УДК 133.4

DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-10-73

Чародейство, обман или безвредная шутка: диалог о магических практиках в следственных делах совестных судов первой половины XIX в.

Екатерина А. Кузнецова

*Независимый исследователь, Екатеринбург, Россия,
aikaterininer@gmail.com*

Аннотация. Статья посвящена подробному разбору следственного дела о крестьянине Иване Дулепове, обвиненном Нижегородским совестным судом в «ворожбе» в 1812 г. Сравнивая это дело с материалами Владимирского, Ярославского и других совестных судов конца XVIII – первой половины XIX в., автор выявляет механизмы работы судей с магическими, в первую очередь знахарскими, практиками. Сравнительный анализ документов показал, что принятие судебного решения по делам о колдовстве было связано с «переводом» на юридический язык практики, попавшей в поле зрения совестного судьи, и ее соотносением с термином «колдовство». В ходе работы выяснилось, что судопроизводственный термин «колдовство» в начале XIX в. включал все вредоносные магические практики и любой случай использования заговоров, если за обвиняемым признавалась вера в их действенность. «Колдовством» не признавались практики лечения без использования каких-либо текстов (травами, солью и др.), а также лечение с помощью молитв, если в качестве знахаря выступал представитель духовенства. В ряде случаев решающей становилась мотивация обвиняемого: так, «шуточная» магия в XIX в. не признавалась наказуемой. Однако при общности системы значений, закрепленных в суде за «магическими практиками», процесс их означивания в ходе расследования был в большой степени вариативен. Сочетание сравнительного анализа документов и подробного разбора одного судебного случая позволило объяснить и вариативность санкций, назначаемых в различных совестных судах за схожие практики. Характер наказания (телесное, церковное) определяла специфичес-

кая для конкретного случая связка значений, появляющаяся в ходе расследования: «колдовство» – «грех», «колдовство» – «шарлатанство» и др. Вариативность санкций и неоднозначность определения «колдовства» в судах связаны и с диалогичностью следственного процесса. На примере анализа двух допросных пунктов в показаниях Ивана Дулепова – о призывании нечистой силы и вере обвиняемого в «целительную силу» заговоров – проанализирована диалогическая структура текстов следственных дел и показано, как разные способы прочтения схожих понятий обвиняемым и судьей влияют на понимание магических практик участниками следственного процесса.

Ключевые слова: следственные дела, колдовство, магические практики, совестный суд, диалогический текст

Для цитирования: Кузнецова Е.А. Чародейство, обман или безвредная шутка: диалог о магических практиках в следственных делах совестных судов первой половины XIX в. // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2023. Т. 6. № 1. С. 10–73. DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-10-73

Sorcery, deception or harmless joke. Dialogue about magical practices in Court of Equity's cases in the first half of the 19th century

Ekaterina A. Kuznetsova

*Independent researcher, Ekaterinburg, Russia,
aikaterinero@gmail.com*

Abstract. This article examines a detailed case involving an accusation of witchcraft against peasant Ivan Dulepov, which was heard before the Court of Equity in Nizhny Novgorod in 1812. In comparison with the materials from other Courts of Equity of the first half of the 19th century the one involving Dulepov provides a window onto how the court dealt with cases of using magical, primarily healer's, practices. Comparative analysis shows that the adjudication in cases of witchcraft was related to the process of translation of peasant's magical practices into the legal language by a judge and their correlation with the term "witchcraft" in the texts of the documents. The judicial term "witchcraft" included the use of spells that presuppose the accused's belief in their efficacy and any harmful magical practices, but it excluded practices of healing with prayers and without using any texts (herbal medicine) and magic "for a joke". The appearance in the course of the investigation of a case-specific bundle of meanings (for example, "witchcraft" and "sin", "witchcraft" and "swindle") concretised

the nature of punishment (penance, corporal punishment or others). The article shows that the variability of this system of meanings is associated with the vagueness of the laws of the 18th – first half of the 19th centuries and the fluidity of the concept of “witchcraft” in traditional culture. The variability of court sentences in similar cases is also associated with the dialogic nature of testimony. Dialogical structure of the evidences is analyzed on the example of two interrogation points in the testimony of Ivan Dulepov (about the invocation of evil spirits and the belief in the “healing power” of spells) and it is shown how different ways of reading similar concepts by the accused and the judge affect the understanding of magical practices by different parts of the investigation.

Keywords: witchcraft investigation, Court of Equity, healers, magical practices, dialogical text

For citation: Kuznetsova, E.A. (2023), “Sorcery, deception or harmless joke. Dialogue about magical practices in Court of Equity’s cases in the first half of the 19th century”, *Folklore: Structure, Typology, Semiotics*, vol. 6, no. 1, pp. 10–73, DOI: 10.28995/2658-5294-2023-6-1-10-73

В 1826 г. в присутствии Владимирского совестного суда разбиралось дело о «даче» сторожем рядовым Павлом Буровым девке директора Владимирской гимназии Дмитриевского Наталье Андреевой соли «для утоления господского сердца»¹. По словам обвиняемого, переданным в протоколе Владимирской градской полиции, соль была «дана Андреевой с тем намерением, чтоб по положению ее в кушанье господин ее был к любовнице его, Ивановой, благосклонен по случаю наказания ее им, Дмитриевским, за блуд с тем Буровым, и для утоления господского сердца, единственно по любовной его связи с Ивановою»². Примечательно, что, несмотря на признание Бурова в намерении повлиять на волю директора гимназии «магическими» средствами, ситуация для совестного судьи оказалась спорной. Владимирский судья определил: «Хотя 399-ю статью Высочайшаго о Губерниях учреждения дела колдунов и колдовства предоставлены решению Совестнаго суда, но по настоящему делу следствием градской полиции не

¹ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 168.

