского монастыря в Новом Иерусалиме. См.: Белокуров С. А. Дела Святейшаго Никона Патриарха, паче же рещи чудеса врачебная // Чтения в императорском обществе истории древностей Российских при Московском университете. М., 1887. С. 110–111.

епископа Курского⁵¹) сразу после канонизации оногo. Отец Петр пишет, что вечером 4 сентября белгородский Свято-Троицкий собор был полон молящихся, которым посчастливилось иметь входные билеты⁵². «Возле северной стены храма был устроен барьер, за которым шла бесконечная цепь, по два в ряд, паломников, желающих приложиться к святым мощам». Скубачевский описывает паломников как «простой крестьянский люд», многие из которых стояли в очереди днями и ночами и среди которых было «много болящих и удрученных горем». Желая им помочь словами утешения и молитвой, священник пробился сквозь толпу и подошел к служащим у раки монахам, прося разрешения участвовать в служении молебнов. С позволения монахов отец Петр облачился и стал служить молебен. «Когда подносили или подводили болящих [ко мне], я спрашивал их имя и старался каждому сказать несколько слов утешения и ободрения». После того как его сменил на молебне другой священник, отец Петр остался в епитархии у главы святых мощей «и накрывал головы болящих воздухом⁵³». Он подсчитал, что по крайней мере пятьсот серьезно больных и намного больше здоровых паломников прошли мимо мощей в течение пяти часов. Ничего необычного не происходило до тех пор, пока он не заметил, как «человек пять сильных крестьян ввели бесновавшуюся женщину. „Не пойду я, не пойду!..“ диким голосом кричала эта несчастная». По словам Скубачевского, несколько полицейских бросились помогать крестьянам приблизить борющуюся женщину к мощам святого Иоасафа. Отец Петр пишет:

Я взял ее за голову, приклонил к святым мощам и накрыл воздухом. «Выйду, выйду...» – стала диким голосом кричать несчастная. Так продолжалось минут десять. Выкрики стали тише и тише, и наконец одержимая смолкла. Я наклонился к ней и спросил: «Как твое имя?». Большая молчит.

«Молись со мной», говорю я. «Святителю Иоасафе, моли Бога о мне!»
Женщина молчит.

В ответ на отказ беса говорить устами женщины отец Петр и другие священники начали молиться за бесноватую, иеромонах стал читать молитву за недужных. В ответ кликуша стала громко повторять: «Я выхожу». Но вскоре ее вой стал тише и тише, пока она не замолчала в изнеможении. Когда отец Петр склонился над ней и снова спросил, как ее зовут, женщина ответила: «Елена» – ответ означал уход беса. Когда священник велел ей помолиться с ним святому Иоасафу, женщина «тихо стала повторять за мной слова молитвы, и начала плакать». Когда она целовала святые мощи, отец Петр велел ей подняться, чтобы осенить ее животворящим крестом, а затем попросил поблагодарить «святого угодника Божия». Женщина припала к святым мощам, и «все присутствующие при этом не могли сдержать рыданий». Описывая набожные толпы за пределами храма, Скубачевский заканчивает свой страстный доклад риторическим восклицанием: «Святая Русь, твоя вера еще сильна»⁵⁴.

⁵¹ Преподобный Иоасаф Белгородский не был епископом Курским – только Белгородским и Обоянским. – *Примеч. пер.*

⁵² Скубачевский П. Впечатление очевидца Белгородских торжеств // Вера и разум. 1911. № 19. С. 126. Впервые входные билеты решили использовать на церемонии канонизации Серафима Саровского в 1903 году, хотя в том случае их выдавали только представителям высших классов и церковным чинам из-за участия царской семьи и соответствующих требований безопасности. В результате тысячи паломников и приходских священников толпились во дворе вокруг главного собора, отчаянно надеясь услышать звуки богослужения. Так как Николай II и его семья на церемонии 1911 года не присутствовали, полиция выдавала билеты на участие в церемонии просто в целях поддержания порядка при скоплении народа (*Freeze G. L. Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia // Journal of Modern History. 1996. Vol. 68. № 2. P. 327*).

⁵³ Воздух – большой матерчатый плат (покрывало), которым покрывается чаша и дискос вместе для обряда причащения. Воздухом также могут накрыть голову святого в гробу, после чего это покрывало также, очевидно, обладает чудодейственной силой. Есть немало описаний того, что припадки случались с одержимыми именно после того, как их не просто подводили к святым мощам, но накрывали воздухом, приблизив их голову к черепу святого. – *Примеч. пер.*

⁵⁴ Скубачевский П. Впечатление очевидца Белгородских торжеств // Вера и разум. 1911. № 19. С. 126–127.

Все описанные случаи – судебный процесс над тремя кликушами в 1720 году, чудесное исцеление бесноватой на могиле патриарха Никона в 1866 году и изгнание бесов у мощей святого Иоасафа в 1911 году – происходили с участием кликуш, женщин, считавших себя одержимыми бесами. Все описания объединяют следующие моменты: негативная реакция несчастных на священные предметы или литургию, крики или вопли неестественными голосами населявших их бесов. Тем не менее отношение к кликушам очень разное. Самый ранний эпизод связан допросами и пытками со стороны светских властей, пытающихся выяснить, не симулируют ли кликуши свою одержимость, не стали ли они жертвами чужих планов. Уголовные преследования кликуш, изгнания бесов и чудесные исцеления одержимых неоднократно происходили в период с начала XVIII до начала XX века. Несмотря на то что во время правления Екатерины II (1762–1796) уголовные суды в конечном счете отказались от пыток как способа определения достоверности показаний подсудимых, они периодически расследовали дела об одержимости, наказывая тех, кто ложно обвинял людей в причинении им вреда. Для более поздних историй характерна другая крайность: публичное явление божьей благодати через ходатайства у святых и чудесные исцеления от одержимости.

Как историк примиряет эти две крайности? Вступала ли светская власть в конфронтацию с духовной, конкурируя за контроль над одержимостью? Или в случае с кликушами интересы церкви и государства переплелись? Изменялось ли со временем отношение к одержимости?

Если принять во внимание роль царя как защитника веры и православного императора (после взятия турками Константинополя в 1453 году), становится понятно, что интересы церкви и государства были неизбежно связаны. В XVI и XVII веках Российское государство определяло себя с религиозной точки зрения как общину православных верующих. Ранние Романовы придерживались различных представлений об авторитете патриарха (духовного главы церкви с 1589 года), кульминацией чего стало упразднение этой должности в царствование Петра I (1682–1725) в 1721 году. Однако в то же время цари в полной мере участвовали в разработке законодательства о церковной реформе. Начиная с середины XVI века светская власть все активнее участвовала в наказаниях за преступления против религии. Так что попытки Петра I модернизировать православную церковь, превратив ее в полноценный государственный орган и избавив популярные религиозные обычаи от суеверий, продолжали уже сложившуюся традицию.

Используя законы против наведения чар и колдовства в качестве прецедента, Петр I и его советники начали кампанию против тех, кто ложно обвинял других в колдовстве, утверждая, что стал жертвой колдовства и, следовательно, одержимости бесами. Так симуляция одержимости стала наказуемым преступлением, и впервые в российской истории возникло сомнение в возможности вторжения бесов в человеческое тело. Проникнутые идеями Просвещения и скептицизмом в отношении сверхъестественных сил, гражданские и церковные законы требовали от православной церкви, авторитета в вопросах добра и зла, выявлять симулянтов. Законодательство, вводившее концепции достойной и недостойной бедности, аналогичным образом разделяло религиозное поведение на допустимое и мошенническое. Оно определило кликуш (женщин или мужчин, считавших себя одержимыми бесами) как шарлатанов со скрытыми мотивами, не имевшими ничего общего со злыми духами. Такое положение устраивало не всех представителей церкви, да и не всех правительственных чиновников, обязанных действовать согласно букве закона⁵⁵. В то время как Петр I и его ближайшие преемники, а также их украинские епископы⁵⁶, получившие европейское образование, пытались насаждать

⁵⁵ Дэвид Харли при обсуждении спорных представлений о колдовстве и одержимости демонами во время Салемских процессов над ведьмами определяет «мошенничество, болезни и социальные конфликты ... [как] основные современные объяснения» этих явлений (*Harley D. Explaining Salem: Calvinist Psychology and the Diagnosis of Possession // American Historical Review*. 1996. № 101. P. 328)

⁵⁶ В 1686 году к Московскому патриархату была присоединена Киевская митрополия, и в российский епископат вошли

рационалистическое и критическое мышление, атака на одержимость бесами ударила в самое сердце учения православной церкви и непреходящей веры в колдовство на всех уровнях общества, по крайней мере, до XIX века.

Православные каноны, учения Отцов Церкви, молитвы и гимны, жития и рассказы о чудесах изобиловали сюжетами про борьбу людей с демонами и способность христианской веры и символов торжествовать над дьяволом. Действительно, существование дьявола как подлинного существа, которое как инструмент Бога постоянно испытывает людей и временами овладевает ими, с участием человека или без него, составляло важнейший компонент православного мировоззрения. В памяти людей борьба со злом была отмечена чудесными исцелениями бесноватых по заступничеству святых.

В то время как сообщения об избавлениях от бесов в святых местах и перед чудотворными иконами продолжались на протяжении XVIII и XIX веков, исцеления от всех типов недугов должны были подвергаться интенсивным проверкам. Просвещенные правители и церковные иерархи XVIII века стали скептически относиться к возможности чудес в современную эпоху, особенно чудес, предположительно происходивших с простыми верующими. «Подобный скептицизм был тем более силен, так как были основания полагать, что духовенство использовало... реликвии для личной выгоды»⁵⁷. Ложные чудеса также могли нанести ущерб репутации церкви, тем самым помогая раскольникам-староверам, сектам и другим конкурирующим религиям. Хотя чудеса, зафиксированные церковью в синодальный период, сохранили свою признанную силу, после реформы чудеса не получали автоматически официального одобрения со стороны церкви, стремящейся к централизации и контролю над народными практиками. Когда к началу XIX века пристальное внимание к последним дало нежелательный эффект, подталкивая верующих из православной церкви в руки старообрядцев и сектантов, церковь ослабила свой скептицизм по отношению к чудесам. Более того, она даже начала регулярно публиковать в религиозной прессе отчеты о чудесах, в том числе об избавлении от бесов на могилах святых или перед чудотворными иконами, что продолжилось и в XX веке. Тем не менее действия церкви и государства, направленные против суеверий, оказали заметное влияние на кликушество. К концу XVIII века бесноватыми становились преимущественно женщины, в отличие от средневекового образца, когда одержимых мужчин было больше. Феминизация кликушества продолжалась в XIX и начале XX века, когда все большее значение приобретали медицинские знания о природе излеченных болезней и подтверждение чудес врачами.

К концу XIX века церковь заняла оборонительную позицию. Иногда она использовала толкования Библии для защиты возможности чудес во все более светском мире, а иногда принимала различные принципы научного рационализма. Это были не столько противоречивые тенденции, сколько попытки православной церкви оставаться актуальной и заслуживающей доверия в быстро меняющемся мире, где научные знания о мире достаточно развиты, чтобы ограничить масштабы, но не обязательно возможность сверхъестественного вмешательства⁵⁸. Говоря на эту тему, порой трудно избежать отношения к Русской православной церкви XVIII–XIX веков как к монолитной институции, какой она, безусловно, не была. Представители церкви, от епископов до приходских священников и ризничих, не всегда следовали юридиче-

некоторые малороссийские православные представители духовенства, получившие европейское образование, часть которых и сыграла роль в церковной реформе Петра I. – *Примеч. пер.*

⁵⁷ Freeze G. L. Institutionalizing Piety: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // *Imperial Russia: New Histories for the Empire* / Eds. J. Burbank and D. L. Ransel. Bloomington, 1998. P. 220.

⁵⁸ Валери Флинт приводит этот аргумент для момента, когда западноевропейское христианство в раннем Средневековье спокойно включало нехристианскую магию в свои практики (*Flint V. I. J. The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton, 1991. P. 6).

ским предписаниям, а Священный синод не обладал достаточным количеством чиновников, чтобы обеспечить выполнение своих указов. Следовательно, церковь не шла по единому пути.

В то же время Русская православная церковь представляла собой цельную структуру, определяющую приемлемые верования и обычаи и те, которые она считала пагубными и вредными для спасения человечества. С точки зрения Русской православной церкви, равно как и с точки зрения Римской католической церкви, надлежащие религиозные ритуалы и вознесение благочестивых слов в форме молитв могут повлиять на сверхъестественное и даровать людям божественное милосердие⁵⁹. То, что церковь клеймила как суеверия в своих многочисленных указах и постановлениях, как правило, претендовало на ее право власти над сверхъестественным. Целенаправленно используя пренебрежительный термин «суеверие» вместо «магия» или «колдовство» для обозначения «отношений со сверхъестественным, находящихся вне обычных церковных каналов», церковники пытались отрицать колдунов, гадалок и ведьм, к магическим силам которых православные верующие могли обращаться за помощью⁶⁰. Особое беспокойство православной церкви начиная с середины XVII века вызывали заговоры, произносимые целителями и колдунами над больными, и заклятия, которые предназначались для того, чтобы наслать болезнь или порчу. Даже различные вариации христианских молитв, используемые целителями и мирянами ежедневно, вызывали подозрения церковных властей, так как не были санкционированы образованными богословскими авторитетами⁶¹. С точки зрения церкви, заздравную молитву над больным или благословение поля на урожай должен читать священник или монах, используя официально признанные тексты. Выполнение подобных ритуалов мирянами всегда вызывало опасения, ведь их слова могли быть искажены дьяволом. В конце концов, именно церковь должна была противодействовать отступничеству. В то время как православие рассматривало дьявола как творение бога, менее могущественное, чем его создатель, церковь не могла рисковать, поскольку он постоянно манипулировал волей людей, подталкивая их к греху. Даже представители церкви не были застрахованы от уловок дьявола. Таким образом, церковь считала, что необходимо проявлять всестороннюю бдительность, наказывая за отклонение от разрешенных верований – особенно при борьбе со старообрядчеством и сектантством в XVIII веке, – или постепенно устраивая требования к подготовке приходских священников и обучению мирян катехизису, как это все чаще происходило к концу XVIII века.

⁵⁹ Это же справедливо сказать и о досинодальной православной церкви (*Левин Ив.* Двоеверие и народная религия в истории России. М., 2004; *Seeking God: The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia* / Ed. S. K. Batalden. DeKalb, Ill., 1993. P. 45)

⁶⁰ *Maguire H.* Magic and the Christian Image // *Byzantine Magic* / Ed. H. Maguire. Washington, D. C., 1995. P. 51.

⁶¹ Про мирские и официальные молитвы см.: *Levin E.* Supplicatory Prayers as a Source for Popular Religious Culture in Muscovite Russia // *Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine* / Eds. S. H. Baron and N. S. Kollmann. DeKalb, 1997. P. 96–114.

Судебные прецеденты

В начале XVIII века Петр I и его сподвижник Феофан Прокопович (ректор Киево-Могилянской академии, 1710–1716), архиепископ Псковско-Великолукский и Нарвский (1718–1725), а с 1725 года – Великоновгородский) издали ряд законов, призванных искоренить религиозные практики, противоречащие основам православия и потенциально несущие в себе крамолу. Новые постановления были направлены против богохульников и людей, фальсифицирующих религиозный опыт. Они обвинялись в негативном влиянии на верующих, угрозе общественному порядку, царю и царской семье. Кликуши и бесноватые, соответственно, подвергались теперь тщательной проверке как потенциальные самозванцы.

Как православный правитель, Петр I следовал древней традиции, согласно которой русские цари несли ответственность за отстаивание и сохранение церковных догм. На протяжении всего периода Московского царства⁶² Русская православная церковь осуждала те обычаи народного быта, которые она считала пережитками язычества. Поскольку пытки и телесные наказания мирян под юрисдикцию церковных судов не попадали⁶³, церковные иерархи временами обращались к царю, чтобы подать гражданские иски против приверженцев суеверий. Так, например, на Стоглавом соборе 1551 года специально упоминалось о вреде, который несут «чародеи, волхвы и звездочеты». Царю рекомендовалось казнить этих практиков после отлучения их от церкви. Годом позже, в 1552-м, Иван IV (1530–1584) частично одобрил эту рекомендацию, указав в декрете, что люди не должны прибегать к услугам колдунов, магов и астрологов, иначе они будут «от Царя и Великого Князя в великой опале... а от Святителей им же быть в духовном запрещении»⁶⁴. К середине XVII века Алексей Михайлович (1629–1676) издал два типа указов: один определял колдовство и магию как нарушение светского закона и порядка, а другой – как преступление против церкви. В конце концов в ответ на гражданские беспорядки за подобные преступления в 1652 году⁶⁵ была введена смертная казнь⁶⁶.

Введение смертной казни за колдовство – преступление светского характера – отражает повышенную обеспокоенность правительства в XVII веке тем, что колдовство может быть использовано в политике. Это опасение возникло еще в середине XV века. Лица, которых подозревали в вероотступничестве, использовании магии, колдовства и некромантии против своих

⁶² Автор использует названия мусковит, мусковия и т. п. – эти термины вошли в западную историографию через литовскую. Но это экзонимы, в российской историографии они считаются пренебрежительными и нежелательными. Я использую названия периодов, принятые в российской историографии. Так, «*muscovite period*» – это то, что у нас называется Российским царством, Московским царством (наименования Русского государства между 1547 и 1721 годами). – *Примеч. пер.*

⁶³ Согласно Соборному уложению, в круг лиц, подпадавших под церковную юрисдикцию, входили: 1) лица духовного звания; 2) миряне, причислявшиеся к церковным людям; 3) лица, проживавшие на церковных землях; 4) дворовые люди духовного ведомства. – *Примеч. пер.*

⁶⁴ Дополнительные указы к судебнику. 1550–1582 // Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. 1334–1598. СПб., 1841. Т. 1. С. 252. Цитата приводится по первоисточнику, так как автор цитирует вторичные. – *Примеч. пер.*

⁶⁵ Речь идет об указе от 14 января 1653 года «О запрещении колдовства и хранении отреченных книг и заговоров». – *Примеч. пер.*

⁶⁶ Стоглав. Гл. 41. Вопрос 22; Акты исторические. Т. 1. Вып. 154. С. 252. Автор благодарит Валери Кивельсон за возможность воспользоваться ее текстами, в том числе еще не изданной на момент написания книги рукописью, для цитирования (см. *Kivelson V. Identifying Witches and Sorcerers: Political Sorcery in Muscovy, 1467–1584* / Доклад, представленный на Conference on Cultural Identity in a Multicultural State: Muscovy 1359–1584, Los Angeles; *Kivelson V. Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy* // *Russia's Women: Accommodation, Resistance, Transformation* / Eds. B. E. Clements, B. A. Alpern, C. D. Worobec. Berkeley, 1991. P. 80; *Kivelson V. Patrolling the Boundaries: Witchcraft Accusations and Household Strife in Seventeenth-Century Muscovy* // *Harvard Ukrainian Studies*. 1995. № 19. P. 322). Уложение 1649 года карало «богохульников» сожжением на костре (см. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ) с 1649 г.). Сер. 1. Т. 1. Гл. 1.1, цитируется в: *Смилянская Е. Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в.* Дисс. на соиск. степ. канд. ист. наук. М., 1987. С. 107.

политических конкурентов, должны были отвечать перед законом и следователями в застенках Разрядного приказа. В XVII веке бдительность государства распространилась и на царских советников, которых подозревали в использовании черной магии, чтобы лишить царя ума и рассудка. «В интрузивной и авторитарной политической системе, которая требовала прежде всего подчинения... любое действие или высказывание [могло быть истолковано] как символ непослушания»⁶⁷.

Указ Петра против кликуш, считавших себя жертвами колдовства, можно понять только в рамках политического контекста. Хотя эти указы были первыми в своем роде указами против кликушества, они представляли собой логическое продолжение предыдущих попыток вывести на чистую воду отдельных людей и группировки, использующие обвинения в колдовстве в качестве оружия, в том числе, против членов царской семьи⁶⁸. Постановления также были следствием страха перед интригами, активно используемыми политической, а с XVII века и религиозной оппозицией⁶⁹. Концепция симуляции юродства появилась еще в 1636 году, когда патриарх Иоасаф издал указ против ложных юродивых – тех, кто зарабатывал себе на жизнь тем, что притворялся «безумцем Христа ради», не являясь таковым на самом деле. Позволяя церкви и государству различать фальшивых и истинных юродивых, этот указ приобрел еще большее значение с церковным расколом середины XVII века. Религиозные реформы патриарха Никона, реорганизовавшего православный ритуал в целях его унификации с греческим, не встретили публичной поддержки со стороны юродивых. Напротив, те чаще всего тяготели к оппозиционному старообрядчеству. В результате Никон, а затем и царь Алексей Михайлович, обратились против них⁷⁰. Политическая нестабильность конца XVII века произвела впечатление на Петра I, который усилил преследования за политико-религиозные преступления, к которым теперь относилось и лжекликушество. В «космическом порядке» российского государства, как и в других странах Европы, «общественные и даже частные действия приобрели политическое и идеологическое содержание, а любые несообразные действия подспудно рассматривались... как политическая неблагонадежность или религиозная ересь»⁷¹.