² Там же. Л. 1 об. Подобные случаи магии «ко власти» неоднократно встречаются в документах следственных дел на всем протяжении XVIII в. [Смилянская 2016, с. 112–126; Лавров 2000, с. 330]. Этот пример показывает, что, вопреки замечанию Т.В. Михайловой [Михайлова 2018, с. 133], дела по доносам помещиков, обвиняющих своих дворовых во вредоносной магии, все же сохраняются и в XIX в. (см., например, [Worobec 2013, p. 391]).

обнаружено и никем не доказано, чтоб рядовой Буров *обращался в колдовстве или чародействе, и тем причинил кому либо вред или под сим предлогом употреблял обман для оболъщения легковерных в надежде получения от них корысти, делая на что либо нашептывания, странные заклинания и другия подобныя сим хитрыя плутни*³, то за сим под вышеприведенную статью учреждения, на коей полиция основывается, он, Буров, не подходит. Что ж касается до данной им Буровым девке г. Дмитриевского Наталье Андреевой для доставления девкою же г-на Дмитриевского Авдотье Ивановой соли, которая, по свидетельству Врачебной управы, оказалась поваренная, употребляемая всегда каждым в кушанье, дана *в шутку, чтоб посмеяться над легковерием Ивановой*, под предлогом тем, что она сиим способом может снискать благоволение от своих г.г., естли они употреблять будут кушанье с оной солью. И потому Градской полиции следовало предварительно определить со всею точностию, к *колдовству ли должно отнести сие действие или к безвредной шутке?* И затем уже, когда бы по изысканию сей *открывалось в чем чародейство или колдовство*, отослать оное дело в Совестной суд»⁴.

Судья приходит к выводу: «Но как выше сказано, что Буров *никем не изобличен в колдовстве*, подозрение ж, изъявленное на него со стороны г. Дмитриевского касательно соли, опровергается свидетельством безвредности сей упомянутой управы, то и дело сие не подлежит разбирательству Совестнаго суда»⁵. В тексте приказа лаконично отражено передовое для конца XVIII – первой половины XIX в. «просвещенческое» понимание ситуации «магического воздействия». Судья определил действия Бурова как намеренную насмешку⁶ над «легковерием» возлюбленной, не беря во внимание даже взгляд самого обвиняемого на свои действия (дана «с тем намерением, чтоб <...> господин ее был к любовнице его <...> благосклонен»). Заметим и интересную логику в заключении судьи: доказанная медицинским способом безвредность

³ Здесь и далее курсив мой. – Е. К.

⁴ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 168. Л. 3–3 об.

⁵ Там же.

⁶ Мотивы насмешки появляются уже во второй половине XVIII в. в оправдательных речах пользователей заговорами («писал “в шутках”, поставя сие за шутку... написал... не почитая ево за волшебное» [Смилянская 2016, с. 341]. По мнению Е.Б. Смилянской, насмешливо-уничтожительный тон определения заговорного текста в документах следствия (см., например: «от самых безумных и недобровоспитанных несмыслов вымышленныя бредни и шалости») отражает риторику светских и духовных последователей Феофана Прокоповича [Смилянская 2016, с. 166].

соли опровергает подозрения обвинителя именно в колдовстве (а не в отравлении), т. е. в совершении с солью магических манипуляций. Случай с солью был квалифицирован как «безвредная шутка» и не попал в круг ситуаций, подлежащих обязательному рассмотрению совестным судом («дела колдунов и колдовства»). Изображенный в тексте документа образ преступника – «чародея», который, делая «нашептывания» и «странные заклинания», наносит вред или получает выгоду, попутно «обольщая легковверных», скорее противопоставлен обвиняемому.

Казалось бы, этот пример показывает, что ранее приравливаемая в контексте судопроизводства к «чародейству» и «колдовству» бытовая магия (магические практики, целью которых не является причинение вреда) в начале XIX в. постепенно выходят за рамки довольно подвижного и неустойчивого состава преступления «колдовства»⁷. Так ли это? Интерпретация случая могла быть ситуативной и зависеть от насмешливого отношения самого судьи к «магическим» действиям людей, рационально чуждой ему как представителю просвещенческой культуры традиции. Возможно и другое объяснение – совестный судья, не отрицая действенность магии, обратил внимание на то, что использование «заколдованной» соли в этом случае не имеет негативных последствий, а у Бурова не было злого умысла. Не увидев ничего противозаконного в действиях обвиняемого, он мог просто «перевести» объяснения Бурова с «языка» традиционной культуры на «язык» Просвещения.

Рассуждая таким образом, мы входим в область догадок, которые не всегда могут быть доказаны. Разбор случая с Павлом Буровым показывает, что вопрос о факторах, которые приводили к тому или иному решению совестного судьи по делам о колдовстве, сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Во время следствия представители официальных институций, сталкиваясь с системой магических практик и представлений носителей традиционной культуры в разных локальных ее вариантах, должны были соотносить свои действия с законами и сложившимися в российском судопроизводстве традициями разбора дел о «суевериях». Таким образом, сталкивались и разные точки зрения на

⁷ О направленности государства на тотальное преследование всех видов магических практик в XVIII в. пишет Т.В. Михайлова: «Если в XVII веке власть проявляла интерес к магическим практикам главным образом в контексте охраны государева здоровья <...> то с построением регулярного “полицейского” государства ситуация существенно изменилась: отныне преследованию подлежала любая попытка колдовства, независимо от исполнявшего лица, цели и исхода» [Михайлова 2006, с. 32].