Первый указ, направленный против кликуш, Петр I издал 7 мая 1715 года. В указе значилось, что все кликуши должны быть приведены в приказы для дознания, и приводится пример Варвары Логиновой, которая на допросе в Тайной канцелярии призналась, что симулировала свои припадки, чтобы отомстить плотнику по имени Григорий. Приводя конкретный случай, Петр выказал отвращение к тем, кто, по его мнению, обманным путем использовал кликушество как средство оклеветать других. В указе сообщается:

В прошлом 714 году ноября в 7 и 8 числах, в Санкт-Петербурге в церкви святого Исаакия Далматского во время святой литургии плотничья жена Варвара Логинова кричала, будто испорчена... а в допросе сказала, что она не испорчена и кричала притворством, будто испорчена, только для такой причины, тому ныне близ года... плотник Григорий подрался с деверем ее... и после того стала она Варвара мыслить, как бы тому плотнику Григорию отомстить за своего деверя, что он его бил, и умыслила, чтобы кричать,

⁶⁷ Keenan E. L. Afterword: Orthodoxy and Heterodoxy // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Eds. S. H. Baron, N. S. Kollmann. P. 204.

⁶⁸ В конце XVII века были случаи, когда кликуши подвергались преследованиям. Например, в 1677 году в Тюмени несколько человек были приговорены к смертной казни (Dix K. S. Madness in Russia, 1775–1864: Official Attitudes and Institutions for Its Care. Ph. D. diss. Los Angeles, 1977. P. 217).

⁶⁹ LeDonne J. P. Absolutism and Ruling Class.

⁷⁰ Публично ни царь Алексей, ни патриарх Никон против юродства не выступали, несомненно, из-за популярности этого явления. Петр I, однако, чувствовал себя достаточно уверенно, чтобы в 1716 году нанести ему открытый удар (Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В. Смех в Древней Руси. Л., 1984. С. 115, 132, 151–152).

⁷¹ Ibid. P. 124, 202.

будто испорчена и выговаривать на него Григория, что ее испортил, чтобы его тем погубить; и после помянутой драки спустя с неделю почала она кричать дома в неделю подважды и потрижды, и будто без памяти кричала, что ее испортил он Григорий; и в вышеописанные 7 и 8 числа ноября, будучи в церкви святого Исаакия Далматского, во время Божественного пения, также кричала она нарочно, будто испорчена и выговаривала, что ее испортил он Григорий; и то она делала только для того, чтобы ему Григорию тому отомстить за своего деверя и его погубить; а ее Варвару никто не порчивал, и кричала она притворно, и в том принесла вину свою⁷².

Петр беспокоился по поводу кликуш потому, что люди, имитирующие конкретный религиозный феномен – одержимость бесами, – клеветали на других, обвиняя в колдовстве и в том, что те посадили в них бесов.

Порицание Петром I кликуш в 1715 году проявилось и в последующих законах. В январе 1716 года Сенат приказывает епископам передавать лиц, притворявшихся одержимыми, светским властям⁷³. Духовный регламент 1721 года, превративший Русскую православную церковь в еще один орган государственной бюрократии, учредив Святейший правительствующий синод вместо патриаршества, оказался очередной значительной атакой на кликушество.

Феофан Прокопович, автор Регламента, продолжал эту атаку от имени Петра I. Будучи под влиянием протестантизма и католической контрреформации сторонником рационалистического мышления, он в широком смысле определил суеверие как «лишнее, ко спасению непотребное, на интерес только свой от лицемеров вымышленное, а простой народ прельщающее, и аки снежные заметы, правым истины путем идти возбраняющее»⁷⁵. Он велит православным епископам бдительно противостоять бесцельно странствующим монахам, постройке ненужных церквей, приписыванию ложных чудес перед святыми иконами, «также о кликушах, о телах мертвых несвидетельствованных, и прочих всего того добре наблюдать»⁷⁶. Поскольку епископы не могли быть одновременно везде, Прокопович указывал, чтобы их «закащики, или нарочно определенные к тому благочинные, аки бы духовные фискалы» сообщали им о любых проблемах. Во время посещения епархиальных церквей епископы были обязаны опрашивать священников и других людей о различных суеверных практиках. Еще раз Прокопович обращает внимание на кликушество как на суеверие, на этот раз в ряду «ложных чудес при иконах, при кладезях, источниках и прочая». Заканчивается это строгим наказом епископам: «И такие безделия запретить со угрозением клятвы на противляющихся упрямцов»⁷⁷. На практике епископы должны были передавать правонарушителей гражданским властям для вынесения приговора или назначать порядок покаяния для тех, кто искренне раскаялся в заблуждении. В Духовном регламенте не оговаривались наказания, которые гражданские власти должны были

⁷² ПСЗРИ. Собрание 1649–1825. Т. 5 (1713–1719). № 2906. Также цитируется у Джеймса Кракрафта (*Cracraft J. The Church Reform of Peter the Great. London, 1971. P. 290*).

⁷³ ПСЗРИ. Т. 5. № 2985.

⁷⁴ А вот в Воинском уставе от 30 марта 1716 года, где высказывается неодобрение суеверий, в частности, упоминаются «идолопоклонник, чернокнижец, ружья заговоритель», о кликушестве или одержимости демонами речи нет. Это упущение может свидетельствовать о том, что одержимость демонами уже ассоциировалась с женщинами, в то время как Устав был направлен на солдат (т. е. исключительно на мужчин). См.: ПСЗРИ. Т. 5. Вып. 3006. Ст. 1–7.

⁷⁵ Цит. по [URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1340>; дата обращения 13.04.2022]. Автор использовала перевод Устава Александра Мюллера (*The Spiritual Regulation of Peter the Great / Ed. and trans. A. V. Muller. Seattle, 1972. P. 15.*)

⁷⁶ Цит. по [URL: <https://lib.pravmir.ru/library/readbook/1340>; дата обращения 13.04.2022].

⁷⁷ В своей книге Мюллер переводит слово «кликуши» как «squallers» (букв. «вопящие» – *Примеч. пер.*) из уважения к термину, впервые использованному в 1720-х годах англичанином Томасом Консеттом. Консетт перенял уничижительное юридическое понимание кликушества, определив кликуш как «людей, которые притворяются заколдованными, самозабвенно кричат и визжат» с целью вымогать деньги у свидетелей их страданий (Мюллер цитирует *The Present State and Regulations of the Church of Russia. London, 1729. Vol. 1. P. 38* в своей книге *The Spiritual Regulation of Peter the Great / Ed. and trans. A. V. Muller. Seattle, 1972. P. 109*).

назначать лжекликучам и другим, повинным в мошенничестве. По сути, Петр не вносил конкретики по этому вопросу до весны 1722 года, когда прокомментировал записку, присланную ему Священным синодом, что такие люди заслуживают «наказание и вечную ссылку на галеры с вырезыванием ноздрей»⁷⁸.

Хотя Духовный регламент оставался основой для действий церкви на протяжении всего имперского периода, за десятилетие правления Анны Иоанновны (1730–1740) и Регламент, и более ранние указы Петра были усилены. Под влиянием немецкого Просвещения императрица не терпела верований в колдовство, волшебство и кликушество, против которых законы были неэффективны. 25 мая 1731 года Сенат, в ответ на возмущение императрицы тем, что колдовство не было искоренено, объявил от имени Ее Императорского Величества:

...ежели впредь кто гнева Божия не боясь и сего Ее Императорского Величества указу не страшась, станут волшебников к себе призывать, или к ним в дома для каких волшебных способов приходить, или на путях о волшебствах разговоры с ними иметь, и учению их последовать, или какие волшебники учнут собою на вред, или мняще, якобы на пользу (начнут сами во вред или пользу) кому волшебства чинить: и за то оные обманщики казнены будут смертию, сожжены; а тем, которые для мнимой себе душевредной пользы, станут их требовать, учинено будет жестокое наказание, биты будут кнутом, а иные, по важности вины, и смертию казнены будут.

Тем не менее, очевидно и христианское милосердие, так как указ завершается следующим образом: «буде означенные обманщики... вины свои в том объявят сами, без доношения на них от иных кого: и оные вины отпущены им будут без всякого истязания»⁷⁹.

В ответ на гнев императрицы Анны Иоанновны на несоблюдение законов Петра Великого и настойчивые требования Прокоповича о бдительности против суеверий Священный синод в 1733 году рассмотрел дело кликуши Марии Семеновой из Новгородской губернии. Гражданские власти уже несколько раз задерживали ее за попрошайничество и путешествия без паспорта. Хотя новгородский архиепископ (не кто иной, как сам Феофан Прокопович) и обвинил Марию Семенову в мошенничестве, так как она утверждала, будто одержима 27 демонами, его продолжительные объяснения были сосредоточены на том, что он считал ее, а не демонов, виноватой в аморальном образе жизни. Семенова родила в доме архиепископа внебрачного ребенка. На допросе незамужняя женщина призналась, что ранее родила двойню. Отвергнув утверждения Семеновой о том, что внебрачные роды были результатом изнасилования, Прокопович обвинил ее во «французской болезни» (то есть сифилисе). Авторы заключительного доклада Священного синода подозревали Семенову в детоубийстве. Они также признали ее виновной не только в том, что она притворялась одержимой, но и в приготовлении любовного зелья из соли, произнесении неподобающих заклинаний над крестом, угрозах и использовании бранных слов по отношению к высокопоставленным лицам⁸⁰.

Семенова – превосходный пример женщины, которая отвергла все попытки государства и религии контролировать женское тело. Нарушения светских законов о мобильности и поправление религиозной морали были гораздо более оскорбительными с точки зрения религиозных властей, чем притворная одержимость. Однако Прокопович определенно посеял семена для того, чтобы в дальнейшем кликушество было приравнено к безнравственности.

Судебное разбирательство по этому делу не смягчило опасений Анны Иоанновны относительно суеверий. В ноябре 1737 года она снова выказала недовольство, на этот раз отме-

⁷⁸ ПСЗРИ. Сер. 1. Т. VI. Вып. 3963; также цитируется в Полном собрании постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. Сер. 1. Т. 2. Вып. 532.

⁷⁹ ПСЗРИ. Сер. 1. Т. VIII. Вып. 5761; Полное собрание постановлений. Т. 7. Вып. 2451.

⁸⁰ Полное собрание постановлений. Т. 8. Д. 2719.

тив, что число кликуш на самом деле увеличилось. Она обвинила священников и монахов в том, что они открыто игнорируют законы против суеверий и поощряют кликушество, проводя экзорцизмы. Поскольку в Москве проблема стояла особенно остро, Анна подписала указ Синоду, порицающий архиерея Москвы за нарушение положений Духовного регламента о кликушестве, которое она определила как «суеверие». Императрица также писала графу Семену Андреевичу Салтыкову, главнокомандующему Москвы, чтобы

...для искоренения суеверия, не токмо от архиерея, но и от вас [Салтыкова] надлежащего пресережения и пресечения не чинится, понеже мы полагались надежно на вас, что вы тамо о всех таких делах и приключениях смотрение иметь и ничего противнаго чинить допускать ревностное тщание прилагать не оставите, понеже за такие дела и неосторожности вы ответствовать должны были⁸¹.

Отныне кликуши в Москве подлежали аресту и допросу.

Во исполнение приказа императрицы, объявленного графом Салтыковым, были арестованы сразу две кликуши – Ненила Ржавчикова и Анисья Бочарникова. Ржавчикова (урожденная Еремеева) страдала от приступов одержимости еще с 1701 года, когда она была шестнадцатилетней крестьянской девушкой, собирающейся выйти замуж за солдата Сидора Ржавчикова. Во время ареста она жила в Москве. Анисья Федорова⁸² также жила в Москве и обращалась за помощью к чудотворной иконе Божией Матери в церкви Варлаама Чудотворца⁸³, а также ходила молиться к монахиням Новодевичьего монастыря. На допросе, как указано в источнике, «под страхом смертной казни» обе женщины подтвердили рассказы о своей одержимости, заявив, что их болезнь была подлинной и что «волшебств и заговоров за собой не имеют». Рискую еще больше рассердить императрицу, но не имея никаких доказательств для продолжения дела, Салтыков был вынужден выпустить женщин на поруки при условии, что они не покинут Москву и немедленно явятся к суду по первому требованию⁸⁴.

Между тем у Священного синода не было иного выбора, кроме как ответить на возмущение Ее Величества по поводу кликуш. Указ от 15 ноября напомнил «не токмо суду, но и прочим церковного и мирского чина поданным» об их долге отстаивать православную веру. Указ отмечал, что «в прошедших летах явились в Российской Империи от некоторых незнающих совершенно закона и правил и истинного ко спасению души пути», среди которых находились и кликуши, причастные к созданию суеверий, заставляющих народ сомневаться. Причислив кликуш к «бездельным суеверцам», указ уравнивал их с колдунами и волшебниками. Священный синод подтвердил необходимость каждому епископу следить за кликушами и назначить ответственных, которые сообщали бы о появлении кликуш и их выходках, чтобы гражданские власти могли незамедлительно принять против них меры. Повторяя положения Духовного регламента в отношении кликуш, указ напомнил епископам об обязанности дважды в год отправлять в Священный синод отчеты с информацией о бесчинствах кликуш и других суеверных действиях⁸⁵.

Анна Иоанновна была возмущена тем, что монахи и приходские священники признавали кликуш действительно одержимыми и не передавали их гражданским властям. В то же время, возможно, указ 1737 года был реакцией на отчеты Сената за лето и осень того же года. Информация, поступившая от высшего государственного органа России, побудила импера-

⁸¹ Цит. по: *Беляев С.* Икотники и кликуши. К истории русских суеверий. По архивным источникам // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4.

⁸² На время ареста – Бочарникова по второму мужу. – *Примеч. пер.*

⁸³ Сейчас это храм иконы Богоматери «Всех скорбящих Радость» на Ордынке. – *Примеч. пер.*

⁸⁴ *Беляев С.* Икотники и кликуши // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4. С. 163, 159, 161.

⁸⁵ ПСЗРИ. Сер. 1. Т. X. Вып. 7450.

трицу задуматься над опасностью небрежного отношения светских государственных чинов к распространяющимся суевериям, вере в колдовство и сопутствующие недуги, включая одержимость. Сенат обратил внимание на вышедшую из-под контроля эпидемию икоты – тяжелого и стойкого икания – среди крестьян Мезенского уезда Архангелогородской губернии, поразившую более двухсот мужчин и женщин⁸⁶. Симптомы болезни были сродни симптомам кликушества, за исключением того, что пострадавшие не кричали дикими и животными головами. Вместо этого их речь во время припадков перемежалась безостановочной и болезненной икотой. Как и кликуши, икотники считали, что попали под действие порчи, некоторые также думали, что они одержимы бесами, которых в их тела насадили колдуны⁸⁷. Жертвы этой эпидемии, которая длилась к тому моменту более десяти лет и распространилась за это время по нескольким деревням, называли восьмерых человек, которые, по их мнению, их проклинали. В качестве доказательств против дьячка Емельяна Попова и жителей села Никифора и Осипа Салминых, Онуфрия Титова, Ипата Клокотова, Ивана Сибирякова, Алексея Ульянова и Дмитрия Суворова больные, их родственники и соседи доставили обвиняемых по одному с 1730 по 1737 год в мезенскую губернскую канцелярию, требуя справедливости. Если разгневанные крестьяне надеялись, что власти примут быстрые меры, они были глубоко разочарованы. Дело затянулось на несколько лет.

В 1737 году губернская канцелярия передала дело в высшие инстанции. К тому времени был определен масштаб эпидемии и собраны свидетельства многочисленных очевидцев. В то время как односельчане обвиняемых свидетельствовали о том, что они не могут с уверенностью сказать, занимались ли те волшебством, в канцелярии были убеждены, что эти люди напускали икоту и, следовательно, ответственны за эпидемию. Все обвиняемые отрицали свою вину. Не зная, как решить проблему, уездная канцелярия передала дело в губернскую, которая, в свою очередь, направила дело в Сенат. В конце июля 1737 года Сенат издал заявление, подтверждающее мнение мезенской канцелярии о том, что в целях поддержания общественного порядка подсудимых, несмотря на отсутствие признания вины, необходимо направить на дальние металлургические заводы Сибири, где они не смогут больше вредить народу, уверенному в их злокозненности. Однако на этом дело не закончилось⁸⁸.

Вице-канцлер граф Михаил Гаврилович Головин, узнав о решении Сената, немедленно отменил его на том основании, что Сенат не провел тщательного расследования, чтобы определить, действительно ли эпидемия связана с заболеванием. Второго августа 1737 года он приказал Сенату направить в пораженные эпидемией икоты деревни нарочного сыщика, чтобы он сам в присутствии лекаря мог осмотреть больных. Затем следователь и лекарь должны были окончательно определить, была ли это болезнь по воле Бога или она вызвана злым наваждением. Головин также хотел, чтобы сыщик собрал характеристики обвиняемых у людей, не затронутых эпидемией напрямую⁸⁹.

По требованию Головина Сенат возобновил дело. Во время допроса жертвы эпидемии заявляли, что не симулируют недуг, но и не могут доказать, что обвиняемые на самом деле на них напустили икоту или порчу. После того как почти 300 свидетелей подтвердили благонадежность обвиняемых, Сенат приказал губернской канцелярии подвергнуть пыткам нескольких одержимых икотой, чтобы выяснить подлинность их недуга. Семерых взятых в застенки

⁸⁶ Вся информация о мезенской эпидемии в этом абзаце взята из: *Беляев С. Икотники и кликуши // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4. С. 145–156.*

⁸⁷ Святой старец XVIII века Паисий Иванович Величковский (1722–1794) признавал икоту недугом, возникающим не от еды, а от козней бесов (О различных скорбях и тяготах от бесов // *Жития и творения русских святых: жизнеописания и духовные наставления великих подвижников христианского благочестия, просиявших в земле Русской, народные почитания и праздники православной церкви / Сост. С. Тимченко. М., 1993).*

⁸⁸ *Беляев С. Икотники и кликуши // Русская старина. 1905. Т. 122. № 4. С. 156–157.*

⁸⁹ Там же. С. 157.

больных пытали на дыбе, били плетью и батогами, но признаний так и не получили. Наконец, 11 января 1740 года из-за отсутствия доказательств Сенат принял решение не привлекать к ответственности ни обвиняемых, ни 207 человек, одержимых таинственным недугом⁹⁰. Несомненно, мезенский инцидент послужил мощным напоминанием имперскому правительству о том, какие беспорядки может вызвать эпидемия икоты или кликушества, а также маркером того, что сведения о подобных случаях могли быть занижены.

Несмотря на то что царская власть по-прежнему настаивала на применении правовых санкций против кликуш, тех редко задерживали для допроса. Из тридцати шести дел, связанных с суевериями, которые рассматривались Преображенским приказом и Тайной канцелярией со времен Петра I до 1760 года (см. Таблицу 1.1), только два касались кликуш: дело 1720 года с участием трех московских женщин и еще одно – дело дворовой женщины, уверенной в том, что она «испорчена дьявольским наваждением»⁹¹. Государственные учреждения гораздо больше интересовала клевета на важных лиц, особенно на правителей. Пять дел этого периода заведены на людей, порочащих репутацию императрицы Елизаветы Петровны (1709–1762) и членов ее семьи. Из них четыре особенно важны из-за их связи с верой в одержимость и колдовство. Дела крестьянина Евдокима Томилина (в 1746 году) и горожанина Петра Волкова (в 1750 году) связаны с заявлениями, что императрица Елизавета якобы была испорчена. С учетом того, что между одержимостью и колдовством существовала тесная связь, такие заявления подразумевали, что Елизавета была одержима бесом. Подобное обвинение ставило под сомнение легитимность правительницы, что само по себе было деликатным вопросом, поскольку Елизавета заняла русский престол в результате дворцового переворота. Впоследствии, в 1752 году, купца Ивана Пичюгина и денщика Григора Воробьева независимо друг от друга осудили за распространение слухов о том, что мать графа Алексея Разумовского была колдуньей. Дела непосредственно касались репутации царской семьи, поскольку граф Разумовский был фаворитом и предполагаемым тайным супругом Елизаветы Петровны. Более того, купец Пичюгин использовал такую характеристику матери Разумовского с целью объяснить, почему великий князь Петр Федорович (будущий Петр III) тогда еще не имел детей от своей жены Екатерины⁹².

Таблица 1.1. Религиозные преступления, расследованные Преображенским приказом и Тайной канцелярией, 1700-е – 1760

⁹⁰ Там же. С. 157–58.