приемлемость конкретных традиционных практик, и на то, какие из них можно назвать «колдовством», а какие – нет. Кроме того, колдовской процесс – результат столкновения в целом разных способов определять и объяснять для себя «магическое» каждого из участников процесса. Этим сложным взаимодействием совершенно разных «голосов» и направляется ход следствия. И хотя можно говорить о синтезирующей роли последней инстанции – совестного суда, как мы видим, и в нем не всегда до конца определялся статус случая и выносился «приговор решительный». Сама логика этих решений, при схожей устоявшейся в первой половине XIX в. просвещенческой риторике, не всегда однозначна и в ряде случаев нуждается в пояснениях.

Цель статьи – показать некоторые аспекты взаимодействия участников процессов в совестных судах о бытовой магии и прояснить логику решений судей. Цель распадается на несколько взаимосвязанных задач. Прежде всего следует ответить на вопрос, что собой представляло преступление «колдовства» в России в первой половине XIX в. на законодательном уровне? Это позволит перейти к рассмотрению круга проблем, связанных с делопроизводством совестных судов по делам о «колдовстве». В работах, посвященных делам о колдовстве в совестных судах, отмечается противоречивость приговоров разных судей по относительно схожим случаям «колдовства» и даются возможные объяснения такой неоднородности. Обозначив аспекты, на которые ранее не обращали внимание исследователи, я покажу возможный вариант анализа следственных дел совестных судов с опорой на источниковедческие разработки изучения западноевропейских следственных процессов о колдовстве, в первую очередь связанных с рассмотрением документов следствия как диалогических текстов. Анализ отдельного судебного случая будет включать и сравнительный подход. Будут привлечены материалы разных совестных судов для обсуждения как общих черт делопроизводства по делам о колдовстве в XIX в., так и местной специфики преследования колдовства и нюансов взаимодействия конкретных участников следствия.

Состав преступления «колдовства» в России в первой половине XIX в.

Разбор дела о рядовом Бурове приходится на первую половину XIX в. – время переходное с точки зрения государственной политики и делопроизводства в отношении тех проявлений традиционной культуры, за которыми в юридическом и судебном языке закрепились термины «колдовство», «чародейство»,

«волшебство», «еретичество» и более широкое – «суеверие»⁸. Явления и случаи, описываемые этими терминами, в первой половине XIX в. еще регулировались законами предшествующего столетия⁹. На момент описанного нами судебного разбирательства совестные суды, в частности Владимирский, существовали уже больше 40 лет¹⁰ – со времени выхода «Учреждения для управления губерний Всероссийской Империи» 1775 г., XXVI глава которого и начинает историю этого судебного учреждения. Напомним, что совестный суд был создан специально для вынесения решений по делам о невольных нарушителях закона, которые «впали в прегрешение» из-за «несчастливого» стечения обстоятельств, или же о преступниках, неспособных нести ответственность за свои действия в силу своего особого состояния. В число таких невольных преступников, по отношению к которым следует проявить особое «человеколюбие», согласно статье 399 Учреждения, входили безумные, малолетние и колдуны (см. анализ главы Учреждения о совестных судах¹¹).

Учреждение о губерниях (как и другие высказывания и нормативные акты Екатерины II, касающиеся феномена колдовства, см. [Михайлова 2018, с. 26–34; Dixon 2008, pp. 209–210]), давало несколько рациональных объяснений «колдовства»: это или наме-

⁸ Об изменении и разных оттенках значения понятия «суеверие» в русской литературе и публицистике XVIII – начала XX в. см. [Абрамзон 1998; Смилянская 2006; Dixon 2008; Михайлова 2018, с. 34].

⁹ Первая половина XIX в. не принесла новых нормативных актов в отношении «колдовства». Статья «Устава благочиния», о которой скажем ниже, будет дословно повторена в «Своде законов уголовных» 1832 г., только в качестве решения будет предписано не отослать «чародея» к суду, «где учинить с ним, как законы повелевают», а «наказать по приговору Совестного суда», что конкретизирует судопроизводственную процедуру, но не вносит большей ясности по поводу связанных с конкретными случаями санкций (Свод законов уголовных. СПб., 1832. Т. 15. Кн. 1. С. 72). Только в 1845 г. в «Уложении о наказаниях уголовных и исправительных» впервые наиболее четко и последовательно будут прописаны пути решения дел о «выдающих себя за колдунов или чародеев» (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 476–477).

¹⁰ Совестные суды открывались не сразу после выхода Учреждения. Например, упомянутый выше Владимирский суд начал работу в 1779 г., Саратовский и Тульский – в 1777 и 1781 гг. соответственно [Worobec 2016, p. 295].

¹¹ *Кнорринг Н.Н.* Очерки по истории Тульского совестного суда в Екатерининское время. Харьков: Адольф Дарре, 1917. С. 2–5.

ренный «обман», или деяния, совершенные вследствие «невежества» и «суеверия», причем одно может проистекать из другого. Риторика екатерининского закона, наследуя тянущуюся еще с указов Анны Иоанновны 25 мая 1731 г. традицию рационалистического толкования «суеверий» и «волшебства» как «обманства», утверждает абсолютную недейственность магических практик. При этом указанная глава Учреждения о губерниях не дает точных путей решения дел о «колдовстве», а предписывает выносить приговоры, исходя из принципов «человеколюбия вообще», «почтения к особе ближнего яко к человеку» и «отвращения от угнетения и притеснения человечества»¹².