⁹¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Дела Преображенского приказа и Тайной канцелярии. Д. 553.

⁹² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1082, 1323, 1548 и 1572. Пятый случай (Д. 1970) – о человеке, объявившем о себе, что он непристойно обращался с портретом императрицы.

<i>Тип</i>	<i>Количество</i>
Колдовство	17
Ложные обвинения других в колдовстве или в обращении к колдунам и предсказателям	5
Вероотступничество	3
Суеверия	2
Кликушество	2
Распространение слухов о том, что высокопоставленное лицо является колдуном	2
Почитание лжечудотворных икон и несанкционированных (церковными властями) реликвий	2
Преступления против государя	3
ВСЕГО	36

Источник: РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 75, 128, 328, 349, 393, 411, 440, 442, 546, 550, 553, 567, 635, 720, 964, 982, 1045, 1063, 1081, 1082, 1144, 1260, 1298, 1323, 1359, 1548, 1572, 1714, 1730, 1788, 1880, 1897, 1917, 1923, 1965, 1970.

Безусловно, наибольшее количество дел, рассмотренных Преображенским приказом и Тайной канцелярией, касалось лиц, которые обвинялись в причинении вреда колдовством. Многие из обвиняемых имели волшебные талисманы, бумаги или тетради, полные заклинаний белой или черной магии, а также корни и травы для зачаровывания. Другие обвинялись в обращении к колдунам. То, что внимание чиновников сосредоточилось на тех, кто якобы мог превратить людей в кликуш или навредить другими магическими способами, а не на самих кликушах, как это предписывал закон, иллюстрирует широко распространенную даже среди правительственных чиновников XVIII века веру в возможность колдовства и одержимость бесами. Это является частью того, что Джон Ледонн называет «лихорадкой разоблачений» первой половины XVIII века, вызванной тревогой и нестабильностью, ставшими следствием двух десятилетий войн при Петре I, дворцовых переворотов и финансового кризиса 1730-х годов⁹³.

Выводы Е. Б. Смилянкой подтверждают закономерность, которую демонстрируют вышеуказанные дела Преображенского приказа и Тайной канцелярии: следователи гораздо больше интересовались задержанием волшебников, колдунов и богохульников, чем кликуш. Смилянская изучила 198 судебных дел о магии и суевериях, датированных первой половиной XVIII века, расширив выборку за пределы Преображенского приказа и Тайной канцелярии, включив туда также Сыскной приказ, полковые, воеводские и губернские канцелярии, местные, судебные и ряд других ведомств. Чуть более 50 процентов этих случаев касались людей, использующих наговоры и заклинания, примерно треть из них – попытки колдовства и защиты от чар⁹⁴. Преобладающее количество мужчин среди обвиняемых (в соотношении почти 5:1) можно объяснить их более высокой публичностью и большей вероятностью того, что внимание властей привлечет деятельность солдат, священнослужителей, писцов и торговцев.

В то время как правительственные учреждения не занимались регулярными задержаниями кликуш, Священный синод, зависящий от поступления информации о суевериях и бого-

⁹³ LeDonne J. P. Absolutism and Ruling Class. P. 165–66

⁹⁴ Смилянская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII века в свете проблем истории общественного сознания // *Rossica*. 1996. № 1. P. 3–6.

хульствах из епархиальных источников, также не проявлял бдительности в отношении кликушества. Несмотря на напоминание 1737 года о том, что епископы должны отчитываться Синоду дважды в год, и призыв 1746 года к священникам сообщать епископам обо всех кликушах, официальные послания епископов рассылались нерегулярно, а ответы были скорее формальными отписками⁹⁵. Так, в 1751 году, например, только ростовский, суздальский, архангелогородский и переяславский епископы обтекаемо пишут о суевериях в своих епархиях, причем последние два отмечали наличие кликуш. Архангелогородский архиепископ Варсонофий сообщал только, что в его епархии, в Кеврольском и Мезенском уездах, имеется «один икотник (кликун) и семь икотниц (кликуш), которые и сыскиваются». Несомненно, причиной упоминания икотников в отчете стала широкая известность эпидемии икоты в Мезенском уезде 1720–1730-х годов, потребовавшая вмешательства Сената. Сообщая о наличии бесноватой женщины, переяславский епископ заверяет Синод, что и ее, и тех, кого она обвиняла в колдовстве, вызвали в суд. Остальные епископы, числом 21, уведомили Синод, что «слава Богу все добре»⁹⁶.

Серьезное наступление на замалчивание суеверий, включая веру в одержимость бесами и колдовство, в епископских отчетах можно увидеть в донесении суздальского архиерея Порфирия от 1754 года. Порфирий отмечает, что, хотя поповские старосты и духовные правления не сообщают о суевериях в период с июня 1751 по январь 1752 года, «множайшие вдалились волшебствам, чарованиям, колдунствам, обаяниям, что едва каковы дом во граде и в окрестных селех обрестися может, в котором бы от такового сатанинского действия плачевных не было случаев...». Убеждая Синод в том, что полдюжины лет боролся с отступничеством и с ложной верой в колдовство и волшебство, он вынужден признать, что в его епархии имели место подлинные случаи, когда колдуны напускали на людей бесов. Мало какая свадьба или рождение ребенка, писал Порфирий, проходила без демонического вмешательства, что, в свою очередь, приводило к ухудшению здоровья людей и даже смертельным случаям. Он объясняет, что в духовном суде неохотно расследуют подобные «сатанинские действия», потому что «все страхом одержимы, чтобы безгодно не пропасть смертию». Более того, архиерей так боялся за свою жизнь, что попросил Синод освободить его от должности и перевести от «толь злаго народа»⁹⁷.

Ободряющая откровенность суздальского архиерея в отношении всепроникающей веры во вредоносную магию заслуживает внимания. В то время как законодательство и церковная кампания с 1740 года и далее осуждали суеверия, православные практики продолжали связывать колдовство или чародейство с одержимостью бесами. Священники спрашивали у своих прихожан на исповеди не только о том, обращались ли они к предсказателям и колдунам, но и пользовались ли они их услугами, чтобы навести чары или порчу⁹⁸. Подобные высказывания в исповедальных и религиозных текстах закрепляли в умах православных людей, что недоброжелатели могли наслать на них как болезни, так и бесов. Еще в 1803 году архиепископ Вениамин (1739–1811)⁹⁹ в своем руководстве, объясняющем православные обряды, символы, таинства и различные молитвы, отмечает: «Некоторые отвергают, что сила и злодейство демонов наво-

⁹⁵ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1746. Д. 407. Л. 1. Автор в оригинале цит. по: Freeze G. L. Institutionalizing Piety. P. 224. – Примеч. пер.

⁹⁶ Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. 1751. Т. 31. С. 13–14; Смиланская Е. Б. Следствия по «духовным делам» как источник по истории общественного сознания в России первой половины XVIII в. С. 51.

⁹⁷ Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 35. Д. 528. Полностью цитируется в: Смиланская Е. Б. Донесение 1754 г. в Синод суздальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 254–260.

⁹⁸ Требник. Москва, 1720. Ч. II. С. 46, 47. Цитируется в: Смиланская Е. Б. Следственные дела «о суевериях» в России первой половины XVIII века в свете проблем истории общественного сознания // Rossica. 1996. № 1. С. 8.

⁹⁹ Имеется в виду архиепископ Нижегородский и Арзамасский Вениамин, в миру Василий Федорович Краснопевков-Румовский. – Примеч. пер.

дят на людей болезни; но благочестивые люди не сомневаются в этой истине». В подтверждение своих слов он цитирует 13-ю главу Евангелия от Луки, на другой странице указывая, что молитвы для обуреваемых духами необходимы, так как они «подвержены нападениям нечистых духов, – по злему действию волшебного искусства». Шестнадцатое издание руководства, опубликованное в 1899 году, содержит раздел¹⁰⁰ о тесной связи между колдовством и одержимостью¹⁰¹.

Случай, привлечший внимание Священного синода в 1770 году, подчеркивает сохраняющуюся веру в колдовство в российском обществе и лояльность церковных иерархов к кликушам. Пелагея Никитина, крепостная из костромской деревни графа Матвея Федоровича Апраксина, была передана церковным властям губернской канцелярией за «напущение на крестьянских женок беснования и кликоты» (объединение слов «кликать» [как кликуши] и «икота»). Позже костромской епископ Симон сообщает Священному синоду, что его расследование показало, что Никитину ложно обвинил в волшебстве бурмистр Бухоловской вотчины Афанасий Васильев. Он добился повинной, жестоко избивая женщину. Сторонник идей Просвещения и осуждающий пытки, преосвященный Симон приказал наказать бурмистра за истязания несчастной. Любопытно, однако, что он ничего не пишет о тех женщинах, которые были идентифицированы в ходе расследования как кликуши и, согласно закону, должны были оказаться под следствием и наказаны¹⁰².

Случай, рассмотренный Ростовской духовной консисторией в середине 1760-х годов, несколько проливает свет на церковные процедуры в отношении кликуш, демонстрируя, как серьезно церковники отнеслись к вопросу о подлинности привлечшей их внимание кликуши¹⁰³. Дело касалось инцидента 1764 года в селе Тишино Ярославского уезда, где две крестьянки обвинили свою соседку Екатерину Иванову в том, что та наслала на них кликоту. По этому обвинению Иванову отправили в губернскую тюрьму. Ростовская консистория инициировала расследование дела. Выслушав различные свидетельства, церковники решили в апреле 1766 года отправить Иванову в женский монастырь в Ростове. Настоятельнице было поручено при помощи Священного Писания внушить крестьянке страх Божий, чтобы определить, действительно ли та общалась с бесами и околдовывала своих соседей. Они также вызвали врача, чтобы осмотреть одержимых женщин. Узнав от игуменьи, что признания Ивановой в причастности к колдовству и связям с бесами были получены гражданскими властями под пытками, консистория освободила Иванову от обвинения в колдовстве, создав прецедент для решения епископа Симона по делу Пелагеи Никитиной в 1770 году. В то же время они воздержались от наказания кликуш, поскольку врач, осмотревший женщин, признал, что те страдают от настоящего недуга. Другими словами, поскольку кликуши не симулировали свою одержимость, они не подлежали преследованию по закону¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Скорее всего, имеется в виду §42 «Последование молебное о немощных, обуреваемых от духов нечистых и стужаемых». – *Примеч. пер.*

¹⁰¹ *Архиепископ Вениамин*. Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. 1899. Репринт. М., 1992. Т. 2. С. 449–450, 457. Цит. по [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Krasnopevkov_Rumovskij/povaja-skrizhal/4_24_27; дата обращения 13.04.2022].

¹⁰² Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода. 1770 г. Т. 50. С. 373.

¹⁰³ В названиях дел Ярославского архива нашлось несколько записей по этому делу. Дело о наложении епитимьи на Екатерину Иванову, крестьянку деревни Тишино Ярославского уезда, вотчины графа Петра Борисовича Шереметева, подозревавшуюся в колдовстве. Ф. 230. Оп. 13-2. Д. 3973; Дело о проведении дознания по подозрению в колдовстве Екатерины Ивановой, крестьянки дер. Тишино Ярославского уезда, вотчины графа Петра Борисовича Шереметева. Ф. 230. Оп. 13-2. Д. 4018. – *Примеч. пер.*

¹⁰⁴ В заключении врач отметил, что женщины страдают из-за воспалительного заболевания женских органов, а не от одержимости бесами. Оказалось ли медицинское заключение достоверным объяснением с точки зрения церковников, неизвестно. См. Государственный архив Ярославской области. Ф. 197 (Ростовская консистория). Оп. 1. Т. 1. Д. 3973.1. Л. 48, 50, 58–59.

В 1771 году Священный синод действительно преследовал кликуш, которые подозревались в ложных обвинениях других в насылании порчи¹⁰⁵. Церковь была особенно заинтересована в деле, в котором участвовали представители низшего духовенства, в том числе приходской священник, ранее уже нарушавший церковные законы. В таких случаях Синод не подчинялся гражданским властям, а мог наказывать нарушителей напрямую. Первый доклад епископу Коломенскому Феодосию поступил от священника Богословской церкви Иакова Тимофеева в январе 1770 года. Отец Иаков сообщил, что двенадцатилетний племянник коломенского купца Макара Щурова Памфил вел себя как кликун, птичьим и собачьим голосом выкрикивая, кто над ним чародейство учинил. В ответ на сообщение отца Иакова Коломенская консистория вызвала мальчика в магистрат для допроса. Мальчик показал, что двумя годами ранее он жил в доме того самого священника Иакова Тимофеева для обучения скорописи, когда его впервые внезапно «ударил о землю». И с тех пор это происходило с ним практически каждый день. Но ни причины болезни, ни характера своих припадков мальчик не знал.

Когда Памфила отвели в консисторию для дальнейшего допроса, у него случился припадок, во время которого он упал на пол, стал метать руками и ногами и кричать подобно кликуше. На этот раз он обличал дьячка Степана Прокопьева и попова сына Василия Евсеева в том, что они его испортили. Чтобы убедиться, правда ли у мальчика случился припадок, дознатели укололи его ногу иголкой. Далее они с недоверием пишут, что в ответ он немедленно встал как ни в чем не бывало. С тем Памфила представили первосвященнику, который продолжил допрос в присутствии консистории. После неоднократных призывов говорить правду, угроз навлечь на себя гнев Божий и, несомненно, боясь еще одной проверки иголкой, мальчик поддался давлению и отказался от своей предыдущей истории. Теперь он признался, что жена отца Иакова, Прасковья Петрова, и их сын Тихон пообещали ему рубашку и деньги, за которые он должен был притворяться одержимым и оклеветать дьячка и сына другого священника. Отметив, что он получил деньги также от отца Иакова, Памфил обвинил того в причастности к афере. Получив признательные показания Памфила, Коломенская консистория вызвала на допрос семью Тимофеева. Они сходу отвергли выдвинутые против них обвинения. Прасковья Петрова утверждала, что она сама была поражена тем же недугом, что и Памфил, и что источником недуга был не кто иной, как дьячок Степан Прокопьев, злившийся на нее за то, что она купила пестрядь не у него, а у солдатки. Подтверждая показания попадьи, отец Иаков добавил, что от приключившегося недуга по его приглашению его жену лечил колдун (уже покойный) и что он каялся в этом грехе своему духовному отцу, также покойному, и понес надлежащую епитимью. Дальнейшее расследование показало, что у Тимофеева дома хранились тетради с сомнительными рецептами лечения и околдовывания, а также выяснилось, что и священник с женой оклеветали дьячка, чтобы заставить его отказаться от места в пользу их сына Тихона.

Прежние проступки Тимофеева в этом случае не сулили ему ничего хорошего: в 1752 году он был оштрафован и был запрещен в служении за самовольную продажу частицы святых мощей симеоновскому дьячку Петру Козьмину. Двенадцать лет спустя консистория приказала отцу Иакову отбыть четыре месяца в Предтеченском монастыре в Туле за клевету на священника. В том же году он отбыл двухмесячную аскезу в другом монастыре за ссору с товарищем, которого называл «бесом». Тогда же консистория начала расследование о причастности Тимофеева к обращению в старообрядчество 83 крестьян.

Учитывая последние нарушения Тимофеева, Священный синод утвердил решения консистории, приказав лишить Тимофеева сана и сослать его вместе с женой, а их сына Тихона отправить в армию¹⁰⁶. Приказав сжечь сомнительные тетради, Синод предоставил Коломен-

¹⁰⁵ Описание документов и дел. Т. 50. С. 413–421.

¹⁰⁶ У отца Иакова был, конечно, не один сын. В источнике говорится еще о сыне в армии, двух малолетних сыновьях и 14-летней дочери. Дочери Синод для пропитания предложил отдать место пономаря, а малолетних передать родственникам, если Тихонов с женой не захотят взять их с собой в ссылку. – *Примеч. пер.*

скому магистрату решать судьбу купеческого сына Памфила. Наконец, Синод смягчил наказание для свекра Тимофеева, священника Петра Сергеева: за хранение подозрительных тетрадей предприимчивого зятя ему предписали полгода клиросной службы в монастыре (вместо предписанного консисторией года и ста поклонов ежедневно).

Тенденция как Священного синода, так и гражданских властей в XVIII веке уделять больше внимания тем, кто, по их мнению, занимался магией, чем кликушам, считавшим себя жертвами колдовства, побудила в 1770 году Сенат к действиям. Члены Сената отрицательно отреагировали на дело прошлого года, когда Священный синод по итогам гражданского и церковного расследований поручил епископу Устюжскому (Архангельской губернии) увещевать крестьян Егора Пыстина, Захарию Мартюшева, девку Авдотью Божукову и солдатку Авдотью Пыстину, которые занимались чародейством и отрекались от христианской веры. Поскольку в отчете епископа отмечалось, что виновные захотели покаяться добровольно, Синод приговорил вернуть их в церковь, но наложил пятилетнюю епитимью за то, что ранее они отрекались от веры. Покаяние включало год тяжелых работ в монастырях, регулярное посещение церковных служб, а также исповедь четыре раза в год во время постов. Но до причастия (кроме смертного случая) не допускать ни во время епитимьи, ни после, пока епископ не решит, что они достаточно раскаялись. В соответствии с законом, Синод передал крестьян в Устюжскую провинциальную канцелярию для вынесения светского приговора. Получив отчет по делу через губернскую канцелярию и изучив всю документацию, Сенат обвинил судей Яренской воеводской канцелярии, где проводилось первое расследование в «невежестве и непростительной неосторожности», приведших к тому, что Сенат назвал «непорядочным следствием». Далее он обвинил местные власти в нарушении закона и истязании предполагаемых колдунов, а судей в том, что они приняли противоречивые признания обвиняемых в невозможных преступлениях¹⁰⁷.

Истинными виновниками вышеупомянутого дела, с точки зрения сенаторов, были кликуши. Сенат охарактеризовал их как «несколько беспутных женок и девок, [которые] притворяясь быть испорченными, по злобе и в пьянстве выкрикали имена вышеобъявленных несчастных людей». Соответственно, эти женщины ложно обвинили указанных лиц в том, что те стали причиной их одержимости¹⁰⁸. Ключевым здесь является то, что Сенат заостряет внимание на том, что кликуши – женщины. Если в предыдущих законах и делах используется гендерно ориентированный термин «кликуши», то к тому же упоминается возможность мужчин быть кликунами и иногда мужчин называют в числе жертв одержимости. Однако здесь уже нет никаких сомнений в гендерном аспекте кликушества как специфически женского девиантного поведения. Характеристика кликуш как пьяных является отсылкой к аналогичному высказыванию Отца Церкви Иоанна Златоуста, осуждающего пьяных женщин, которые невольно становились инструментом злых сил¹⁰⁹. Используя прилагательное «беспутные», сенаторы также вторили настроениям, выраженным Священным синодом в деле 1733 года, где говорилось о лжекликушах. Добавление непристойного сексуального поведения к списку характеристик кликуш сделало самих женщин, а не бесов, ответственными за содеянное.

Сенат посчитал, что не допросить кликуш было ошибкой следствия, вместо чего ложные признания были добыты путем истязания невиновных. Вследствие этого он приказал публично наказать виновных в беззаконии на мирском сходе: кликуш бить плетью, а сотских и старост – батогами. Сенат объявил, что подробности и исход этого досадного дела, а также необходимость соблюдать указы Петра I и Анны Иоанновны о кликушах должны быть доведены до сведения официальных лиц не только в Архангельской губернии, но и во всех других провинциях

¹⁰⁷ Полное собрание постановлений. Сер. 3. Т. 1. 1910. С. 546–547, 570–572, 657–658, 659.

¹⁰⁸ Там же. С. 659.

¹⁰⁹ Цит. по: *Maguire H. Magic and the Christian Image // Byzantine Magic / Ed. H. Maguire. Washington, D. C., 1995. P. 51.*

и регионах. Более того, в решении Сената говорится, что каждому здравомыслящему человеку известно, что невозможно принести вред кому-либо сверхъестественными средствами¹¹⁰. Таким образом, постановление Сената 1770 года подчеркнуло невозможность как для государственных чиновников, так и для православной церкви привлекать к ответственности кликуш или других преступников, сохраняя веру в чародейство и волшебство.

О продолжающемся нежелании церкви наказывать кликуш по закону свидетельствует заявление 1785 года епископа Архангельского и Холмогорского Вениамина. Доводя до сведения архангельского губернатора дело о 19 кликушах, он тем не менее просит не наказывать тех как преступников. Епископ подчеркивает, что, поскольку эти люди страдали от естественных болезней, им требовались средства для исцеления¹¹¹.