Другой действующий в первой половине XIX в. закон, запрещающий различные проявления «чародейства», – 224-я статья «Устава благочиния» 1782 г. Во втором законодательном акте Екатерины II «колдовство» определяется похожим образом – как «обман, происходящий от суеверия, или невежества, или мошенничества». В тексте документа представлено все многообразие запрещенных магических практик в виде перечня конкретных действий: «и для онаго употребит начертании, или курении, или пугание чудовищею, или воздушныя или водныя предвещании, истолковании оных, или искание клада, или искание видении, или нашептывание на бумагу, или трав, или питии, или тому подобныя неистовствы» (цит. по: [Михайлова 2018, с. 34])¹³. Полицейский устав также не дает определенных санкций в отношении перечисленных деяний, но сам факт помещения статьи в этот устав окончательно переводит «колдовство» из сферы церковной юрисдикции «в ведение гражданских судебно-следственных органов». В случае совершения «колдовства» полицейским органам предписано «задержать подозреваемого и отослать “к суду, где учинить с ним, как законы повелевают”» [Бабкова 2014, с. 179].

Стоит отметить, что совестные суды занимались не расследованием, а исключительно вынесением приговоров по делам о колдовстве или же их ревизией или пересмотром. Хотя судопроизводство с участием совестных судов было вариативно и имело свои особенности на местах, объединяющим было движение следственных дел в совестный суд из судов низших и высших инстанций: нижних расправ, городских магистратов, земских и уездных судов, палат уголовного суда. Начало дела и расследование входили в обязанности перечисленных судебных учреждений, окончание

¹² Там же. С. 3.

¹³ Подробнее о статье 224 «Устава благочиния» 1782 г. в сравнении с соответствующим фрагментом проекта «Уголовного уложения» см. [Бабкова 2014, с. 199–200].

стояло за совестным судом¹⁴. Неточность и некоторая размытость в формулировках законов создавали сложную и неопределенную ситуацию для тех, в чьи обязанности входило принимать решения по делам о колдовстве, т. е. для совестных судей¹⁵. Формально оказывались действующими все законы XVIII в., и все они по-разному соотносились с екатерининским пониманием природы и сущности феномена.

Так, остались в силе петровские «Артикул воинский» 1715 г.¹⁶ и «Устав морской» 1720 г., согласно которым колдовство могло нанести действительный вред (в «Уставе морском», правда, этот вред объясняется не только магическим воздействием, но и отравлением: «чернокнижцам», «которые чрез отраву вред какой учинят»). Кроме того, «Устав воинский» в числе отягчающих преступление обстоятельств рассматривает и возможное «обязательство с сатану» («ежели оный [чародей] действительно с дьяволом обязательство имеет») [Лавров 2000, с. 347–350; Михайлова 2018, с. 22–23; Kivelson 2013, pp. 256–256]. Петровские законы и более поздний аннинский указ (упомянутый выше) сопоставляют преступление колдовства с понятиями «грех» и «ересь» (ср. формулировки артикула и устава – «богохулительный чародей», «хула

¹⁴ Механизмы делопроизводства совестных судов хорошо описаны Н.Н. Кноррингом на примере работы Тульского суда (*Кнорринг Н.Н. Указ. соч. С. 8–16*). В отдельных случаях решения по делам о колдовстве могли не доходить до совестных судов (см. примеры следственных дел о колдовстве Московской палаты уголовного суда [Worobec 2016, pp. 296] и палат уголовного суда сибирских губерний (*Костров Н. Юридические обычаи крестьян-старожилков Томской губернии. Томск: Томская губернская типография, 1876. С. 92–97; Он же. Колдовство и порча между крестьянами Томской губернии // Записки западносибирского отдела ИРГО. Кн. 1. Омск, 1879. С. 1–16*).

¹⁵ О неточности формулировки Учреждения писал один из первых исследователей совестных судов Н. Кнорринг. Он называет XXVI главу Учреждения о губерниях «едва ли не самой оригинальной и загадочной частью знаменитого Екатерининского акта» (*Кнорринг Н.Н. Указ. соч. С. 2*). По мнению А. Кизеветтера, в этой главе «вместо точной юридической формулировки... на каждом шагу общие фразы, дающие лишь очень смутный намек на идею законодателя. Много недомолвок, несогласованностей...» (*Кизеветтер А. Совестные суды при Екатерине II // Голос минувшего. 1923. № 1. С. 135*).

¹⁶ Статья «Артикула» о колдовстве совпадает со статьей «Воинского устава», введенного в 1716 г. и в издании 1719 г. объединенного под одним переплетом с «Артикулом» [Лавров 2000, с. 347]. В документах следствия могли цитироваться статьи двух названных документов.

имени Божию и отвержение от него» и указа – «душевредные способности» и «богомерзкие дела») [Михайлова 2018, с. 23]. Последнее скорее объединяет екатерининские законы с предшествующими: хотя «колдовство» перекалфицировано в гражданское правонарушение, «богопротивность» магических действий все же подразумевается. Так, согласно екатерининскому проекту «Уголовного уложения» волшебство может включать в себя употребление «имени Божии всеу», и призывание «противных силы» [Бабкова 2014, с. 203], что вполне перекликается с петровскими «богохулением» и «с дьяволом обязательством»¹⁷.

То, с чем отношение к колдовству, заявленное в Учреждении для управления губерниями, плохо вязалось, – это предписанные предыдущими нормативными актами жестокие наказания за колдовство и обращение к «волшебникам». По «Уставу морскому» и «Артикулу воинскому» это наказание шпицрутенами или кошками и церковное покаяние за незначительное преступление колдовства и «сожжение» – за нанесение вреда, богохуление и обязательство с дьяволом [Лавров 2000, с. 349]. Такое же жестокое наказание было предусмотрено аннинским указом (1731 г.) за любые магические практики (если «волшебники учнут собою на вред, или мяще, якобы на пользу кому волшебства чинить») предполагалось наказывать сожжением. Те же, кто волшебников «призывает», должны были быть наказаны кнутом или же, «по важности вин», сожжением. Аннинский указ, в отличие от петровских законов, однако, предполагал и оправдательный приговор в случае, если «означенные обманщики», т. е. «волшебники», «вины свои в том объявят сами»¹⁸.