Лишь в XIX веке уголовные суды начали отвергать предположение, что люди действительно могут получать сверхъестественные возможности с помощью магических средств. В первой половине века судьи осуждали предполагаемых колдунов и ведьм, но с большей охотой, следуя законам, обвиняли их в нарушении порядка и обмане. Однако к середине века, когда вера во вредоносную магию осталась в основном среди крестьян и бедных городских жителей, судьи заявили о своем нежелании рассматривать такие дела. Уголовные суды в XIX веке с гораздо большей вероятностью судили кликуш по обвинению в мошенничестве¹¹². Соответственно, судьи чаще консультировались с врачами для проведения медицинской оценки кликуш¹¹³. Обученные находить конкретные недуги, врачи отвергали одержимость бесами или колдовство как способные вызвать кликушество, предпочитая использовать все более популярный термин «истерия» для объяснения этой «женской болезни».

Русская православная церковь, однако, по-прежнему неохотно следовала Духовному уставу и государственному закону по этому вопросу, не стремясь передавать кликуш гражданским властям. Сопротивлялась церковь и искушению возложить на одержимых ответственность за их действия. Объяснение стойкого нежелания церкви наказывать кликуш можно найти в отношении церкви к дьяволу и бесам, а также той роли, какую чудодейственные исцеления одержимых играли при выявлении и канонизации православных святых. Покуда чудодейственные изгнания нечистой силы продолжали символизировать религиозную истину, церковь не была готова низвести одержимость бесами до статуса простого суеверия.

¹¹⁰ Полное собрание постановлений. Сер. 3. Т. 1. 1910. С. 658.

¹¹¹ Цит. по: *Лактин М.* Бесоодержимость в современной деревне: Историко-психологическое исследование. М., 1910. С. 12.

¹¹² *Frank S. P.* Crime, Cultural Conflict, and Justice in Rural Russia. P. 269–270.

¹¹³ Решение Сената по мезенскому делу 1737 года вызвать врача для осмотра страдающих от икоты является самым ранним из обнаруженных мной случаев с привлечением врача в качестве свидетеля-эксперта. По-видимому, до начала XIX века это не было регулярной практикой для малых судов (См. *Краинский Н. В.* Порча, кликуши и бесноватые. С. 50). Отчет о врачебном осмотре лиц, утверждающих, что они страдают кликушеством, фигурирует в судебном протоколе Московского совестного суда от 1820 года (РГИА. Ф. 91. Оп. 2; Московский совестный суд. Общее делопроизводство: гражданские дела, уголовные дела. 1782–1866 гг. Д. 559. Л. 23–23 об.).

Торжество православия над дьяволом

Православные представления о дьяволе и чудесах переплетены, потому что оба основаны на понятии грешного мира, возведенного послушанием Адама и Евы дьяволу¹¹⁴. Согласно православию, дьявол – это божественное творение, подчиненное Богу. Ранние православные богословы полагали, что, будучи «„князем мира сего“ (как его, собственно, называет сам Христос), сатана остается тварью единого истинного Бога и Творца», дьявол может противоборствовать человеку только с позволения Бога, а не своевольно¹¹⁵. Православный катехизис сообщает, что есть «злые ангелы, которых иначе называют дьяволами или бесами», которые «будучи коварными в отношении людей, обольщая их, внушают им ложные мысли и злые желания». Однако православная церковь утверждает, что демоническая сила временна и уступает силе добра, которая в конечном счете торжествует. Православные богословы утверждают, что грехи человечества могут быть разрешены через Христа, молитву, исповедь и покаяние. Через причастие верующие стремятся к духовному и физическому благополучию. Согласно молитве Иоанна Златоуста, Кровь и Тело Христово не только избавляют верующих от тяжести их грехов, но и защищают их от действий дьявола, побеждает злые инстинкты¹¹⁶. Молитва Господня также просит Бога спасти верующих от дьявола: «И не введи нас во искушение, но избави нас от лукавого»¹¹⁷. Те, кто таким образом принимает Сына Божьего, согласно православному вероучению, могут достичь безграничного милосердия Бога через заступничество святых и Богородицы¹¹⁸. Чудеса, связанные с изгнанием нечистой силы и исцелением других телесных недугов, вызванных бесами, являются еще одним знаком Божьей благодати и любви к человечеству. Вера даже самого святого человека, согласно православию, неоднократно испытывается на земле нападениями дьявола или его бесовских приспешников. Продолжая аргумент, поскольку не все люди способны достичь святости, они не всегда могут успешно противостоять дьяволу. Бесы могут вселиться в тело христианина и мучить его. Но всегда есть надежда на победу над тьмой.

Лучше всего эта надежда проявляется в подготовке русских православных к Пасхе, самому важному празднику православного календаря, символизирующему не только Воскресение Христа, но и победу над адом, дьяволом, злыми духами и грехом¹¹⁹. Во время заутрени в Прощеное воскресенье накануне Великого поста православным верующим напоминают: «Приспе время, духовных подвигов начало, на демоны победа»¹²⁰. В первое воскресенье Великого поста призывают к силе Христа и его изображений: «Божественный Твой облик, Христе, на иконе изображая, мы ясно возглашаем о рождестве Твоем, чудесах неизреченных, добровольном распятии. Оттого бесы отгоняются в страхе, и неправо мыслящие в унынии рыдают, как их сообщ-

¹¹⁴ Stewart C. Demons and the Devil. P. 82.

¹¹⁵ Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago: University of Chicago Press, 1974. Vol. 2. P. 220–22. Цит. по [URL: <https://www.reformed.org.ua/2/61/6/Pelikan>; дата обращения 13.04.2022].

¹¹⁶ Входит в Домашний молитвослов для усердствующих / Ред. Дмитрий, Архиепископ Хайларский. Харбин, 1943. С. 306–308.

¹¹⁷ Закон Божий: Первая книга о Православной вере. Париж, 1956. С. 167.

¹¹⁸ Цит. по: The Doctrine of the Russian Church Being the Primer or Spelling Book, the Shorter and Longer Catechisms, And a Treatise on the Duty of Parish Priests / Trans. Blackmore R. W. Aberdeen, 1845. P. 52, 42.

¹¹⁹ Булгаков С. В. Православие. Праздники и посты. Богослужение. Требы. Расколы, ереси, секты. Противные христианству и православию учения. Западные христианские вероисповедания. Соборы Восточной, Русской и Западной Церквей. 1917. Репринт. М., 1994. С. 121.

¹²⁰ Цит. по: Айвазов И. Для клира и народа. Православный сборник церковных песнопений [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Aivazov/dlja-klira-i-naroda/6; дата обращения 13.04.2022].

ники»¹²¹. «Радуйся, Живоносный Крест! – читают православные в третье воскресенье Великого поста. – Попрана власть смерти, и мы вознесены от земли на небо, непобедимое оружие, противник бесов». Наконец, на пятой неделе Великого поста верующие молят Бога спасти их из дьявольских сетей и по воле его привести к познанию истины¹²².

Победа над дьяволом – это также тема православного обряда крещения. Обряд изгнания нечистой силы во время крещения в Русской православной, равно как и в Римской католической церкви, сохранился с древних времен, когда крещение взрослых, переходивших из язычества в христианство, символизировало их освобождение от демонического влияния, что подчеркивало авторитет апостолов, а затем и епископов. Изгнание демонов из младенцев через крещение служит тому, чтобы «уменьшать демоническое влияние с каждым новым поколением человечества»¹²³.

Литургические тексты и молитвы не были единственными источниками, учившими православных XVIII–XIX веков верить в торжество сил Христа, Святого Креста и святых угодников над силами дьявола и его слуг – демонов. Для массы неграмотных верующих важную назидательную функцию выполняла иконография. Изображения на иконах и фресках регулировались строгими правилами, число византийских прототипов ограничено, апокалиптическое мышление в русской культуре началось поздно. В связи со всем этим изображений дьявола относительно мало.

Иконографические изображения

Первые иконографические изображения Апокалипсиса появились в Московском царстве лишь в 1405 году на фресках Феофана Грека в Благовещенском соборе Кремля. В течение последующих двух столетий изображения Апокалипсиса стали обычным явлением в русских православных церквях, и более того – частью общего духовного понимания прихожан. Однако благодаря неизменному подчеркиванию воскресения праведников и окончательной победы ангелов над их демоническими противниками эти изображения несли более позитивный посыл, чем апокалиптические образы западноевропейского искусства¹²⁴.

Апокалиптические образы повлияли на изображение Страшного суда, но опять-таки подчеркнули сцены Воскресения. Сцены, изображающие ад и муки, ожидающие нераскаявшихся грешников, никогда не были в центре фресок и икон. Пример жанра – новгородская икона середины XV века, изображающая Страшный суд. Изображения зла занимают около трети иконы в нижнем правом углу¹²⁵. Маленькая фигурка Сатаны со вздернутыми вверх волосами, косматой бородой и крыльями, но без каких-либо других заметных черт восседает в огненно-красном аду, удерживая душу Иуды. Длинное, изогнутое кольцами тело змея тянется из Ада наверх к пятке Адама. Души умерших должны пройти через все многочисленные кольца – ворота, символизирующие различные пороки. У врат стоят крошечные крылатые демоны, готовые утащить души грешников в ад. Когда ангел взвешивает добрые и злые поступки каждой души, добравшейся до Врат Небесных, маленький крылатый демон пытается зацепить и утяжелить чашу со злыми поступками, чтобы увеличить жатву дьявола. Два больших демона в плащах с крыльями и вздыбленными волосами стоят на змее, чтобы доставить вечно про-

¹²¹ Цит. по: Каноны недели торжества православия [URL: <https://prichod.ru/katekhizatsiya/PDF/1nedelyaVP16.pdf>; дата обращения 13.04.2022].

¹²² The Lenten Triodion / Trans. Kallistos Ware and Mother Mary. London, 1978. P. 179, 304, 351, 373.

¹²³ Caciola N. Discerning Spirits. P. 281.

¹²⁴ Flier M. S. Till the End of Time: The Apocalypse in Russian Historical Experience before 1500 // Orthodox Russia: Belief and Practice under the Tsars, 1492–1936 / Eds. V. A. Kivelson, R. H. Greene. University Park, 2003. Я благодарна профессору Флиеру за то, что он прислал мне исправленную версию и разрешил процитировать ее.

¹²⁵ Аллатов М. В. Древнерусская иконопись. М., 1978. С. 113.

клятых в подземный мир, но даже эти демоны по размеру меньше, чем ангелы и архангелы. Также незначительные по размеру четыре зверя, упомянутые в седьмой главе книги пророка Даниила, заключены в красный круг слева от архангела Михаила¹²⁶.

Иконописец «Страшного суда» в храме Спаса на Сенях в Ростове XVII века добавил свирепого зверя, на котором сидит Сатана с Иудой на коленях. Из пасти Ада тянется хвост змея¹²⁷. Однако даже здесь акцент в изображении Страшного суда делается на изображениях спасения, воскресения и поверженного Антихриста.

Адская пасть в изображениях Страшного суда гораздо более зловещая, чем в сюжетах «Небесной лестницы», то есть лестницы к спасению, общей темы икон XVI–XVII веков¹²⁸. Монахи поднимаются по лестнице к небу, и надежные руки ангелов подхватывают их, но некоторые свержаются со ступеней в зияющую пасть ада, олицетворяемую дьяволом. «Как инверсия одержимости, мучение после смерти предполагает нахождение в теле Дьявола, а не наличие демонов внутри... [тела]... Это иконографическое учение подчеркивает, что тело является сосудом страдания и проклятия, как иместилищем греха»¹²⁹.

Победа добра над злом преобладает и в других популярных иконописных сюжетах, содержащих изображение дьявола (например, изображения архангела Михаила, святого Георгия и святого Никиты Бесогона). Изображенный в виде змея либо человека с чертами зверей, а иногда и рептилий, дьявол своим внешним видом демонстрирует зрителям «отсутствие морали»¹³⁰. Как нигде безнравственность дьявола проявляется в его облике в иконе «Архангел Михаил – воевода» XIX века (Московская школа)¹³¹. Верхом на великолепном крылатом коне архангел пронзает обнаженного дьявола, в паху которого виднеется еще одно лицо. Над распостертым телом дьявола изображены разрушенные здания, символизирующие разрушение архангелом Содомы и Гоморры в Ветхом Завете и «призрачное разрушение Содомы в Апокалипсисе»¹³². На всех иконах, изображающих побежденного дьявола, над ним появляется архангел или святой. Образ святого всегда в несколько раз больше и могущественнее своего врага.

Изображения одержимости бесами в русской иконографии встречаются редко. Если они все же присутствуют, то, как правило, являются частью икон, содержащих несколько сцен, обрамляющих фигуру святого или Богородицы. Такие сцены иллюстрируют события из жизни святого и примеры его чудес. Иконы святителя Николая Чудотворца, одного из самых популярных святых в этом жанре, иногда включают изображения одного или обоих его чудес с участием демонов. Первое изображает исцеление одержимого человека, второе – изгнание дьявола из монастыря¹³³. На иконе начала XVI века изгоняемый черный крылатый демон изображен совсем крошечным, чтобы не отвлекать внимание зрителей от всепоглощающего света и силы

¹²⁶ Больше комментариев о иконах Страшного суда: *Вздориов Г. И.* Исследование о Киевской Псалтири. М., 1978. С. 138; *Coomler D.* The Icon Handbook: A Guide to Understanding Icons and the Liturgy, Symbols, and Practices of the Russian Orthodox Church. Springfield, Ill., 1995. P. 83; *Goldfrank D. M.* Who Put the Snake on the Icon and the Tollbooths on the Snake? A Problem of Last Judgment Iconography // *Harvard Ukrainian Studies*. 1995. Vol. 19. P. 180–199.

¹²⁷ *Брюсова В. Г.* Русская живопись XVII века. М., 1984. С. 164.

¹²⁸ См., например, икону «Лестница» (1640–1641) из церкви Николы Надеина в Ярославле (*Брюсова В. Г.* Русская живопись XVII века. С. 69) или новгородскую икону XVI века «Видение Иоанна Лествичника» (*Алпатов М. В.* Древнерусская иконопись. С. 185).

¹²⁹ Этот анализ мозаики XIII века с купола баптистерия во Флоренции применим и к русским образцам (*Caciola N.* *Discerning Spirits*. P. 253).

¹³⁰ *Ibid.* P. 123.

¹³¹ См. изображение в календаре для сентября в: *Иконы: Ein Kalender für 1988*. Cologne, 1987; такой же сексуализированный образ дьявола повторяется на иконе «Никита Бесогон» 1844 года (Поздняя русская икона. Конец XVIII – XIX век. СПб., 1994. С. 23); средневековый пример лица, появляющегося в паху дьявола, см. *Levin E.* *Sex and Society in the World of the Orthodox Slavs, 900–1700*. Ithaca, 1989. P. 278.

¹³² *Coomler D.* The Icon Handbook. P. 85.

¹³³ *Ibid.* P. 140.

добра¹³⁴. Безусловно, наиболее яркий образ бесов появляется на раме с клеймами чудес вокруг иконы «Знамение» 1697 года, найденной в церкви Ильи Пророка в Ярославле¹³⁵. «Богоматерь Знамение» – это изображение Богородицы с поднятыми руками и с младенцем Христом в центре ее груди. На одной из боковых миниатюр трое демонов, один из них с топором, нападают на киевского монаха Гавриила. Злые духи здесь – химеры, со звериными и человеческими чертами: у них человеческие тела, но есть хвосты, рога, крылья и когтистые лапы. Лица демонов различаются: у одного из них звериная голова и птичий клюв, у двух других лица человеческие, но карикатурно искаженные. Главный демон, полностью черный, выглядит гладко выбритым, в то время как другой бес с человеческим лицом (более светлым) – обладатель острой бородки и носа, похожего на луковицу. В присутствии свидетелей, в том числе и святого, изображенного в правом нижнем углу, архангел спасает монаха от мучителей.

Гораздо более мрачной по тону, но не менее позитивной по содержанию является иконная миниатюра XVI века, приписываемая богослову и филологу Максиму Греку (1480–1556). Он изображает победу нечистых духов над человеком, который пренебрегал крестным знаменем. Один бес буквально овладевает человеком, сидя на его голове, второй держит правую руку мужчины, а третий подносит перо и кусок пергамента, на котором начертан договор с дьяволом¹³⁶. Цель миниатюры – убедить зрителей в важности совершения крестного знамения во всех случаях для защиты от дьявола. Как объяснил архиепископ Вениамин в начале XIX века,

И если ты так изобразишь крест на лице твоём, ни один из нечистых духов не может близь тебя стать, потому что он увидит меч, который причинил ему смертную рану. Ибо, если мы, видя места, где казнят осужденных, приходим в ужас, то подумай, как будут страдать диаволы и бесы, видя оружие, которым Христос разрушил всю их силу, отсек и главу змиеву¹³⁷.

Удивляет отсутствие образа растрепанной корчащейся одержимой женщины, столь распространенного в западноевропейской, особенно итальянской, средневековой иконографии¹³⁸. В русском религиозном искусстве Средних веков одержимость бесами конструировалась как сугубо мужское явление. Этот упор на мужчин отражен и в раннесредневековых житиях святых, но с XV века постепенно изменяется по мере того, как индивидуальный опыт встречи с чудесным стал более обычным явлением для мирян и мирянок.

Чудесные исцеления

Жития святых дополняли иконографические и литургические источники информации для мирян. Составленные монахами и священнослужителями, они учили православных вести образцовый образ жизни, сохранять веру во времена невзгод и уповать на заступничество святых для защиты от нечистой силы и исцеления. Повествования о жизни и, главное, чудесах святых были широко доступны и популярны среди мирян в XVIII и особенно XIX веке в печатной форме. Таким образом, жизнь первых святых и их опыт столкновения с нечистой силой оставались для обывателей столь же актуальными, как и жития более поздних святых. Акцент при изображении одержимости бесами за несколько веков сместился с опыта святых в XV веке на опыт мирян и мирянок, а затем преимущественно женщин к концу XVIII века.

¹³⁴ Алпатов М. В. Древнерусская иконопись. С. 179.

¹³⁵ Брюсова В. Г. Русская живопись XVII века. С. 134. Рис. 181.

¹³⁶ Русский демонологический словарь / Авт.-сост. Т. А. Новичкова. СПб., 1995. С. 53.

¹³⁷ *Архиепископ Вениамин*. Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. Т. 1. С. 54. Цит. по [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Krasnoperkov_Rumovskij/novaja-skrizhal/4_24_27; дата обращения 13.04.2022].

¹³⁸ Caciola N. Discerning Spirits. P. 72.

Киевские и ранние московские жития были неотъемлемой частью процесса христианизации и служили цели Русской православной церкви дополнить ряд византийских святых местными. Это были, как правило, жития монахов-отшельников, которые подобно раннехристианским святым отвергали цивилизованный мир. Это означало, что им приходилось постоянно бороться с нападениями демонов. Жития описывают физические столкновения монахов с демонами, которые являются им в разных обликах: «бесстыдные» женщины, всевозможные звери и рептилии. В большинстве случаев демоны наносят ужасные физические раны телам аскетов, но редко действительно овладевают ими. Жития, написанные до XV века, показывают не отдельные чудесные исцеления и изгнания бесов, а демонстрируют чудеса массовые (например, божественную помощь в сражениях, умножение хлебов и искоренение чумы), которые затрагивали целую общину, монастырь или государство. Описания чудесного исцеления отдельных людей от недугов встречаются нечасто, хотя автор жития Бориса и Глеба, первых русских святых мучеников-страстотерпцев, ссылаясь на Иоанна Богослова, упоминает способность святых изгонять бесов: «кто в Бога верует и в надежду воскресения, тот не назовет их мертвыми. Ибо как мертвая плоть может творить чудеса? Такими бес отгоняется, проходят болезни, исцеляются немощи, слепые получают зрение, прокаженные очищаются, скорби и несчастья прекращаются и всякое доброе даяние от Отца света через них исходит»¹³⁹.

Патерик, написанный в Киево-Печерском монастыре – первом и важнейшем монастыре Киевской Руси – примерно в конце XI – начале XII века¹⁴⁰, тем не менее содержит описание одержимого бесом человека. В рассказе говорится о невероятной силе бесноватого и необходимости его сдерживать, чтобы не дать причинить вред себе и другим. Это описание становится моделью для последующих описаний одержимости. В рассказе о Лаврентии-Затворнике «однажды привели к нему [Лаврентию] одного бесноватого из Киева; и не мог затворник изгнать из него беса, – очень люто был: бревно, которое десять человек снести не могли, он один, подняв, забрасывал». В конце концов Лаврентий отправил бесноватого в Печерский монастырь. Чудесное исцеление произошло с несчастным на пути в монастырь¹⁴¹.

Подобные рассказы о чудесах, подтвержденные свидетельствами мирян, стали стандартным дополнением к житиям святых с конца XV века. Пол Бушкович описывает переход от массовых публичных чудес к чудесам индивидуальным как отражение изменений, произошедших ранее в Западной Европе в XII–XIII веках. По словам Бушковича, акцент на исцеление отдельных людей через заступничество святого отражает «более личное и внутреннее Православие»¹⁴².