Таким образом, с одной стороны, новые законы о «колдовстве» не отменяли предыдущие, а предписывали действовать в соответствии с ними, с другой же – предшествующие нормативные акты уже не могли действовать в полную силу. Так, самое суровое наказание – смертная казнь – с елизаветинских времен за «волшебство» не назначалось.

¹⁷ И хотя эти формулировки не вошли в действующий закон, их включение в законодательный проект, как мне думается, характерно. Например, обращение к христианским символам в рамках магических практик будет подлежать отдельному наказанию в «Уложении о наказаниях» 1845 г. (Отделение третье, «О подложном проявлении чудес и других сего рода обманах», ст. 1160.)

¹⁸ Полное собрание законов Российской империи. Собрание 1-е. С 1649 по 12 декабря 1825 г. СПб., 1830. С. 465–466. Подробнее об указе 1731 г. и его противоречивой оценке в историографии см.: [Михайлова 2018, с. 23–24].

О недейственности российского права как права «культурного» писал еще В.М. Живов. Его тезис заключался в том, что российское право с петровского времени обладало определенной автономией по отношению к юридической практике и ограниченной прагматической функцией: исполняемость закона не была обязательна ни для законодателя, ни для органов исполнительной власти. Говорил он, в частности, и о влиянии такой специфической законодательной ситуации на судопроизводство: «Очевидно, что при этих условиях судебная и административная практика в значительной степени формировалась помимо закона»; «отличие законов, предназначенных и не предназначенных к исполнению, определялось только юридически» [Живов 2002, с. 256–278]. Применительно к нашей теме эти черты права отмечали А.С. Лавров и Т.В. Михайлова, говоря об «Артикуле воинском» как о памятнике скорее «законодательной публицистики», нежели действующем законе в строгом смысле слова [Лавров 2000, с. 348], и о роли петровских законов и аннинского указа в делопроизводстве совестных судов: еще в конце XVIII в. их продолжали выносить «на справку», хотя действия они уже не имели [Михайлова 2018, с. 26].

То, что выписка законов не имела прагматики, а оставалась только ритуализованной формой делопроизводства, – вопрос спорный. Думаю, чтобы понять, в какой степени тот или иной «недействующий» закон в разных случаях влиял на понимание существа дела и на вынесение приговора, следует подробно рассмотреть риторiku следственных документов и логику текстов приговоров. Поскольку законодательная ситуация давала возможность выбирать между тем или другим пониманием ситуации, включенной в семантический круг понятия «колдовство», а предписание «судить по совести» предполагало множество вариантов санкций, совестные судьи, опираясь на разновременные законодательные термины, могли актуализировать наиболее подходящие в конкретном деле смыслы понятия «колдовство» и, обобщая их, приходили к соответствующему их логике заключению¹⁹.

Размытость закона накладывалась на вариативность и неоднозначность самой регулируемой сферы «магического» в тради-

¹⁹ Стоит отметить, что неоднородность риторики следственных дел о колдовстве центральных судебных инстанций уже отмечалась исследователями. Так, по словам Т.В. Михайловой, «в пределах одного дела к одним и тем же предметам и действиям, как правило, применяется несколько понятий одновременно». Хотя исследовательница приводит примеры такого смешения риторик («суеверно отпущал свадьбы прилично к расколу и волшебству») [Михайлова 2018, с. 45], связь ее с окончательными решениями судей не была прослежена.

ционной культуре, или, если говорить точнее, системы практик и представлений в тех крестьянских (и реже – городских) сообществах первой половины XIX в., которые сталкивались с судебными учреждениями. Яркий пример – зыбкость (в разных локальных традициях) разделения магических специалистов на «знахарей» (занимающихся только лечением и получающим силу от Бога) и «колдунов» (причиняющих только вред и действующих с помощью нечистой силы)²⁰. Приведем один показательный текст – фрагмент записанных в конце XIX в. в селе Бармино Венецкой волости Нижегородской губернии корреспондентом Тенишевского бюро ответов крестьян на вопросы о разделении магических специалистов на «колдунов» и «знахарей»: «Знахари и колдуны наших местностей пользуются большой известностью. К некоторым из них приезжают из далеких селений, и для всех у них есть лекарства и совет. Если он колдун, то значит, и знахарь. Главное его лекарство состоит в нашептывании и заговаривании на воду, постное масло, воду и проч. <...> заговаривают течение крови, приворачивают и отворачивают мужа, жену и чужих друг другу людей известными заговорами... Колдуны имеют силу волшебную насылать и по ветру разные болезни, и, между прочим, очень распространенную “килу” наружную и внутреннюю... он может килы отвязать, когда ему угодно <...> Как облегчающее средство против килы употребляют: “Воскресную молитву” и “Живый в помощи Вышнего...” . Все колдуны непременно действуют адской силой <...>. К колдунам обращаются в разных случаях жизни, хотят ли приворожить кого, нанести ли кому вред на свадьбах, напустить ли на кого чертей и посадить килу, вылечить ли, везде колдун в деревне необходим»²¹. Ясно, что это обобщенное описание «верований», а не точно зафиксированные реплики и конкретные тексты о случаях колдовства в деревне. Но обобщены они человеком, включенным в традицию, которую он описывает (известно, что корреспонденты Тенишевского бюро – сельская интеллигенция – собирали материал в тех селах, в которых жили сами). В этом описании «знахарь» и «колдун» – одно лицо, исполняющее, в соответствии с характером запроса, как положительные,

²⁰ Знатки, колдуны, чернокнижники: Колдовство и бытовая магия на Русском Севере / Сост. А.Б. Мороз, Н.В. Петров. М.: Форум; Неолит, 2013. С. 8. См. также: [Михайлова 2018, с. 71–72; Ramer 1991, pp. 207–234; Worobec 2001, pp. 89–91].