По мере того, как церковь все больше интересовалась канонизацией местных святых, она инициировала расследования чудес, которые, как сообщалось, происходили на могилах некоторых святых или перед некоторыми иконами. Монахи и приходские священники записывали устные свидетельства очевидцев. Хотя писцы и стандартизировали рассказы для большего соответствия предыдущим образцам агиографической литературы, рассказы о чудесах представляют собой неоценимый источник для изучения одержимости¹⁴³. Они содержат описания различных опытов одержимости, позволяют увидеть, как со временем изменяются гендерные аспекты одержимости и способы, которыми церковь стремилась научить своих прихожан вести жизнь, подобающую хорошим христианам.

¹³⁹ Medieval Slavic Lives of Saints and Princes / Ed. and comp. M. Kantor. Ann Arbor, 1983. P. 207.

¹⁴⁰ В авторском тексте ошибка: самое раннее послание Киево-Печерского патерика датируется XIII веком. — *Примеч. пер.*

¹⁴¹ The «Paterik» of the Kievan Caves Monastery / Trans. M. Heppell // Harvard Library of Early Ukrainian Literature, English Translations. Cambridge, Mass. 1989. Vol. 1. P. 146–147.

¹⁴² Bushkovitch P. Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. New York, 1992. P. 101, 103.

¹⁴³ Критическое обсуждение историй о чудесах в качестве ценного исторического источника см. в: Thyret I. Ecclesiastical Perceptions of the Female and the Role of the Holy in the Religious Life of Women in Muscovite Russia. Ph. D. diss. Seattle, 1992. P. 20–23, 28.

Примеры чудес из жития преподобного Кирилла Белозерского (основавшего в 1397 году Успенский монастырь, также известный как Кирилло-Белозерский), составленного в середине XV века, дают представление о разнообразии переживаний страдающих от одержимости бесами. Первый пример содержит типичные компоненты рассказа о чуде: человек, нуждающийся в исцелении, время, в течение которого он страдает от своего недуга, и изгнание нечистой силы на могиле святого. Правда, детали чудесного исцеления не описаны:

Привели некоего человека, Феодора именем, жестоко мучимого бесом, в монастырь блаженного Кирилла. Был этот Феодор человеком некоего властелина по имени Василий, каковой по причине многих мучений того, постоянно видя у себя дома, как этого Феодора сокрушает бес, отослал его прочь из своего дома. И страдал он так, мучимый бесом, одиннадцать лет. А как привели его ко гробу блаженного Кирилла, он тут же получил исцеление и выздоровел с помощью Владычицы нашей Богородицы молитвами святого Кирилла¹⁴⁴.

Кульминация этой истории – и именно здесь ее отличие от большинства рассказов о чудесах – приходится на момент, когда Феодор позволяет бесу снова в него вселиться:

И получил тот Феодор от настоятеля заповедь никогда не есть мяса. Но случилось тому Феодору вместе с другими людьми косить сено, и, когда все стали есть мясо, начал и тот Феодор есть мясо, забыв данную ему заповедь никогда не есть мяса. И когда это произошло, когда он поел мяса, бес вновь напал на него и начал мучить его хуже прежнего. Но потом он пришел в чувство и, осознав свой грех, понял, что претерпевает это, преступив данную ему заповедь. И вновь прибежал он в монастырь блаженного Кирилла к чудотворному гробу и со слезами просил прощения, каковое и получил благодатью Христовой и молитвами преподобного Кирилла. И после этого в течение многих лет служил он в той обители во всяческом послушании, и я там его и видел¹⁴⁵.

Первая часть истории умалчивает о причинах недуга Феодора, в то время как вторая возлагает ответственность за возвращение беса непосредственно на него. Хотя Феодор, возможно, не был способен отразить первую бесовскую атаку, он мог бы предотвратить возвращение недуга, если бы повиновался заповеди настоятеля и не вкушал запретной еды. Тут четко показано, что бесы не просто овладевают телом человека через рот, но и обитают в области телесных нечистот – в пищеварительном тракте. Хотя верующие принимают Евхаристию через рот, они сначала должны очистить свое тело постом. Тело и Кровь Христа минуют желудок, устремляясь прямо к душе¹⁴⁶. Таким образом, четко вырисовываются пары противоположностей: чистота – нечистота, добро – зло.

Другой рассказ из цикла чудес святого Кирилла Белозерского содержит более детальное описание одержимости бесами, чем предыдущий. На этот раз жертвой стал «сын одного попа, по имени Иван, жестоко мучимый злым бесом, был связан по рукам и ногам».

И так сильно бесился и жестоко мучился этот Иван, что и глаза ему завязали, чтобы насильно с трудом привести в монастырь. Глаза его были кровавы и всех пугали, и звуки он издавал непотребные: то рычал, как

¹⁴⁴ Цит. по: Житие Кирилла Белозерского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7: Вторая половина XV века. С. 196–217.

¹⁴⁵ Опубликовано как на старославянском, так и на современном русском языке: *Водолазкин Е. Г., Прохоров Г. М., Шевченко Е. Э.* Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. М., 1994. С. 138–139.

¹⁴⁶ *Caciola N.* Discerning Spirits. P. 76.

животное, то по-петушину страшно и пугающе пел. И потому представлял он собой нелепое и устрашающее зрелище. Всех он бил, всех ругая. Да что много говорить: даже на самого Бога хулу он говорил, – не сам он говорил, но живший в нем бес его устами говорил»¹⁴⁷.

Жестокое вторжение беса в тело жертвы и полное им овладение лишает одержимого контроля над его конечностями и голосом. Одержимый – всего лишь оболочка его прежнего «я», поскольку его тело подвергается адским мукам. Подобные описания стали обычным явлением в рассказах об одержимых бесами.

В допетровских циклах чудес северных святых, таких как св. Кирилл Белозерский, особое место занимают чудесные исцеления бесноватых. По словам Изольды Тирет, процент чудес, связанных с одержимостью, колеблется примерно от трети (в циклах чудес Нила Столбенского, Иоанна и Логгина Яренгских) до более чем половины (59% в чудесном цикле преподобного Сергия Обнорского и 62% у Александра Куштского). Это восходит к древней христианской традиции, когда исцеления святыми языческих бесноватых были частью процесса христианизации и установления могущественных культов местных святых новыми общинами верующих. Чудесные исцеления от всех недугов, включая одержимость, гораздо реже направлены на женщин: только 25% исцеленных в вышеописанных циклах составляют женщины¹⁴⁸.

Тирет объясняет такие гендерные различия в северных чудесных циклах результатом контроля монастырей над культурами святых в XVI–XVII веках. Большинство святых, почитавшихся в этот период, были монахами или отшельниками. Поскольку монастыри чаще всего не пускали или, по крайней мере, отговаривали женщин входить на свои территории из страха, что их присутствие осквернит святое пространство и послужит угрозой спасению монахов, в личном доступе к священным реликвиям и монастырским святыням женщинам тоже чаще всего было отказано. Не удивительно, что их участие в почитании святых было более ограниченным. Обычно женщины получали доступ к святым лишь через видения и сны, и потому их духовный опыт, как правило, относился к более интимным, домашним условиям, а не к публичным местам¹⁴⁹.

Анализируя жития и дополнительные рассказы о чудесах Кирилла и Мартиниана Белозерских (последний был канонизирован в 1547 году, похоронен в Ферапонтовом монастыре), можно увидеть разный опыт одержимых мужчин и женщин¹⁵⁰. Только одно из восьми чудесных исцелений, приписываемых заступничеству святого Кирилла, касалось женщины, в том случае московской боярыни. Хотя повествование упоминает визит женщины в Кирилло-Белозерский монастырь, там не говорится о том, что монахи позволили боярыне Феодосии поклониться мощам святого и молиться об исцелении на его могиле¹⁵¹. Напротив, три рассказа с участием одержимых мужчин повествуют именно об исцелении на могиле святого.

В рассказах о чудесах Мартиниана Белозерского одержимых женщин больше (три женщины против двоих мужчин). Тот факт, что монахи разрешили всем трем женщинам молиться перед могилой святого Мартиниана, предполагает, что настоятель Ферапонтова монастыря более снисходительно относился к женщинам в монастыре. В двух историях отмечается, что

¹⁴⁷ *Водолазкин Е. Г., Прохоров Г. М., Шевченко Е. Э.* Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 144–147.

¹⁴⁸ *Thyret I.* Ecclesiastical Perceptions of the Female and the Role of the Holy in the Religious Life of Women in Muscovite Russia. P. 50, 52, 54; *Thyret I.* Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience // Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine / Eds. S. H. Byron, N. S. Kollmann. P. 121.

¹⁴⁹ *Thyret I.* Ecclesiastical Perceptions of the Female and the Role of the Holy in the Religious Life of Women in Muscovite Russia. P. 64, 69, 79–80; *Thyret I.* Muscovite Miracle Stories as Sources for Gender-Specific Religious Experience P. 122–124.

¹⁵⁰ *Водолазкин Е. Г., Прохоров Г. М., Шевченко Е. Э.* Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 138–167, 286–307.

¹⁵¹ Там же. С. 140–141.

одержимые женщины ранее безуспешно молились святому Кириллу, который, видимо, не питал к женщинам особой симпатии. В отличие от мужских рассказов об исцелениях, каждая из этих женских историй подчеркивает прямое заступничество Бога или святого, а не мольбу монахов от их имени¹⁵².

Согласно одной из легенд, родственники привели одержимую нечистым духом женщину по имени Екатерина из близлежащей деревни к могиле Мартиниана, «молебен не будучи в состоянии отпеть, стесняемые нищетой и ни от кого из пришедших не видя помощи». Однако рассказчик напоминает своим читателям: «Но Бог равно на всех призывает: стала с того времени здоровой эта женщина, исцелившись от своего недуга благодатью Божией»¹⁵³. Вера Екатерины и искренние слезы, которые она проливала во время мольбы, а не молитвы монахов принесли ей исцеление.

В другом рассказе священник пел молебен Пречистой Богородице в тот момент, когда одержимая женщина вдруг закричала и рассказала о том, как у монастырских ворот ей внезапно явилось видение преподобного Мартиниана, который и изгнал бывшего в ней беса. Никому из одержимых мужчин в этом цикле Мартиниан не являлся. Другими словами, Мартиниан совершил изгнание беса еще до того, как одержимая женщина достигла его мощей и началась служба¹⁵⁴.

Третья одержимая женщина тоже утверждала, что видела святого Мартиниана: «Это чудотворец, поднявшись из гроба, благословил меня крестом и ушел». Эта история также не приписывает священнику, совершавшему молебен, причастности к исцелению. Прямой доступ страдающей женщины к святому был ключом к Божьей благодати¹⁵⁵. Таким образом, строгие монастырские кодексы послужили тому, что средневековые русские женщины принимали благодетельность святых ближе к сердцу, чем мужчины.

Другое разительное отличие между одержимыми бесами женщинами и мужчинами проявляется в нескольких московских историях о чудесах XVI–XVII веков, в которых женщины подверглись сексуальному насилию со стороны бесов. В то время как бесы обычно изображаются в историях этого жанра успешно проникающими в тела как мирян, так и мирянок, в рассказах о чудесах отсутствуют сюжеты об эротических отношениях между нечистыми духами и мужчинами, хотя бесы и являются иногда мужчинам в женском облике, чтобы пробудить в них похоть. В конце концов, демоны из рассказов о чудесах – мужчины, имеющие те же физические желания, что и обычные люди. Например, в сольвычегодском цикле жития Прокпия Устюжского демон заставляет замужнюю женщину поверить, что он ее муж. Он долго живет с ней и «в нощи спаше с нею». Точно так же в житии Сергия Нуромского девица Антониды одурочена демоном в человеческом обличье: «вселися в ней бес, и жил с нею полгода»¹⁵⁶. Самая известная из историй о сексуально активных демонах рассказывает о замужней женщине Соломонии, которую демон оплодотворил (этот сюжет я рассмотрю ниже). Хотя в некоторых рассказах о чудесах встречаются эротические отношения демонов с женщинами, эта тема не является популярной. На самом деле, это скорее исключение, чем правило, отражающее господствующее в православном средневековье представление о женском целомудрии¹⁵⁷.

Чудесные исцеления бесноватых продолжали играть важную роль в определении святости и после никоновской реформы, но сама одержимость все больше и больше ассоциировалась с женским опытом. Священный синод, в эпоху рационализма гораздо более скептически настро-

¹⁵² Там же. С. 290–297.

¹⁵³ Там же. С. 296–297.

¹⁵⁴ Там же. С. 294–295.

¹⁵⁵ Там же. С. 292–293.

¹⁵⁶ Описано и процитировано в: *Лигин А. В.* Из истории русской демонологии XVII века: Повесть о бесноватой жене Соломонии. 1998. С. 109.

¹⁵⁷ Там же. С. 105.

енный по отношению к чудесам, иногда санкционировал канонизацию, но только в том случае, если чудеса святого были тщательно проверены. Опубликованный Священным синодом список чудес, приписываемых мощам Димитрия, митрополита Ростовского и Ярославского, с 1702 по 1709 год¹⁵⁸, например, дает увлекательное свидетельство гендерной и социальной идентичности одержимых середины XVIII века. Приписываемые Димитрию 232 чуда (затронувшие 243 человека) произошли между 1753 и 1762 годами, то есть как до, так и после его канонизации в 1757 году¹⁵⁹. Поскольку два из этих случаев связаны не с исцелениями (один касается обращения язычника в православие, второй – спасения в битве), они здесь не рассматриваются. Из 241 человека, исцелившихся от недугов на могиле Димитрия Ростовского, чуть менее 20% зарегистрированы как страдающие от одержимости бесами или нечистой силой или обладающие характеристиками, связанными с одержимостью демонами (икота, тряска, горячка, безумие, порча, крики, припадки, нанесение себе увечий). Около 45% одержимых – крестьяне или крепостные, и почти 28% происходят из городских и купеческих домовладений. В отличие от рассказов о чудесах допетровской эпохи, женщины числом превосходят мужчин в поразительном соотношении 3,3:1. Даже в приписываемых патриарху Никону чудесах конца XVII века только 4 из 18 человек (или 22%), избавленных от злых духов, – это женщины¹⁶⁰. Все так же превосходящее количество мужчин (пять к двум) мы видим среди избавленных от одержимости при помощи Толгской иконы Божией матери в начале XVIII века¹⁶¹. Однако уже к середине XVIII века сложившееся соотношение начало меняться: среди официально признанных чудес Ахтырской иконы Божией Матери исцелившиеся от одержимости женщины составили уже 41%¹⁶². Наряду с рассказами о чудесах Димитрия, ахтырские чудеса свидетельствуют о росте числа женщин среди одержимых бесами в XVIII веке.

Преобладание исцеленных от бесноватости женщин в рассказах о чудесах Димитрия предполагает, что к середине XVIII века женщины чаще, чем мужчины, считали себя жертвами одержимости. Такой рост числа одержимых женщин частично объясняется влиянием «Повести о бесноватой жене Соломонии» 1670-х годов. Ставшая популярной в XVIII веке, повесть рассказывает о только вышедшей замуж молодой женщине. Она становится жертвой демонов, которые соблазняют ее, являясь то в виде красивых юношей, а то и в виде косматых звероподобных чудовищ. Беременная и измученная, Соломония чудесным образом избавляется от своих бесов и дьявольского потомства через кесарево сечение, совершенное устюжскими святыми Прокопием и Иоанном, и заступничество Богородицы. Что в этой истории особенно интересно, упор в ней делается на том, что Соломония стала жертвой бесовской одержимости и соблазнения не по своей вине. Автор повести открыто возлагает эту вину на крестившего ее приходского священника: «Да будет тебе ведомо, отчего тебя так тяжело демоны мучили: потому что тебя поп пьян крестил и половины святого крещения не исполнил». Учитывая,

¹⁵⁸ Канонизация Димитрия (1651–1709) была первой из серии восславления епископов, сыгравших важную роль в церковной реформе XVII–XVIII веков. Выпускник Киево-Могилянской академии, Димитрий был известен своим современникам и по сей день как автор Четьих миней. Четьи миней Димитрия Ростовского, или «Книга житий святых», представляют собой агиографические тексты, но включают в себя и дидактический, и повествовательный материал. Биографию Димитрия см.: *Иеромонах Иоанн [Кологривов]*. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 269–286.

¹⁵⁹ Приложение XXIV: Копия с записки о чудесах Пресвященного Димитрия Митрополита Ростовского // Описание документов и дел. Т. 32. 1752. С. 983–1150. Чудеса, приписываемые св. Димитрию до 1750-х годов, как и состояние останков святого, были, возможно, сфальсифицированы. Дополнительную информацию см.: *Freeze G. L. Subversive Piety*. P. 320; *Freeze G. L. Institutionalizing Piety*. P. 242, 64.

¹⁶⁰ *Белокуров С. А.* Дела святейшаго Никона Патриарха, паче же рещи чудеса врачевная // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских. 1887. Кн. 1. С. 81–114. Извергнув Никона из священства в 1666 году, Русская православная церковь не признала его святым.

¹⁶¹ *Nilandar Research Library, Ohio State University, Saratov State University Collection 1255.* Iavlenie i chudesa tolgskoi ikony Bogoroditsy so slovom pokhval' nym i sluzhboi. (Водяные знаки датируются 1689 и 1711 годами.)

¹⁶² Приложение XXII. Реестр кто имяни от Ахтырския чудотворныя Пресвятыя Богоматере иконы болезнования получили исцелении значить по сему // Описание документов и дел. Т. 32. 1752. С. 931–962.

какую важную роль экзорцизм играет в ритуале крещения, небрежность священника гарантировала, что в какой-то момент Соломония подвергнется атаке дьявола или его приспешников. Некоторые читатели и редакторы повести, по словам А. В. Пигина, считали Соломонию святой. Освобожденная от ответственности за свои действия и играющая приличествующую женщине пассивную роль Соломония представлялась русским женщинам XVIII века образцом спасенной религиозной женщины, достойным подражания. Ее опыт общения с бесами для мирян выглядел куда более правдоподобным, чем опыт византийской святой Феодоры Александрийской, которая, спасаясь от преследований соблазняющего ее дьявола, оставила своего мужа, и, переодевшись мужчиной, отправилась жить в монастырь, но только для того, чтобы искушавшие ее демоны последовали за нею. В это время история Соломонии подчеркивает уязвимость женщин перед демонами. Несчастливая Соломония выносит все бесовские муки, какие только можно встретить в рассказах о чудесах:

Бесы уносят Соломонию в лес и в воду, уводят ее в поле без одежды, перебрасывают ее в «храмине» из угла в угол, подвешивают к потолку, бросают с высоты на землю, заставляют рожать им детей, режут ножами, колют копьями, плюют и сморкают на нее, сосут ее сосцы, терзают ее утробу, прогрызают у нее левый бок, кричат в ней различными голосами, бросают ее на церковный помост во время службы и т. д.¹⁶³

Влияние «Повести о Соломонии» на мирскую аудиторию, особенно женщин, должно было быть впечатляющим.

Преобладание одержимых женщин в чудесах Димитрия также отражает понижение культурного статуса одержимости в петровский период. В глазах государства и церкви явление одержимости бесами от приемлемого понижается до мошеннического, а гендерно нейтральный термин «бесноватые» для обозначения такого поведения постепенно заменяется на гендерно окрашенный термин «кликуши». Представление о том, что потеря контроля над телом свойственна скорее женщинам, чем мужчинам, сыграло роль в изменении терминологии. Если мужчина становился одержимым, считалось, что он обретает женские черты. Учитывая такую культурную и правовую реконфигурацию одержимости в XVIII веке, мужчины с меньшей вероятностью определяли себя и определялись извне как одержимые.

Несмотря на то что рассказы о чудесах Димитрия наследуют структуре, свойственной более ранним циклам чудес, сюжеты чудесных исцелений отходят от средневековых представлений о личных духовных контактах женщин со святыми. Все они включают посещение могилы Димитрия в Спасо-Яковлевском монастыре в Ростове и изгнание нечистой силы монахом, что предполагает послабление в правилах, касающихся доступа женщин к мощам святых в монастырских стенах. Женский опыт чудес, описанный агиографами, теперь обычно происходил публично и зависел от заступничества монаха или священнослужителя в качестве посредника между прихожанкой и святым. Рассказ о бесноватой крестьянке Евфимии Петровой – пример нового жанра. По словам рассказчика, эту вдову из села Угодич Ростовского уезда с 1743 года мучил нечистый дух. Через четырнадцать лет она отправилась в Яковлевский монастырь молить о помощи чудотворца Димитрия.

А когда стала приходиться в церковь, паки ея затряс дух нечистый и сколько близкая ко гробу святителя Димитрия приводима была, столь горчайшее ея от дьявола было мучение. А когда ея привел народ ко гробу чудотворца Димитрия, различным гласом начала кричать, к тому плевала на крест, когда иеромонах в руках оный держал и кропил ея святою водою, от коего мучения пала на землю. Падение же ея продолжаемо было через полтора часа.

¹⁶³ Пигин А. В. Из истории русской демонологии XVII века. С. 112, 82, 114.

Завершается повествование утверждением, что Евфимия очнулась из беспамятства полностью исцеленной благодаря заступничеству святого Димитрия¹⁶⁴. Отдельно подчеркивается роль иеромонаха, кропившего несчастную святой водой и осенявшего ее крестом.

В рассказах о чудесах святого Димитрия есть и еще одно нововведение. Две истории из цикла указывают на то, что женщины продолжали верить в силы колдунов и им было необходимо мужское руководство, чтобы обратиться в монастырь за духовной помощью. Например, мужу одержимой крестьянки Дарьи Афанасьевой пришлось обманом заманить супругу на могилу святого, сказав, что они едут к ворожеям. В другом рассказе монахиня из Успенского монастыря во Владимире за пять недель болезни, своротившей ее рот к ушам и глаза на стороны, успела обратиться за помощью и к ворожеям, и к врачам. В конце концов монахине было видение: к ней явился некий старик, который и разубедил ее доверять ворожеям, повелев полагаться исключительно на веру в Бога и посетить мощи святого Димитрия, который уже прославился чудесами¹⁶⁵. Мужчины в этих рассказах иногда обращаются за помощью к врачам прежде, чем обратиться за духовной помощью к Димитрию Ростовскому, но никогда к ворожеям. Очевидно, авторы рассказов о чудесах святого Димитрия предполагали, что женщины более склонны сохранять традиционные суеверные представления о магии, чем мужчины, и что они с большей вероятностью, чем мужчины, попадают в дьявольскую ловушку.

Феминизация жертв одержимости в официально подтвержденных чудесах продолжалась быстрыми темпами, так что к середине XIX века одержимыми оказываются исключительно женщины. В то же время в рассказах о чудесах появляется медицинский диагноз «истерия» в качестве альтернативного дескриптора для помрачения сознания и потери контроля над собственным телом среди женщин. Например, из 51 чуда, приписываемого заступничеству святителя Тихона, бывшего епископа Воронежского и Елецкого, как до его канонизации, так и во время обретения его мощей в 1861 году, почти 18 процентов связаны с одержимостью бесами, причем исключительно женщин, в числе которых пять крестьянок, две мещанки, торговка и капитанская дочь. Две оставшиеся женщины – дочь купца Александра Яковлева Елисеева и знатная дама Ольга Петровна Дендебери – описаны как страдающие «истерией»¹⁶⁶. Раньше их бы тоже считали одержимыми бесами. Медикализация понятия женской одержимости и убеждение в истеричности женщин со стороны медицинских специалистов начала давать эффект.

К концу XIX века одержимость сохраняла исключительно женскую основу и составляла значительный процент подтвержденных чудес, приписываемых Феодосию Черниговскому. Бывший архиепископом Черниговским в конце XVII века, Феодосий был канонизирован в сентябре 1896 года¹⁶⁷, после того как 5 июля 1895 года выяснилось, что «тело святителя Феодосия благодатию Божиею сохранилось нетленным»¹⁶⁸. В качестве предварительного условия для канонизации святого Святейший синод учредил комиссию для сбора свидетельств от людей, переживших чудесные исцеления в результате заступничества Феодосия перед Богом

¹⁶⁴ Описание документов и дел. Т. 32. С. 990.

¹⁶⁵ Там же. Т. 32. С. 994, 1140.

¹⁶⁶ Лебедев А. Святитель Тихон Задонский и всея России чудотворец. Его жизнь, писания и прославление. СПб., 1896. С. 193–216; Сергиевский Н. Л. Святитель Тихон, епископ воронежский и задонский и всея Руси чудотворец. Его жизнь и подвиги. 1898; rpt.: Jordanville, N. Y., 1965. P. 132–143, 158–185.

¹⁶⁷ Как и Димитрий Ростовский, Феодосий Черниговский (в миру Полоницкий-Углицкий) входил в круг церковных реформаторов, включавший также Иова Новгородского, Митрофана Воронежского, Лазаря (Барановича) и Стефана (Яворского). Канонизируя Феодосия Черниговского, Святейший синод стремился отметить, что значительная часть Украины, включая Киев, являлась частью Российского государства, и тем самым подчеркнуть, что именно это государство (и Русская православная церковь) духовно и культурно наследует Киевской Руси (Ржевский В. И. Святитель-Чудотворец Феодосий Углицкий, архиепископ Черниговский // Азбука веры. Черниговские епархиальные известия, приложение и неофициальный раздел. 1896. Т. 36. № 3. С. 87, 86).

¹⁶⁸ Цит. по: [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Zhitija_svjatykh/svjatitel-chudotvoret-feodosij-uglitskij-arhiepiscopechernigovskij/; дата обращения 14.04.2022].

или имевших исцеленных родственников¹⁶⁹. Одержимость бесами заняла почетное место в списке недугов. Как пояснял епископ Антоний Черниговский, «приходилось исследовать случаи изгнания бесов из бесноватых, исцеления от немоты, от глухоты, от слепоты, от неизлечимых разных болезней внешних, когда врачи оказывались совершенно бессильными»¹⁷⁰. Более четверти (27%) рассказов о чудесах, опубликованных в «Черниговских епархиальных известиях» в ознаменование канонизации Феодосия, связаны с одержимостью бесами, и все исцеленные от одержимости – женщины (среди которых 70% – крестьянки)¹⁷¹. Как и в случае чудес, приписываемых святителю Тихону, мужчины в качестве жертв одержимости бесами полностью исчезли из официальных церковных сообщений.

После празднования канонизации Феодосия Черниговского в 1896 году в официальных сообщениях о чудесах произошел еще один важный сдвиг. В сообщениях о четырех канонизациях между 1903 годом и началом Первой мировой войны кликуши практически не фигурируют в числе исцеленных, хотя их продолжают упоминать в общих описаниях паломников, посещающих могилы святых. Официальные рассказы о чудесах показывают, что Русская православная церковь все больше полагалась на медицину для научного объяснения исцелений с целью подтвердить чудесную природу тех исцелений, для которых таких объяснений не существовало. Нежелание медицины рассматривать одержимость бесами как болезнь, имеющую сверхъестественные причины, оказало сильное влияние на церковь.

Научный рационализм и чудеса

Уже в 1894 году, за два года до канонизации Феодосия Черниговского, в журнале Святейшего синода появилась трехчастная статья, предназначенная специально для приходских священников, которая во имя науки нападала на веру русских крестьян в колдовство и тесно с ним связанный феномен кликушества. Приводя примеры сообщений светской прессы о расправах крестьян над ведьмами и колдунами в 1870-х и 1880-х годах, анонимный священнослужитель особенно осуждал суеверия крестьянок: «Вечная труженица, еще менее просвещенная, чем мужчина-крестьянин, – она жестоко и часто платится за свое суеверие. Или она сама является колдуньей, – и за это часто нередко отвечает своею жизнью, – или страдает от колдунов... Женщины, вследствие чар колдунов, делаются весьма часто кликушами»¹⁷². Как отмечал автор, кликуш было слишком много, «чтобы на них не обратить внимания»¹⁷³. Вторя мнению образованных наблюдателей за крестьянством, он утверждал, что просвещение масс необходимо для искоренения проблемы. Чтобы убедить приходское духовенство взять на себя ответственность за борьбу с кликушеством, автор дает кликушеству научное объяснение. Интересно, что он ссылается не на церковные запреты суеверий, включая Духовный регламент 1721 года, который продолжал действовать на рубеже XIX–XX веков. Напротив, он отмечает важность гипноза для демонстрации того, что

...многие ненормальные явления в человеческом организме, которые суеверными людьми объясняются вмешательством нечистой злой силы, должны быть приписаны естественным процессам, хотя сущность этих

¹⁶⁹ Определение Святейшего Синода: от 26 июня – 5 июля 1896 г. за № 1916, о прославлении и открытии мощей святителя Феодосия Углицкого, архиепископа Черниговского // Вера и разум. 1896. № 2. С. 15. Пг. 3: 380; Известия и заметки // Вера и разум. 1896. № 17. С. 439–444.

¹⁷⁰ Черниговские епархиальные известия, приложение и неофициальный раздел. 1896. Вып. 18. № 36. С. 580.

¹⁷¹ Там же. 1896. № № 18–24. С. 619–622, 641–649, 663–669, 721–726, 743–747, 803–807, 866–870.

¹⁷² Колдуны и кликуши (Судебные процессы по поводу убийства колдунов) // Руководство для сельских пастырей. 1894. Г. 35. Т. 1. № 6. С. 148.

¹⁷³ Там же. С. 149.

процессов, как и вообще многих законов природы, в настоящее время или совершенно не выяснена, или недостаточно освещена наукою¹⁷⁴.

Автор считает, что священники должны сообщать врачам о появлении кликуш, чтобы те могли изолировать одержимых до того, как их поведение заразит других¹⁷⁵. Он также предостерегает священников от принижения веры тех, кто ищет исцеления в церкви, когда они прилагают усилия «устранить крайне нежелательное, в интересах всего прихода, всенародное выкликание в церкви»¹⁷⁶. Несколько месяцев спустя в том же журнале появляется аналогичная статья, также написанная священником (в этом случае бывшим приходским священником). В ней автор хвалит рекомендацию убеждать крестьян обращаться за профессиональным лечением, которую дает приходским священникам автор в предыдущей статье¹⁷⁷.

Публикации священнослужителей были одобрены цензорами Святейшего синода, а следовательно, и самим Синодом. Как объяснить одновременные нападки на кликушество как на опасное суеверие в 1894 году и признание чудом исцеления бесноватых мощами преподобного Феодосия в 1896-м? Если учесть последующие противоречивые свидетельства, то будет очевидно, что к концу XIX века в среде духовенства росла напряженность относительно значения чудес и возможности их существования в мире, где господствует наука. Признав авторитет медицины, Русская православная церковь стала частью распространенной среди образованного российского общества тенденции к модернизации крестьянского мировоззрения путем содействия секуляризации. Кликушество, как следствие, было понижено в чине духовных недугов, исцеляемых святыми. В то же время, однако, церковь часто упоминала кликуш в описаниях публичных празднований, посвященных канонизациям. Святейший синод также не запрещал монахам лечить кликуш и проводить экзорцизмы. Приходские священники, монахи и миряне получали противоречивые послания от церкви, которая не была такой монолитной и неизменной, какой ее полагали критики.

Исключение чудесных экзорцизмов из списка официально признанных чудес началось с расследования чудес, приписываемых Серафиму Саровскому (1759–1833), инициированного Синодом в конце XIX века. Серафим был простым монахом, чье имя ассоциируется с «возрождением созерцательного мистицизма» в русских монастырях во времена царствования Александра I (1801–1825)¹⁷⁸. Архив Свято-Успенской Саровской пустыни (Саровская пустынь – мужской монастырь, основанный в начале XVIII века в городе Сарове на севере Тамбовской губернии) содержит свидетельства людей, из которых монах посмертно изгнал бесов. Однако Синод отклонил достоверность этих свидетельств, а также архивных отчетов о других исцелениях на том основании, что их невозможно проверить¹⁷⁹. Через год после требования Николая, после нескольких отсрочек¹⁸⁰, Священный синод, наконец, принял решение о канонизации

¹⁷⁴ Колдуны и кликуши (Судебные процессы по поводу убийства колдунов) // Руководство для сельских пастырей. 1894. Г. 35. Т. 1. № 4. С. 82.

¹⁷⁵ Колдуны и кликуши (Судебные процессы по поводу убийства колдунов) // Руководство для сельских пастырей. 1894. Г. 35, Т. 1. № 4. С. 81–88; 1896. № 6. С. 145–151; 1894. № 7. С. 172–174.

¹⁷⁶ Колдуны и кликуши (Судебные процессы по поводу убийства колдунов) // Руководство для сельских пастырей. 1894. Г. 35. Т. 1. № 6. С. 151.

¹⁷⁷ А. Х. К вопросу о колдунах // Руководство для сельских пастырей. 1894. Г. 35. Т. 2. № 24. С. 149–154.

¹⁷⁸ Проведя много лет в отшельничестве и аскезе по традиции отцов-пустынников, Серафим вернулся в Саровскую пустынь в 1810 году, уйдя в затвор на пятнадцать лет, после чего стал принимать верующих. Иной день к старцу обращалось за советом до 2000 посетителей из разных уголков России. Более подробную биографию Серафима Саровского см.: *Nichols R. The Orthodox Elders (Startsy) of Imperial Russia // Modern Greek Studies Yearbook. 1985. № 1. P. 10–11.*

¹⁷⁹ Несколько примеров излечения одержимости бесами в Саровской пустыни опубликованы в сборнике: *Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря / Сост. Серафим Чичагов. СПб., 1903. С. 514–515, 518, 526–527, 739. Отчет о решениях Священного синода о статусе отца Серафима см. в: Деяние Святейшего Синода // Вера и разум. 1903. Кн. 3. № 3. С. 64–65.*

¹⁸⁰ Справедливости ради надо отметить, что проволочки с канонизацией Серафима Саровского объясняют тем, что его подозревали в симпатии к старообрядцам и единоверцам, а не с тем, что он исцелял бесноватых. – *Примеч. пер.*

Серафима – в годовщину его рождения, в июле 1903 года¹⁸¹. В рассказах о чудесах, опубликованных в религиозной прессе, чтобы засвидетельствовать святость Серафима, за одним исключением, не упоминались истории о чудесах, связанных с одержимостью бесами¹⁸². Тем не менее в светской прессе сообщали о нескольких чудесных исцелениях одержимых женщин у мощей Серафима сразу после прославления святого¹⁸³. Четыре года спустя публикация, санкционированная Святейшим синодом, перечисляла еще три таких исцеления¹⁸⁴. Бесноватые также отсутствовали в официально подтвержденных чудесах канонизированного в 1913 году Питирима Тамбовского (1685–1698)¹⁸⁵.

Влияние врачей, принимавших участие в расследовании чудесных исцелений, помогает объяснить внезапное исчезновение кликуш. В описаниях чудес, приписываемых Серафиму и Питириму, проявляется медиализация различных недугов. Там упоминаются опоясывающий лишай, внутреннее кровотечение, ревматизм и нервные расстройства. При этом на рубеже веков случаи истерии были гораздо более распространены, чем прежде. То, что врачи, на которых Синод полагался при составлении медицинских описаний исцелившихся от различных недугов, не считали одержимостью бесами легитимным диагнозом, означало, что некоторым женщинам, которые могли считать себя кликушами, было сказано, что на самом деле они страдают от какой-то формы истерии.

Члены комиссии по исследованию чудес Питирима, например, рассмотрели дело, которое еще в XIX веке было бы названо кликушеством. Оно включало в себя «исцеление крестьянской девицы Пелагии Клюевой от болезни истерии», недуга, который выражался в «крике и икоте», симптомах, связанных с одержимостью. Согласно отчету, эта Клюева из села Епанчино написала настоятелю тамбовского собора 20 августа 1912 года, что благодаря посредничеству Питирима с Божьей помощью она излечилась от двухлетнего приступа истерии. Однако комиссары не уточняют, кто именно назвал болезнь истерией – сама Пелагия или священник, сообщивший церковным властям о чуде. Во всяком случае, описание так называемой истерии совпадает с тем, что обычно считалось одержимостью бесом: сначала женщина непроизвольно кричала по два-три часа, после чего начала икать без перерыва в течение нескольких дней. Она настолько страдала от припадков, что ей пришлось отказаться от всех тяжелых работ. В январе 1912 года Пелагия Клюева сообщила, что ей было видение пожилого человека, похожего на святого Николая. Он сказал ей, что она должна отправиться в паломничество к могиле Питирима в Тамбове. В конце концов она так и сделала, добравшись до Тамбова 19 июня 1912 года. «В Кафедральном соборе она помолилась у раки Святителя Питирима, приобщилась Св. Тайн, взяла елея из лампы у гробницы его и выпила, чтобы унять икоту». Впоследствии икота не возвращалась, и Пелагия смогла вернуться к работе¹⁸⁶.

В ходе церковного расследования 4 ноября 1912 года священник Гавриил Соколов в присутствии представителя полиции опросил Пелагию Клюеву под присягой. Подтвердив то, что написала в письме, Клюева более подробно рассказала о поразившем ее в возрасте 30 лет недуге. Она также рассказала, что говорила о своей болезни со старцем Анатолием в Оптиной пустыни и впоследствии навещала его летом 1911 года, просив совета о том, следует ли ей лечиться. Старец благословения на лечение не дал, а женщина по-прежнему страдала от болезни. Все свидетели, в том числе крестьянки Ольга Тенина, прожившая с Клюевой двена-

¹⁸¹ Деяния Святейшего Синода // Вера и Разум. 1903. № 3. С. 65. Императрица Александра была убеждена, что канонизация Серафима поможет ей произвести на свет наследника мужского пола.

¹⁸² Чудеса при открытии мощей преподобного Серафима Саровского. М., 1903. С. 8–10.

¹⁸³ *Никитин М. П.* Религиозное чувство как исцеляющий фактор // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1904. № 1–2. С. 1–9, 100–108.

¹⁸⁴ Житие, чудеса и исцеления Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца. Одесса, 1907. С. 131–134.

¹⁸⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 195. Д. 1449 [Канонизация Питирима].

¹⁸⁶ Там же. 11. Л. 124 об., 125.

дцать лет, и Феодосия Пенина, вдова священника Ольга Ивановна Зарубкинская с дочерью Таисией и приходской священник села Епанчино Михаил Елеонский, подтвердили описание болезни Пелагии Ключевой и ее чудесного исцеления на могиле Питирима¹⁸⁷.

Между тем назначенные тамбовским епископом светские и духовные следователи попросили доктора Пушкарева, врача земской Старо-Юрьевской больницы, дать экспертную оценку болезни Пелагеи Ключевой. Поскольку та ни разу не обращалась к врачам во время болезни, а вместо этого прибегала к духовным советам, Пушкарев был вынужден основывать свою медицинскую оценку на ее показаниях и свидетельствах очевидцев. Отметив, что невозможно однозначно заявить, исцелилась ли женщина на самом деле, он высказал мнение, что Ключева, должно быть, страдала тяжелой формой истерии. Врач пояснил, что, хотя случаи, когда люди полностью излечивались от своего истерического поведения, действительно существовали, науке известны и случаи, когда некоторые симптомы болезни, такие как икота Ключевой и припадки, связываемые с кликушеством, исчезали, но затем снова появлялись в другое время и в другой форме. Интересно, что доктор Пушкарев был единственным человеком, упомянутым в отчете комиссии, который использовал термин «кликушество». Пушкарев добавил, что даже пациенты, которых врачи считали полностью излеченными, снова заболели. На основании показаний эксперта отец Гавриил сделал вывод, что, по мнению врача, истерия «в большинстве случаев, и в особенности в тяжелой форме, лечению медицинскими методами не поддается». Непрофессиональные члены комиссии подтвердили это мнение, заявив еще более категорично, что истерия «не в большинстве только случаев, а никогда медицинскими средствами не излечивается. Медицина может только облегчить некоторые проявления „истерии“, да и то долговременным и настойчивым лечением и режимом, совершенно же побороть эту болезнь медицина бессильна». Установив, что Ключева когда-то была больна, но теперь полностью исцелилась, что она никогда не обращалась за помощью к врачам и что в отношении истерии медицина неэффективна, комиссия, занимавшаяся исследованием чудес, приписываемых Питириму, согласилась с отцом Гавриилом, что Ключева вылечилась благодаря божественному вмешательству¹⁸⁸.

Совещаясь с врачами и включая их диагнозы, а иногда и подробные записи больничных журналов в отчеты о чудесах, Русская православная церковь признала, по крайней мере до определенной степени, авторитет медицины. Если бы до исцеления на мощах Питирима Пелагия Ключева обращалась за помощью к врачам, вероятнее всего, комиссия пришла бы к другому выводу, как в случае с тамбовчанкой Елизаветой Кононовой-Трошиной. Врачи диагностировали у Трошиной серьезное нервное расстройство. Однако сама Трошина утверждала, что лекарства, прописанные ей в психиатрической лечебнице, были неэффективными, пока она не выпила святой воды из колодца святого Питирима. Не имея возможности окончательно определить, повлияла ли на исцеление Трошиной святая вода или предписания врачей, члены комиссии не включили его в число чудес, официально приписываемых Питириму¹⁸⁹. Чудеса должны были иметь неопровержимые доказательства.

Осознавая достижения науки, церковь никак не могла принять рационалистический аргумент о невозможности чудес. Сделать это означало бы подорвать церковную доктрину. Таким образом, церковные авторы отстаивали понятие чудесного в религиозных журналах, особенно после того, как разразился скандал о плохом состоянии мощей Серафима Саровского, ставший причиной витавших сомнений относительно его канонизации. Сергей Голощапов опубликовал в религиозном журнале «Вера и разум» мощную полемическую статью против современного скептицизма. Защищая библейские чудеса от нападок скептиков, он отверг

¹⁸⁷ Там же. 11. Л. 125, 125 об., 126, 126 об.