²¹ Русские крестьяне: Жизнь. Быт. Нравы: материалы «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева. Т. 4: Нижегородская губерния / Науч. ред. Д.А. Баранов, А.В. Коновалов. СПб.: Деловая полиграфия, 2004. С. 319.

так и вредоносные функции. При этом корреспондент отмечает, что источник «колдовского знания» – именно «адская сила», что не исключает использования для лечения «Воскресной молитвы» и «Живый в помощи Вышнего».

Сами носители традиции, в том числе попавшие под следствие, могли не воспринимать те или иные случаи «магии» как что-то определенно положительное или отрицательное (не говоря уже о том, что подсудимый до следствия мог никогда не оценивать свою «магическую» практику в системе такой оппозиции). Но даже если не затрагивать вопросы о личной рефлексии магического специалиста или «рядового» пользователя бытовой магией и вынужденной рефлексии на тему «колдовства» попавшего под следствие крестьянина, сама традиция (в ее локальных вариантах) не дает однозначной оценки магических действий вне конкретного случая. Не стоит забывать, что большую роль в восприятии сообществом личности, носящей статус магического специалиста, играет его репутация и история его взаимоотношений внутри сообщества. Репутация могла не быть строго устоявшейся, а поведение человека – определяться однозначно как «хорошее» или «дурное»²².

Так, мы видим, что вопрос о преступности тех или иных магических практик для судей в первой половине XIX в. был затруднен легализованной нечеткостью делопроизводства совестного суда. Преступными оставались любые действия, так или иначе соотносимые с магией, а выбор – осудить или нет, какой степени строгости, какого характера назначить наказания – лежал на конкретном представителе судопроизводства. В то же время степень «преступности» и «греховности» той или иной магической практики не была четко определена и самой традицией²³. Все это создавало

²² Об этом подробнее см.: [Христофорова 2010, с. 89–90]. См. также: Знатки, колдуны, чернокнижники... С. 9.

²³ Отдельный вопрос – отнесение традицией и следствием того или иного случая к разряду преступлений. Как показывают экспедиционные записи, народное понимание преступности действий, тесно связанное с понятием «греха», «находится как бы в отношении дополнительной дистрибуции с уголовным кодексом и другими документами аналогичного содержания» [Мороз 2000, с. 195–205]. Н. Покровский приводит интересный пример соотношения «греха» и «преступления» в народном и официальном понимании: так, алтайский крестьянин в личной исповеди записал как грех свой донос во властные инстанции по преступному с точки зрения судебной системы делу – о незаконной продаже соли [Покровский 2005, с. 194]. О несоответствии понимания приемлемости магических практик крестьянами и судом говорила Т.В. Михайлова:

противоречия, сложности и казусы в работе совестных судов при рассмотрении дел о колдовстве. Ранее исследователями уже ставился вопрос о причинах противоречивости приговоров по таким делам. Прежде чем перейти к рассмотрению аспектов изучения колдовских процессов в совестных судах, остановлюсь на источно-никоведческой стороне вопроса.

*Колдовские процессы в совестных судах:
описание источников*

Т.В. Михайлова, автор последней крупной монографии о колдовских делах XVIII в. в России, замечает, что «волшебных» дел в XIX в. стало заметно меньше и они «перешли в область курьезов» [Михайлова 2018, с. 43, 133]. Однако этот вывод делается на основании изучения документов XIX в. из фонда Синода, куда отправлялись рапорты епархиальных архиереев о назначении в качестве наказания за «суеверия» епитимьи и церковного покаяния [Михайлова 2006]. А значит, это лишь незначительная часть всех судебных случаев этого времени. Но хотя дела о колдовстве XIX в. помещаются автором в разряд странностей и редкостей, в другом месте монографии все же есть оговорка: «Несмотря на общую тенденцию к изменению риторики с колдовской на просвещенческую, колдовские процессы случались еще очень длительное время, примерно до 60-х гг. XIX в. [Михайлова 2006, с. 138]. Второе утверждение, сделанное с учетом публикаций архивных документов в русских газетах и журналах конца XIX в., звучит более убедительно. Примеры колдовских процессов конца XVIII – первой половины XIX в. (преимущественно из фондов совестных судов) показывают нормативность преследований магических практик в первой половине XIX в. и преемственность колдовских дел этого периода (см. упоминания и описания дел Тульского, Саратовского, Вологодского, Нижегородского и др. совестных судов: [Старикова 2013; Worobec 2013; Worobec 2016; Смилянская 2016, с. 168–169; Михайлова 2018, с. 46–47; Ефремова 2019]²⁴).

магические практики «были настолько естественной частью повседневности, что даже не соотносились с тем “волшебством”, о котором говорилось в указах» [Михайлова 2006, с. 45–46]. Такое соотношение, а также наличие собственных механизмов власти и способов разрешения конфликтов в традиционной культуре могли быть причиной того, что случаи колдовства чаще не выходили за рамки сообщества и не доходили до судебных учреждений.