¹⁸⁸ Там же. 11. Л. 126 об. 127, 127 об.

¹⁸⁹ Там же. 11. Л. 98 об., 99, 99 об.; 11. Л. 131–137 об.

представления эпохи Просвещения о Боге как о высшем часовом мастере и о Вселенной как о механизме, утверждая, что «чудо есть проявление силы Божией в мире духовном и вещественном» и что «чудеса Божии видимы всеми нами в явлениях природы... гармонии, целесообразности и красоты [мира]». Голощапов убеждает рационалистов не отвергать чудеса, называя их следствием естественных причин, и нападает на склонность ученых связывать так называемые чудеса с прихотями человеческой психики, которыми можно управлять с помощью гипнотизма, силы внушения, силы веры, воздействующих на нервную систему. «Почему, – спрашивает он, – если врач возвращает жизнедеятельность больному с помощью лекарств, мы не считаем это противоестественным, а если Иисус Христос, как Бог Всемогущий, как создатель врачующих стихий и сил природы сказал больному – встань и ходи, мы считаем за нарушение законов природы?» Признавая чрезвычайность библейских чудес, Голощапов отмечает, что «сила Божия действовать в мире не перестала... Бог дал миру чудеса вечные» через Христа, его чудесное воскресение и, в конечном счете, христианство. Впоследствии чудеса совершались при посредничестве святых. «Достаточно, – рассуждает Голощапов, – указать на св. [святых,] ближайших к нашему времени: св. Тихон Задонский, Феодосий Черниговский, Серафим Саровский и ныне канонизированный св. Иоасаф Белгородский»¹⁹⁰.

Тот факт, что в начале XX века одержимость все еще занимала место среди недугов, связанных с божественным вмешательством, всплывает в другой статье из религиозной прессы. По мнению В. Виноградова, одержимость бесами не просто суеверие, и нет лучшего авторитета для доказательства этого утверждения, чем Евангелие. Виноградов подчеркивает, что Христос обратил внимание на одержимого бесами среди больных, которых привели к нему для исцеления. «Человека, ставшего жилищем для бесов, можно причислить к больным, так как он претерпевает жестокие мучения, не только физические, но и нравственные». Виноградов утверждает, что подобный недуг не имеет ничего общего с нервными заболеваниями или психическими расстройствами. «Втесняясь в личную жизнь человека, демоны не уничтожают... но извращают» психику человека; «они становятся распорядителями и управителями нервной системы человека в то время, как дух больного совершенно бездействует». Защищая чудесную способность Христа изгонять бесов и исцелять одержимых, Виноградов, как и Голощапов, отвергает идеи психиатров, предпочитающих натуралистические объяснения духовным. Никогда, напоминает Виноградов своим читателям, никто не может знать наверняка, что случилось с пациентами, выписанными из клиник, что происходит после того, как больной покидает клинику, вылечился ли он или получил некоторое облегчение¹⁹¹. Виноградов готов согласиться с предположением, что чудесные исцеления, включая исцеление одержимых бесами, происходят не благодаря медицине, весьма ограниченной в своих возможностях, а через горячую веру человека в Бога и святых, в ходатайства святых от имени страдающего человека и бесконечную милость Бога.

Несмотря на то что одержимость бесами редко упоминается в чудесах, приписываемых новым православным святым начала XX века, церковные авторы продолжали упоминать бесноватых в описаниях массовых торжеств по прославлению святых. Например, присутствие кликуш в толпе паломников было отмечено на церемонии канонизации в Саровской пустыни в 1903 году. Архимандрит Евдоким, рассказывая о своем паломничестве, заметил, что на вокзале Арзамаса он случайно услышал рассказ паломников о некой одержимой женщине, исцеленной у Серафимовского источника в скитах. Его описание прихожан у источника содержит еще одно описание бесноватых: «Здесь можно видеть и слепых, и хромых, и бесноватых,

¹⁹⁰ Голощапов С. Вера в чудеса с точки зрения современной богословской науки // Вера и разум. 1912. № 5–6. С. 661, 663–664, 666, 668, 674–675, 752, 759, 765.

¹⁹¹ Виноградов В. Чудесные исцеления Иисусом Христом больных // Вера и разум. 1913. № 1–2. 1913. С. 27–28, 29, 172, 174–178, 182–183, 184.

и параличных, и умалишенных, и расслабленных»¹⁹². Консервативный православный журнал «Вера и разум» приводит такое печальное описание страждущих на пути к святому источнику:

... можно видеть всевозможных больных. Вот на носилках – из двух палок с натянутым на них холстом – несут расслабленную девочку, в тележке везут больного, ноги которого разбиты параличом; бледная, обессилевшая больная женщина, положив свои руки на плечи двух женщин, еле передвигает ноги, поминутно переводя дух от усталости; на двух костылях идет сгорбленная старуха; держась за палочку мальчика-поводыря, шествует слепой старик, высоко подняв голову; за ним скачет на костыле мальчик со сведенною ногою; на руках и ногах, подобно четвероногому, двигается женщина сведенная в поясице¹⁹³.

Впоследствии репортер различает крики в какофонии человеческих голосов у источника св. Серафима: «громкие крики припадочных, бесноватых и кликуш, стоны больных, радостные восклицания исцелившихся»¹⁹⁴. Репортер несколько смягчает эту мрачную картину, указывая на милосердие Божие и многочисленные чудесные исцеления, происходившие у источника благодаря заступничеству святого Серафима.

Часто религиозные публикации содержат не менее яркие описания бесноватых на могиле Иоасафа Белгородского. Яркий тому пример – пронзительный рассказ Петра Скубачевского об изгнании нечистой силы, приведенный в начале этой главы. Годом позже, в первую годовщину канонизации Иоасафа, священник Порфирий Амфитеатров отметил, что в толпе, сопровождавшей церковное шествие с мощами святого вокруг церкви, были одержимые женщины, чьи крики раздавались во время песнопений¹⁹⁵.

Священнослужители не могли игнорировать присутствие одержимых бесами женщин возле святынь: это демонстрировало значимость церкви для светского мира и свидетельствовало о существовании сверхъестественного. Церковь не могла отвергать медицинскую науку во все более скептическом мире и действительно до некоторой степени приняла ее, в то же время она и подчеркнула ограниченность медицины в мире, которым продолжал управлять Бог. Священники и монахи, подобно Христу до них, были такими же целителями тел и душ, как и врачи.

По всей европейской части России монахи славились как духовные учителя и целители. Стремительный рост количества монастырей во второй половине XIX века означал и рост числа монахинь и монахов, специализирующихся на чудесных исцелениях¹⁹⁶. К монастырям, известным экзорцизмами, относили, в частности, Саровскую пустынь в Тамбовской губернии, Колочский монастырь в Смоленской губернии, Симонов монастырь в Москве, Печерский монастырь в Киеве¹⁹⁷, Калужский Свято-Лаврентьев монастырь, Троице-Сергиеву лавру в Сергиевом Посаде, Вьяскую Владимирско-Богородицкую пустынь в Пензенской и Калуж-

¹⁹² *Архимандрит Евдоким. У мощей препод. Серафима Саровского // Богословский вестник. 1903. Июль–август. С. 516, 525.*

¹⁹³ *Известия и заметки // Вера и разум. 1903. № 14. С. 441.*

¹⁹⁴ Там же.

¹⁹⁵ *Амфитеатров Порфирий, священник. Первая годовщина открытия св. Мощей Святителя и Чудотворца Иоасафа, Епископа Белгородского // Курские епархиальные ведомости. 1912. № 7. С. 859.*

¹⁹⁶ «К концу [девятнадцатого] столетия почти треть действующих в России монастырей была основана именно в этом столетии, большинство – во время правления Александра II» (*Todd III W. M. Dostoevsky's Russian Monk in Extra-Literary Dialogue: Implicit Polemics in Russkii vestnik, 1879–1881 // Christianity and the Eastern Slavs: Russian Culture in Modern Times / Eds. R. P. Hughes, I. Paperno. Berkeley, 1994. Vol. 2. P. 125.*)

¹⁹⁷ *Ныне Киево-Печерская лавра. – Примеч. пер.*

скую Свято-Тихонову пустынь в Калужской губернии¹⁹⁸. В конце концов, и больные, и здоровые стекались в Оптину пустынь за советом старцев.

Приходские священники пытались либо помочь кликушам при помощи обрядов, либо контролировать их поведение, передавая бесноватых медицинским властям. Разыгралась дискуссия между представителями церкви. Поскольку кликуши не ограничивались припадками в церквях и в присутствии священных предметов, но и нападали на соседей, которых винили в своем недуге, приходские священники часто оказывались в роли посредников. Более образованные из них, разделявшие некоторые идеи рационализма, скорее были склонны осуждать кликушество как суеверие, косо смотрели на прихожан, нарушающих литургию и общественный порядок, и обращались за помощью к монахам из близлежащих или отдаленных монастырей¹⁹⁹. Поступая таким образом, они строго следовали предписаниям Духовного регламента и советам церковных авторов, считавших, что лечение одержимости относится к компетенции медицинских специалистов. Те церковные тексты, которые укрепляли веру в козни злых духов с помощью колдунов и ведьм, эта часть духовенства предпочитала игнорировать.

Среди немногих приходских священников, получивших всенародную известность в качестве экзорцистов, фигурирует отец Иоанн Кронштадтский (1829–1908)²⁰⁰. Помощь отца Иоанна одержимым, а также его духовная роль демонстрируют непреходящую актуальность веры в чудеса и одержимость в российском обществе в поздний имперский период. Пользуясь чрезвычайной популярностью, вызывая сенсационный интерес как в религиозной, так и в светской прессе с 1880-х годов, отец Иоанн был полон решимости стать живым святым. Он жертвовал большие суммы денег на благотворительность, подчеркивал важность святых таинств, проводил публичные исповеди и почитался как молитвенник и чудотворец. Он не только неоднократно изгонял бесов из кликуш, но и сам использовал некоторые характеристики, связанные с одержимостью, для побуждения народа к благочестию²⁰¹. Харизматичный священник, отец Иоанн наполнял свои церковные службы беспрецедентной интенсивностью и рвением. По свидетельству юриста Анатолия Кони, «служение его [отца Иоанна] совершенно необычное: он постоянно искажал ритуал молебна, а когда стал читать Евангелие, то голос его принял резкий и повелительный тон, а священные слова стали повторяться с каким-то истерическим выкриком: „Аще брат твой спросит хлеба“, восклицал он, „и дашь ему камень... камень дашь ему! Камень! И спросит рыбы, и дашь ему змею... змею дашь ему! Змею! Дашь ему камень и змею!“ и т. д. Такое служение возбуждало не благоговение, но какое-то странное беспокойство»²⁰². Во время массовых публичных исповедей этот энергичный священник побуждал тысячи людей выкрикивать свои грехи. При этом «стоял страшный, невообразимый шум», – комментирует другой очевидец. «Кто плакал, кто громко рыдал, кто падал на пол, кто стоял в безмолвном

¹⁹⁸ Крашский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые. С. 100, 176; Никитин М. П. К вопросу о кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. 1903. № 9–10. С. 662, 749; Яковенко В. И. Душевнобольные Московской губернии 1900 г. М., 1900. С. 54.

¹⁹⁹ Этнограф XIX века Сергей Васильевич Максимов описывает два случая, когда священники отказывались признать кликушество реальным (Максимов С. В. Нечистая сила. Неведомая сила // Максимов С. В. Собрание сочинений. СПб., 1903. Т. 18. С. 165–166).

²⁰⁰ Репутация отца Иоанна испортилась в революционные 1905–1907 годы, когда он поддержал реакционную милитаризованную «Черную сотню». Русская православная церковь за рубежом канонизировала его в 1964 году, а Московский патриархат – в 1988-м. Научную биографию этого харизматичного священника см.: Kizenko N. The Making of a Modern Saint: Ioann of Kronstadt and the Russian People, 1855–1917. Ph. D. diss. New York, 1995; и Kizenko N. Ioann of Kronstadt and the Reception of Sanctity, 1850–1988 // Russian Review. 1998. Vol. 57. № 3. P. 325–344.

²⁰¹ Упоминания об изгнании демонов от женщин в дневниках Иоанна Кронштадтского см.: Епископ Арсений [Жадановский]. Воспоминания. М., 1995. С. 174, 181. Свидетельства очевидцев см.: Сурский И. К. Отец Иоанн Кронштадтский. грт., Forestville, Calif., 1980. С. 62–64, 131, 187, 191, 260–61, 262–70, 294.

²⁰² Центральный государственный архив октябрьской революции. Ф. 2219. Указ. 1. Д. 72. Л. 1, 2, цитируется в пер. Kizenko N. The Making of a Modern Saint: Ioann of Kronstadt and the Russian People, 1855–1917. Ph. D. diss. New York, 1995. P. 158. В переводе цит. по: Св. прав. Иоанн Кронштадтский в восп. самовидцев. 1997. С. 187) [URL: <https://www.sedmitza.ru/text/537366.html>; дата обращения 08.04.2022].

оцепенении. Многие вслух перед всеми исповедовали свои грехи, нисколько не стесняясь тем, что их все слышали»²⁰³. Таким образом, сами прихожане становились похожи на кликуш, в то время как последние были вынуждены ждать более спокойных моментов богослужения, таких как причастие²⁰⁴.

Отец Иоанн выступал против повсеместного присутствия дьявола и заявлял, что экзорцизм является доказательством милосердия Бога и силы креста. Он предостерегал верующих никогда не терять бдительности против дьявола. Он писал:

Пока мы проводим плотскую жизнь и не приступаем сердечно к Богу, до тех пор бесы таятся в нас, скрываясь под разными страстями: жадностью к пище и питью, блудным разжжением, гордостью и гордым вольномыслием о вере, о Церкви, о догматах веры, злобою, завистию, скупостию, сребролюбием, так что мы живем по их воле; но когда приступим искренно работать Господу и заденем за живое гнездящихся в нас демонов наших страстей, тогда-то они на нас вооружаются всею своею адскою злобою, всеми своими страхованиями огненными и разновидными, сильными, жгучими пристрастиями к земным благам, пока не выгоним их из себя усердною молитвою или причастием св. Тайн²⁰⁵.

Для отца Иоанна дьявол и злые духи не просто символизировали зло, а представлялись реальными существами, овладевающими людьми и отторгаемыми священными предметами. Бесы богохульствуют, кричат, плюют.

Вот отчего бесноватые, или так называемые кликуши, кричат в церкви во время обедни или когда их подводят к св. мощам; это потому, что бесы встречаются с благою силою, им ненавистною и сильнейшею их, которая палит, теснит, поражает их праведно, гонит их вон из любимого их жилища²⁰⁶.

²⁰³ В. М. Два дня в Кронштадте, из дневника студента. [Сергиев Посад], 1902. С. 70, цит. по *Kizenko N. The Making of a Modern Saint*. P. 171. В переводе цит. по: В. М. Два дня в Кронштадте (Из дневника студента) // Святой праведный Иоанн Кронштадтский в воспоминаниях современников. М., 1998. С. 11–32 [URL: <https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/127/kronshtadski.pdf>; дата обращения 08.04.2022].

²⁰⁴ Атеист Александр Тихонов в своих воспоминаниях описывает столпотворение в Морском Никольском соборе в Кронштадте во время одной из публичных исповедей отца Иоанна и отмечает, что кликуша появилась на следующий день, когда исповедовавшиеся причащались (Серебров А. [А. Н. Тихонов]. *Время и люди: Воспоминания, 1898–1905*. М., 1960. С. 44–45).

²⁰⁵ Цит. по: *Праведный о. Иоанн Кронштадтский*. Творения. Мысли христианина о покаянии и Святом Причащении [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/mysli-hristianina-o-pokajanii-i-prichashenii/; дата обращения 08.04.2022].

²⁰⁶ *Spiritual Counsels of Father John of Kronstadt* / Ed. and trans. W. J. Grisbrooke. London, 1967. P. 155. Цит. по: *Праведный о. Иоанн Кронштадтский*. Творения. Мысли христианина о покаянии и Святом Причащении [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/mysli-hristianina-o-pokajanii-i-prichashenii/; дата обращения 08.04.2022].

Заключение

Идеи отца Иоанна олицетворяют то, как русское православие понимает дьявола и одержимость бесами. В конце концов, вера в способность дьявола завладевать людьми победила попытки со стороны церкви и государства бороться с симулянтами. Цель законов XVIII века состояла в том, чтобы разоблачать лжекликуш; однако ни государство, ни церковь не были строги в преследовании бесноватых. В XVIII веке вера в способность дьявола убеждать людей вредить окружающим, выполняя его приказы, была еще сильна даже среди членов высших сословий российского общества. Однако сами законы, определяющие одержимых бесами как женщин, которые к тому же могли оказаться самозванками, постепенно зарождали сомнения в возможности одержимости демонами. Девальвация кликушества отчасти объясняет феминизацию бесноватых в рассказах XVIII–XIX веков о чудесах очередных святых. В то время как психиатры XIX века ставили бесноватым диагноз истерия, церковь в целом относилась к ним гораздо более доброжелательно. Им уделяли внимание, пытались исцелить на публичных отчитках, часто при заступничестве святых.

Несмотря на то что церковь продолжала признавать возможность одержимости бесами, нельзя сказать, что она оставалась невосприимчивой к секуляризации. Церкви приходилось противодействовать тому, что она считала пагубным влиянием старообрядчества, и доверять некоторым научным идеям, поскольку в XIX веке врачи стали важными членами образованного общества. Церковь стала гораздо более сдержанной при одобрении культов местных святых. Тем не менее, она не пыталась преуменьшить значение одержимости демонами и ее связи с чудесами вплоть до начала XX века. Тот факт, что одержимость бесами занимала видное место в рассказах о чудесах и житиях святых, публиковавшихся в религиозной прессе до 1903 года и продолжавших вновь и вновь всплывать в дискуссиях о чудесах, предполагает, что внутри церкви и российского общества сохранялись силы, придающие большое значение роли дьявола в светском мире. Монастыри и городские храмы, известные экзорцизмами, иллюстрируют не только убеждения монахов и городских священнослужителей, таких как Иоанн Кронштадтский, но и сохранение веры в сверхъестественное у значительной части российского общества.

Глава 2. Крестьянские верования

К 1820-м годам одержимость бесами в России исторически была бедой равно мужчин и женщин, принадлежавших к разным слоям общества. Взгляды крестьян на одержимость бесами демонстрируют, как крестьянская культура впитала православные представления о дьяволе и его приспешниках, в рамках этих представлений крестьяне вместе с духовенством стали участниками космической драмы торжества добра над злом. Также изучение крестьянской культуры проливает свет на связь, которую жители деревни видели между одержимостью и колдовством. Используя понятия колдовства и порчи в поучительных целях, крестьяне также выделяли реальных и предполагаемых злонамеренных людей, которых они считали ответственными за высвобождение демонов. Принимая любое несчастье как Божий гнев или, чаще всего, как происки нечистых сил, распространяющих зло через человеческих посредников, они соединяли сакральное с мирским. В то же время приходское духовенство и монахи, оказывавшие помощь одержимым, придерживались похожего мифа. Они подчеркивали в своих рассуждениях космическую битву между добром и злом, но не отвергали идею о том, что злонамеренные личности, практиковавшие темные искусства, могли действовать как марионетки демонов. Такие взаимодополняющие верования проясняли поведение жертв одержимости и подчеркивали то, что крестьяне и представители духовенства считали причинно-следственной связью между колдовством и одержимостью.