²⁴ См. также: *Костров Н.* Юридические обычаи крестьян-старожилов Томской губернии. С. 92–97; *Он же.* Колдовство и порча между крестьянами

Это подтверждается и другими, ранее не вводившимися в научный оборот материалами. Так, приведенное выше дело о рядовом Бурове – не единственное среди найденных мной в фонде Владимирского суда. С 1779 по 1852 г. (время работы учреждения) были приняты еще 4 решения по «колдовским» делам, причем три из них – первой половины XIX в.²⁵ В Ярославском и Нижегородском совестных судах встретилось всего 9 и 16 дел о колдовстве соответственно.

Изучение колдовских дел из фондов совестных судов имеет свою специфику. Во-первых, временное распределение «магических» случаев, попавших в поле зрения местных властей, очень разное. Судя по материалам, упоминавшимся в монографии Т.В. Михайловой [Михайлова 2018], все колдовские дела Псковского совестного суда (10 дел) относятся к XVIII в., хотя суд продолжал действовать до 1859 г. В то же время все следственные дела о колдовстве упомянутых выше Владимирского и Ярославского совестных судов относятся к первой половине XIX в. В фонде Нижегородского совестного суда было найдено одно дело о колдовстве 1791 г., остальные же относятся к периоду с 1810 по 1851 г., причем большинство следственных дел приходится на 1830-е гг.

Исходные ситуации преследования («этнографическое наполнение» следственных дел) в XIX в. повторяют знакомые по документам второй половины XVIII в.: те же случаи порчи, гаданий, знахарских практик и бытовой магии. При этом можно обнаружить некоторые тенденции в географическом распределении преследования тех или иных видов «колдовства». В Вологодском совестном суде по данным, приведенным в статьях Н. Карабчевского²⁶ и К. Воробек [Worobec 2013, pp. 392–393], в 30-е и 40-е гг. XIX в. рассматривалось 8 дел о «колдовстве». 5 из них – дела о «ворожбе», т. е. начавшиеся по случаю использования разных видов неведомых магических практик (знахарство, бытовая магия и гадания), а остальные 3 – дела, начавшиеся по случаю порчи. Другое распределение исходных случаев в документах Нижегородского

Томской губернии. С. 1–16; *Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород: Губернская типография, 1900. С. 49–52; *Карабчевский Н.П.* Около правосудия: Статьи, сообщения и судебные очерки. СПб.: Труд, 1902. С. 219–235; *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 136–159; *Мордовцев Д.Л.* Русские чародеи и чародейки: Исторический материал // Собрание сочинений Мордовцева Д.Л. Т. 20. СПб., 1901. С. 4–28; *Успенский М.И.* Из истории русских суеверий в XVIII столетии // Советская этнография: Сб. статей. М., 1940. С. 168–173.

²⁵ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 14, 135, 160, 181.

²⁶ *Карабчевский Н.П.* Указ. соч. С. 222–224.

совестного суда: всего одно дело о порче, остальные дела – о нахождении списков заговоров или же о случаях бытовой магии (в основном о манипуляциях с едой и питьем с целью «приворожить», поступить на службу, быть любимым в семье).

О причинах такого распределения нельзя сказать что-то однозначное. Различие в количестве следственных дел и их распределении по «этнографическому наполнению» в разных судах может быть связано с разной степенью сохранности фондов местных судебных учреждений в региональных архивах. С другой стороны, пример всплеска преследования «ворожбы» в 1840-е гг. в Вологодской губернии навеивает мысли о пристрастиях конкретного совестного судьи или же его особенно строгом отношении к «суевериям» (чтобы прояснить это, требуется отдельное исследование в жанре микроистории). Но так как следственное дело начиналось, как правило, с рапорта представителя местной власти (старосты, сотского, пятидесятского или же представителя градской полиции) и проходило судебные инстанции другого уровня, прежде чем дойти до совестных судов, такой «всплеск» мог быть вызван особым интересом представителей именно местной власти к магическим практикам.

Неполнота данных о случаях преследования колдовства в России в первой половине XIX в. не позволяет давать исчерпывающие объяснения. Все же исследователи судопроизводства совестных судов по делам о колдовстве, сопоставляя практики и приговоры инстанций разных губерний, делают некоторые обобщения о специфике преследования колдовства в России в конце XVIII – первой половине XIX в.

*Следственные процессы о «волшебстве»
в совестных судах: проблема «эффективности»
просвещенного судопроизводства*

Большинство статей, в которых рассматриваются дела о колдовстве совестных судов, описательного характера. Но есть ряд аналитических работ, в которых предложены варианты объяснения казусов и противоречий в разборе «колдовских» дел совестными судами. Первая – историка и публициста первой половины XX в. А. Кизеветтера²⁷. Автор сравнивает делопроизводство нескольких совестных судов екатерининского времени (Тульского, Саратовского и Псковского) по гражданским и уголовным следственным делам и посвящает целый раздел разбору дел о колдовстве²⁸. Две

²⁷ Кизеветтер А. Указ. соч. С. 136–159.

²⁸ Там же. С. 142–155.

другие статьи – современной американской исследовательницы, слависта К. Воробек, посвящены разбору дел о колдовстве из фондов Московского и Вологодского совестных судов. К. Воробек выходит за рамки екатерининского периода и рассматривает «волшебные» дела первой половины XIX в. [Worobec 2013; Worobec 2016].