Кликуши и их родственники умоляли сочувствующих священников и монахов, а также целителей и колдунов использовать контрмагию против бесов и злых людей. Православный арсенал, включавший чудодейственные ритуалы, молитвы, благовония, причастие, проsvиры, святую воду, освященные травы и масла, мог быть направлен как на изгнание бесов, так и на опознание лиц, ответственных за пагубные действия, так как связь между одержимостью бесами и колдовством признавали и представители духовенства, тем самым легитимизируя крестьянские верования. Предлагая дополнительные услуги в борьбе со злыми чарами, мирские целители или колдуны также предлагали облегчить страдания одержимых при помощи заговоров, контрзаклятий, зелий и трав. Демоны, злые колдуны, священники, целители, жертвы и свидетели – все они исполняли свои роли в ритуальной драме об одержимости и возможности искупления через экзорцизм. Соответственно, такая драма могла разрешить или, по крайней мере, ослабить личную и общественную напряженность и укрепить религиозные ценности.²⁰⁷

Придерживаясь православного исповедания, крестьяне строили свою жизнь по христианским заповедям. Их представления о демонах, совпадение припадков бесноватых (и первого, и последующих) с главными праздниками религиозного календаря, публичная демонстрация одержимости бесами во время литургии или паломничества к святым местам для исцеления раскрывают малоизученные аспекты народного православия. Пытаясь решить исход

²⁰⁷ Анализ в первых двух абзацах во многом обязан исследованию одержимости у шри-ланкийских и сингальских буддистов Цейлона Гананата Обейсекере, хотя я и не разделяю его настойчивой приверженности фрейдистскому анализу. См.: *Obeyesekere G. Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience.* Chicago, 1984. P. 102, 103; и *Obeyesekere G. The Ritual Drama of the Sanni Demons: Collective Representations of Disease in Ceylon // Comparative Studies in Society and History.* 1969. Vol. 11. № 2. P. 174–216. Критику его интерпретаций см.: *Levy J. E. Some Comments upon the Ritual of the Sanni Demons // Comparative Studies in Society and History.* 1969. Vol. 11. № 2. P. 217–226. Идея искупления взята из работы антрополога Эдварда Л. Шиффелина, в которой он анализирует «болезнь злых духов» народов босави Папуа – Новой Гвинеи. Шиффелин также рассматривает одержимость как ритуальную драму, предпочитая определять «болезнь злых духов» как часть «традиционной драмы, в которой наличествуют традиционные роли, поведение и символизм, а также ожидания от исполнения» (*Schieffelin E. Evil Spirit Sickness, The Christian Disease: The Innovation of a New Syndrome of Mental Derangement and Redemption in Papua New Guinea // Culture, Medicine and Psychiatry.* 1996. Vol. 20. № 1. P. 1–39, особ. 6). Я признательна профессору Дэвиду Сабяну из Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе за предложение изучить работу Обейсекере и идею искупления у Шиффелина.

битвы между демонами и их жертвами в пользу последних, одержимые, зрители и священники играли свои роли в ритуальной драме одержимости.

Желая объяснить для себя явление одержимости, крестьяне обращались к вере в колдовство. Племенные и аграрные общества, где бы они ни находились, объединяет вера в злые чары как способность сверхъестественными средствами – при помощи слов, заклинаний и снадобий – причинять вред людям и животным. Находясь всю жизнь в зависимости от окружающей среды, эксплуатирующих классов и государства, крестьяне доиндустриального мира имели в своем арсенале множество верований и обычаев, объяснявших их положение, защищавших от невзгод и позволявших противодействовать различным бедствиям. Обвинение зловредного соседа, родственника или незнакомца в насылании бесов или длительной болезни, в порче женщины бесплодием, а мужчины импотенцией в день свадьбы, в том, что корова перестала доиться, в засухе, ливне, сильной грозе – это персонализировало несчастье и делало его понятным. К тому же это давало жертвам возможность активно противостоять несчастьям, принимая меры против предполагаемого преступника. Более того, вера в колдунов и ведьм снимала напряженность, присущую тесно сплоченным сообществам, существование которых зависело от подобия гармонии и искоренения девиантности.

Добродушная пожилая крестьянка, отвечая Н. В. Краинскому (психиатру, приехавшему в Ащепково в 1898 году, чтобы остановить эпидемию кликушества), выразила суть того, как понимали свои невзгоды крестьяне, столкнувшиеся со скептицизмом медицинской науки: «Ну, что я тебе скажу, – говорят, колдуний нет теперь. По городам в это не верят. Ну, а почему, я тебе скажу, вот купит человек у другого скотину, а она и начнет сохнуть. Или выйдет девка замуж здоровая, а после венца как начнет сохнуть, да и сохнет все... Стало быть, испорчена... сплошь да рядом!» Этой прамбулой старушка сразу переводит разговор на проблемы Ащепкова: называет Сиклитуинью виновницей одержимости, отмечая, что с отъездом Сиклитуиньи ради безопасности в Москву дочери Сиклитуиньи, поначалу оставшейся дома, не выжить, если эпидемия не прекратится. Другими словами, дочь Сиклитуиньи тоже подозревали в ведьмовстве²⁰⁸.

После того как крестьяне определяли ведьму или колдуна как источник одержимости и других недугов, они пытались убедить того снять заклятие, а если это не помогало, иной раз и избивали предполагаемого злодея²⁰⁹. Если же они не искали возмездия немедленно, то внимательно следили за действиями предполагаемого злоумышленника и вспоминали все столкновения с ним, после которых приключались болезни или какие-то странные ощущения. Только когда они чувствовали, что злодей застигнут врасплох и уязвим, они начинали мстить.

То, как крестьяне понимали кликушество и колдовство, наводит на мысль, что сельская кликуша противопоставлялась деревенской ведьме и колдуну. В противопоставлении добра и зла, пассивного и активного, жертвы и палача, невинности и злого умысла кликуше приписывались положительные качества, а ведьме – отрицательные. Однако эти качества не были абсолютными. Так, одержимая, ставшая жертвой демонов не по своей вине, не оставалась в пассивной роли. Она активно пыталась определить источник своего недуга. Вспоминая события из далекого прошлого, которые могли бы правдоподобно объяснить ее припадки, она истолковывала свое состояние. Или же она опознавала предполагаемых ведьму или колдуна, которые нарушили моральные границы сообщества, наложив на нее проклятье, или вопреки священному доверию семьи и общины отравили ее пищу²¹⁰. Действительно, с появлением первых

²⁰⁸ Краинский Н. В. Порча, кликуши и бесноватые. С. 162.

²⁰⁹ Macfarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England: A Regional and Comparative Study. London, 1970. P. 3, 103; Geertz C. Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols // C. Geertz. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York, 1973. P. 130–133; Thomas K. Religion and the Decline of Magic. New York, 1971. P. 543.

²¹⁰ Rowland R. «Fantastical and Devilish Persons»: European Witchbeliefs in Comparative Perspective // Early Modern European Witchcraft / Eds. B. Ankarloo, G. Henningsen. New York, 1990. P. 165; Sabean D. W. Power in the Blood: Popular Culture and

признаков одержимости кликуша и ее семья начинали искать объяснение болезни или виновника, наславшего бесов.

Хотя кликуши и противопоставлялись ведьмам и колдунам, они разделяли с ними некоторые общие черты: после 1861 года и ведьмы, и их жертвы, как правило, были женщинами (87% из тех, кого идентифицировали как одержимых, и более 66% преследуемых в качестве ведьм в русской деревне с 1861 по 1917 год), при этом роли и тех, и других в сообществе можно охарактеризовать как пограничные²¹¹. Предполагаемые ведьмы и колдуны занимали ненадежное положение в своих деревнях. Соседи воспринимали их как нарушителей общинных норм и ценностей, они находились в неопределенном статусе, пока их не обезвреживали при помощи контрмагии, не присоединяли к сообществу через покаяние и примирение или не ликвидировали насильственными методами. Шаткое положение одержимых проистекало из их немощи и преследований со стороны демонов. Так как их личность изменялась во время приступов, они больше не несли ответственности за свои действия и также оказывались в неопределенном положении. Члены семьи и соседи позволяли кликушам играть роль больного и освобождали, по крайней мере временно, от семейных и общественных обязательств. Освободившись от повседневных обязанностей, бесноватые могли покинуть деревню в поисках лечения либо в других селениях, либо в монастырях, прославившихся помощью одержимым, больным и немощным. Если они исцелялись посредством заступничества святых, экзорцизма или контрмагии против предполагаемой ведьмы или колдуна, они освобождались от своего пограничного положения, снова становились членами христианского сообщества и возвращались к полноценным взрослым обязательствам. В противном случае они продолжали играть роль больных, объясняя свою судьбу либо Божьей волей, либо ошибкой при отчитке или другом ритуале контрмагии²¹². Наконец, опасность, которую представляли кликуши и ведьмы для окружающих, подчеркивала их пограничный статус в сообществе. Хотя крестьяне и сочувствовали бедственному положению бесноватых, они также и боялись их как возможных переносчиков заразы. Страх, который крестьяне испытывали перед ведьмами, становился поводом для дурных предчувствий на свадьбах и в определенные периоды, когда, как они считали, колдовские силы царствовали безраздельно.

Хотя русские крестьяне и считали одержимость результатом колдовства, эта взаимосвязь никогда не была абсолютной. Во-первых, крестьяне понимали, что сам Бог (а не злой человек) мог наказывать грешников, позволяя бесам овладеть их телами. То, что Бог время от времени позволяет злу торжествовать над добром, представлялось им одной из нематериальных основ земной жизни. Во-вторых, колдовство не всегда соответствовало бесноватости. Другими словами, не все якобы заколдованные люди в русской деревне считались одержимыми. Одержимые, в отличие от заколдованных, но не бесноватых, людей, демонстрировали симптомы, являющиеся частью культурного сценария – «культурно организованной диагностической системы телесных знаков»²¹³. Во время церковной службы, среди иконного шествия, при контакте со священными предметами они начинали бесконтрольно биться в конвульсиях, корчиться на полу, издавать звуки животных и птиц или выкрикивать имя человека, которого они считали

Village Discourse in Early Modern Germany. Cambridge, 1984. P. 109–110.

²¹¹ В моей базе данных о кликушах за период с 1820 по 1926 год из 260 вхождений 149 (129 женщин и 20 мужчин) выявлены в пореформенный период (с 1861 по 1917 год). Более 100 ведьм и колдунов из российских и украинских регионов фигурируют в 80 магических историях, описанных в этнографических, психиатрических, юридических отчетах и прессе того времени. В пяти случаях невозможно определить точное количество ведьм и колдунов из-за неопределенного характера некоторых описаний, где говорится, что крестьяне подозревали в колдовстве либо «всех», либо только «некоторых» женщин определенной деревни. Об источниках базы данных см. Приложение. Все последующие данные о числах кликуш, ведьм и колдунов в этой главе относятся к данным за 1861–1917 годы.

²¹² Идея реинтеграции в христианское общество взята у Шиффелина (*Schieffelin E. Evil Spirit Sickness, The Christian Disease // Culture, Medicine and Psychiatry. 1996. Vol. 20. № 1. P. 30, 28*).

²¹³ *Obeyesekere G. Medusa's Hair. P. 80.*

колдуном. Все это заканчивалось обмороком. В некоторых случаях бесноватые выкрикивали непристойности, богохульствовали, рвали на себе волосы и одежду, неконтролируемо икали. Члены общины считали эти публичные демонстрации недобровольными, результатом козней бесов, вселившихся в тела жертв, а не проявлением психического заболевания. Приступы одержимости редко происходили вне религиозной среды. Если такое и случалось, то, как правило, приходилось на свадебные торжества – традиционно именно тогда крестьяне ожидают нашествия бесов. В таких случаях симптомы были идентичны, но выходы демонов не зависели от близости священных предметов, а мужчины становились жертвами одержимости с той же вероятностью, что и женщины. Жертвы злых чар, но не одержимые, могли страдать от тех же физических недугов, что и жертвы бесов (например, импотенция и боли в животе), а могли демонстрировать совершенно иные симптомы, включая грыжи и абсцессы²¹⁴. Но их болезни, за исключением эпилепсии, не проявлялись в виде публичных приступов с конвульсиями. Не становились они и реакцией на религиозные обряды и предметы. Больные, как правило, лежали в кроватях, предоставляя соседям возможность сплетничать, распространять информацию о болезни и ее причинах, а также поднимать вопрос о наличии в общине ведьмы или колдуна.

Русское и украинское крестьянство придерживалось популярной православной космологии. И те, и другие иногда списывали семейные разногласия, бесплодие, импотенцию, засуху и экономические неурядицы на колдовские козни. Однако, несмотря на это сходство, кликуши в пореформенный период в украинских селах появлялись реже, чем в русских. Лишь 5% кликуш, зафиксированных в документах за этот период, относится к Украине. Отчасти это можно объяснить более низкими показателями трудовой миграции и отхожего промысла среди украинских мужчин, а также неполнотой предоставляемых сведений. В центральных и северных регионах России рост занятости мужчин на неаграрных работах привел к тому, что все больше сельскохозяйственных работ и стресса приходилось на долю женщин, остававшихся в деревнях. Женщины, которые не могли справиться с дополнительным бременем, становились главными кандидатками в кликуши. Сообщения о случаях одержимости среди украинских крестьян фиксировались реже еще и потому, что в конце XIX века в этом регионе было меньше подготовленных психиатров, которые могли бы сообщить об эпидемиях кликушества. Несомненно, украинские этнографы также имели тенденцию «вычеркивать» случаи одержимости из своих описаний сельской жизни. Борясь с давлением русской культуры и ограничениями на использование украинского языка в печати, они стремились воспеть достоинства украинского крестьянства по сравнению с его русским аналогом. В пылу национальной гордости они предпочитали замалчивать существовавшие в обществе конфликты и идеализировать украинскую семью и материнство. Обсуждение крестьянских верований, в том числе в колдовство и чары, которые они воспринимали как пережитки языческого прошлого, выходившие за рамки догматов Русской православной церкви, попало в архивы этнографов. Однако жертв колдовства этнографы игнорировали.

Украинцы практически отсутствуют в светских отчетах о кликушестве, но они мало представлены и в историях людей, переживших чудесные исцеления. Это позволяет предположить, что между русским и украинским крестьянством могли существовать культурные различия. Лишь несколько украинцев фигурирует в качестве исцеленных от одержимости или других болезней в рассказах о чудесах при канонизации Феодосия Черниговского в 1896 году. Такое малое количество украинцев среди удостоившихся чуда любопытно, поскольку церемонии, связанные с прославлением нового святого, проходили как раз в украинской провинции. Кроме того, церковь надеялась продемонстрировать органическую связь между так называемыми

²¹⁴ Этнограф Г. Попов отмечал, что русские крестьяне приписывали работе колдунов язвы и абсцессы на лице, горле, анусе, половых органах, руках или ногах, в том числе те, которые могли оказаться симптомами сифилиса (Попов Г. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903. С. 26).

мыми велико- и малороссами (как в дореволюционной России называли украинцев) и не могла намеренно исключать украинцев из рассказов о чудесах. Помимо того, что церковная кампания оказалась неэффективна, также вполне вероятно, что украинские крестьяне не обращались за помощью в те монастыри, которые посещали русские крестьяне. В случае с Печерским монастырем в Киеве, который привлекал равно украинских и русских паломников, украинцы могли рассматривать поведение кликуш как явно «москальское», то есть русское. В то время как и тем и другим крестьянам приходилось справляться с церковнославянским языком на богослужении, украинским крестьянам нередко вдобавок приходилось общаться с русскоязычными священниками. По переписи 1897 года, около 50% священнослужителей в Украине были носителями русского языка²¹⁵.

Несмотря на то что вопрос о существовании одержимости среди украинских крестьян пока не решен окончательно, можно предположить, что украинские крестьяне предпочитали иметь дело с целителями, говорившими на местных диалектах языка, хоть и родственного русскому, но все-таки отличного от него. Тот факт, что священнослужители в украинской деревне в основном не участвовали в ритуалах, связанных с колдовством, только преуменьшает значение одержимости²¹⁶. Малое число примеров кликушества среди украинских крестьян, даже с учетом недостатка сведений и низкой трудовой миграции среди украинских мужчин, дает возможность выделить культурные основы этого явления в российском контексте.

²¹⁵ Языковые проблемы возникали и при обучении. В 1905 году учителя утверждали, что украинские ученики в школах Полтавской губернии с трудом понимают более половины материалов, представленных на русском языке (*Krawchenko B. Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine. New York, 1985. P. 264–265, № 102; P. 264, № 95*).

²¹⁶ О народном благочестии русских и украинских крестьян в целом известно немного, но сведений о жителях украинской деревни особенно мало. В средневековый период украинцы имели культурный опыт одержимости бесами и почитали общих с русскими святых из Киево-Печерской лавры времен Киевской Руси. Позже, в XVII веке, стандартный украинский православный молитвенник, составленный богословом Петром Могилой, содержал текст экзорцизма. На этапе украинизации в конце XVII – начале XVIII века Русская православная церковь приняла этот молитвенник и продолжала использовать этот текст и в XIX веке. Подробнее об этих молитвах см. примеч. на с. 111.

Народное православие

Прежде чем можно будет прояснить компоненты ритуальной драмы одержимости в русском православном приходе, необходимо изучить религиозный контекст этой драмы. Необходимо изучить формы, в которых православное представление о демонах и одержимости реализовывалось в пореформенный период на местном уровне. Представления крестьян об одержимости и реакция священников и монахов на эти представления – опорные точки в разборе аналогичных мифов об одержимости.

Традиционно изучение народного православия сосредоточивалось на языческих пережитках и элементах суеверия в крестьянской системе верований. Отказываясь от этого традиционного акцента, я представляю здесь точку зрения, основанную на переосмыслении носителей этой традиции как сообществ верующих, следующих христианским учениям²¹⁷. Такой подход при этом не отменяет трений, возникавших между Синодом и крестьянами из-за религиозных обрядов.

В XIX веке кампания по централизации власти церкви и контролю над местными религиозными практиками поутихла, но не прекратилась. Стремясь внести некоторое единообразие в местные обычаи, церковь навязывала стандарты, нередко встречавшие сопротивление крестьян²¹⁸. Негативную риторику церковных иерархов в отношении верований «темных» и «суеверных» масс, однако, следует рассматривать в свете утверждения церковью монополии на взаимодействие со сверхъестественными силами. Как и в других культурах, «религия в том виде, в каком она практикуется», не всегда соответствовала идеалу официальной религии²¹⁹.

Более пристальное изучение крестьянских представлений об одержимости показывает, что они соответствовали православному учению, включая борьбу между добром и злом, силу животворящего креста, магические свойства святой воды, силу святых и веру в чудесные исцеления и экзорцизм. В надежде на исцеление жертвы одержимости регулярно отправлялись в паломничества. В монастырях и святых местах они находили не только духовную поддержку, но и подтверждение связи между колдовством и одержимостью в обряде экзорцизма, поскольку в ходе обряда они должны были назвать людей, которые их околдовали.

Русские крестьяне XIX века разделяли православные идеи о всепроникающем грехе, бесах и беспрестанной бдительности, необходимой простым смертным, чтобы противостоять искушениям. Они верили, что самоконтроль и следование православной традиции – сотворение крестного знамения, ношение креста, прославление имени Бога – могут защитить их от сил дьявола, хотя человеческие слабости иногда и позволяют демонам по крайней мере временно побеждать в борьбе за человеческие души.

²¹⁷ Критику парадигмы двоеверия см.: *Levin E. Dvoeverie and Popular Religion*. Также см. работы о народной ортодоксии Веры Шевцовой: *Shevzov V. Chapels and the Ecclesial World of Prerevolutionary Russian Peasants // Slavic Review*. 1996. Vol. 55, № 3. P. 585–613; *Shevzov V. Miracle-Working Icons, Laity, and Authority in the Russian Orthodox Church, 1861–1917 // Russian Review*. 1999. Vol. 58, № 1. P. 26–48; *Shevzov V. Popular Orthodoxy in Late Imperial Rural Russia*. 2 vols. Ph. D. diss. New Haven, CT, 1994. Также: *Kizenko N. The Making of a Modern Saint; Kizenko N. Ioann of Kronstadt and the Reception of Sanctity // Russian Review*. 1998. Vol. 57, № 3. P. 325–344; *Worobec C. D. Death Ritual among Russian and Ukrainian Peasants: Linkages between the Living and the Dead // Cultures in Flux: Lower-Class Values, Practices, and Resistance in Late Imperial Russia / Eds. S. P. Frank, M. D. Steinberg*. Princeton, 1994. P. 11–33.

²¹⁸ *Freeze G. L. Institutionalizing Piety*. P. 210–249; *Freeze G. L. The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Studia Slavica Finlandensia*. 1990. № 7. P. 101–136; *Freeze G. L. Subversive Piety*. P. 308–350; *Shevzov V. Chapels and the Ecclesial World of Prerevolutionary Russian Peasants // Slavic Review*. 1996. Vol. 55, № 3; *Shevzov V. Miracle-Working Icons, Laity, and Authority in the Russian Orthodox Church, 1861–1917 // Russian Review*. 1999. Vol. 58, № 1; *Shevzov V. Popular Orthodoxy in Late Imperial Rural Russia*. 2 vols. Ph. D. diss. 1994.

²¹⁹ *O'Neill M. R. From «Popular» to «Local» Religion: Issues in Early Modern European Religious History // Religious Studies Review*. 1986. Vol. 12, № 3–4. P. 222–223.

В полном соответствии с православным учением крестьяне рассматривали православный крест не только как символ веры, но и как оберег от бесов. Согласно руководству для священников, сотворение крестного знамения защищает человека от злых духов²²⁰

²²⁰ *Архиепископ Вениамин*. Новая скрижаль или объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. Т. 1. С. 54. Цит. по: [URL: https://azbyka.ru/otechnik/Veniamin_Krasnoperkov_Rumovskij/novaja-skrizhal/4_24_27; дата обращения 13.04.2022].

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.