Хотя эти две работы сильно разнятся по времени написания, есть нечто общее в подходах исследователей. Прежде всего – в постановке вопроса. Делопроизводство совестных судов рассматривается в контексте эффективности новых, специально созданных судебных механизмов эпохи Просвещения в борьбе с суевериями. Эффективность в этом смысле предполагает гуманизацию преследования колдовства, то есть смягчение наказаний и увеличение количества оправдательных приговоров²⁹. По словам Кизеветтера, хоть судьи нередко сбивались на строгие наказания, в целом «с возникновением совестных судов в темную область процесса по делам о колдовстве и чародействе был внесен некоторый луч света»³⁰. Определенным достижением нового суда исследователь считает «понижение степени наказания, установленного по законам» за колдовство³¹, и перенесение центра тяжести разбирательства на оценку личности и «степени вменяемости» подсудимого, выяснение не только «внешних обстоятельств преступления» («обстановка, в которой совершалась его “колдовская” деятельность»), но и «внутренних мотивов и понятий преступника»³².

²⁹ См. формулировку одного из исследовательских вопросов в работе А. Кизеветтера: «Вносил ли совестный суд Екатерининской эпохи хотя бы слабую полоску света в мрачные дебри тогдашней русской юстиции, или прекрасный призыв к высоким началам гуманности, положенный в основу этого института, оставался всецело лишь на бумаге?» (*Кизеветтер А. Указ. соч. С. 136*).

³⁰ *Кизеветтер А. Указ. соч. С. 154*. Заметим, что образность языка Кизеветтера хорошо отражает его оценку работы просвещенческого совестного суда: «Но, скрипя, качаясь и опрокидываясь, машина [т. е. судопроизводственная машина] все-таки была пущена в ход», «хотя и с грехом пополам, совестные суды вели разгадку законодательного ребуса по правильному пути» (*Там же. С. 141*).

³¹ «...Если сравнить наказания, налагавшиеся совестными судами по этим делам, с карами, которые на эти случаи были установлены прежним законодательством, обвешанным мрачным суеверием фанатического средневековья, – то нам станет ясно, какой крупный шаг вперед сделан был в этой сфере по пути гуманного прогресса с открытием деятельности совестных судов» (*Кизеветтер А. Указ. соч. С. 155*).

³² *Кизеветтер А. Указ. соч. С. 141, 147*.

Причины противоречивости приговоров и в ряде случаев несоответствия преступления наказанию Кизеветтер видит, в частности, в «несостоятельности редакции» екатерининского закона, формулировки которого, как убедительно показано в статье, время от времени сбивали с толку персонал новых судебных учреждений³³. Но, по мнению исследователя, причины непоследовательных и «нерациональных» приговоров кроются и в самих убеждениях судей: с одной стороны, в представлениях о том, что «страхом наказаний» можно отворотить от «суеверия», с другой – в их «двусмысленном отношении» к колдовству и склонности к суевериям³⁴.

Схожие наблюдения мы встречаем и в работах К. Воробек. Дела совестных судов рассматриваются ею через западную концептуальную схему декриминализации колдовства – т. е. постепенного процесса полного отказа от признания колдовства преступлением как на законодательном, так и на судопроизводственном уровнях. По мнению К. Воробек, в России этот процесс растянулся на весь период существования совестных судов, до 1860-х гг. Исследовательница называет несколько причин такого длительного пути исключения колдовства из разряда преступных действий. В первую очередь – противоречивость двух упомянутых нами выше законодательных актов Екатерины II: в первом (Учреждение 1775 г.) колдовство рассматривается как незначительное преступление и делается акцент на милосердном разборе дел «колдунов», в другом же (Устав благочиния 1782 г.) «запрещение» колдовства, напротив, создает отношение к нему как к деянию, нарушающему общественный порядок и потому опасному, а значит, допускает и строгие приговоры [Worobec 2016, pp. 292–293]. Вслед за Кизеветтером исследовательница отмечает медленный процесс распространения рационалистических представлений о колдовстве и веру в него среди высших классов российского общества первой половины XIX в., в том числе и судей: «Указы Екатерины требовали от судей рассматривать колдунов и ведьм как шарлатанов, в то время как эти же судьи продолжали считать, что магические силы предполагаемых “мошенников” могут навлечь на них несчастья»³⁵ [Worobec 2016, pp. 294–295]. Только практика медицинских освидетельствований (медицинские диагнозы, которые ставили

³³ Там же. С. 138–139.

³⁴ Там же. С. 145, 148, 154. Ср. также: «Екатерининские совестные судьи естественно оставались детьми своего времени, с его предубеждениями, с его сословными и всякими иными предрассудками и условностями» (Там же. С. 141).

³⁵ Здесь и далее при цитировании иностранного источника, если не указан переводчик, перевод мой. – Е. К.

«жертвам» колдовства, справки о безвредности относящихся к магии трав, порошков и проч.), по мнению исследовательницы, постепенно, к середине XIX в., привела к убежденности судей в невозможности колдовства и, как следствие, к прекращению колдовских процессов [Worobec 2016, p. 308].

Эта линия рассуждений продолжает критику работы совестных судов современниками. Одно из красноречивых высказываний очевидца работы Уфимского совестного судьи Г.С. Винского приводит К. Воробек [Worobec 2013, pp. 395–396]. Процесс в совестном суде он называл «кукольной игрой», а реальная деятельность совестных судей, по его мнению, не соответствовала ожиданиям и требованиям от судьи просвещенного, милостивого взгляда и способности к красноречию: «Каких дарований, знаний не долженствовал иметь совестный судья по одним делам колдовства <...> Какое искусство, какая сила речи потребны судье, дабы образумить сих несчастных и истребить в них вредныя нелепости, ставшия им как бы врожденными! <...> Можно убедительно сказать, что во все время существования сих судов едва ли десять дел произведено в оных надлежащим образом»³⁶. Как видно из высказывания, некоторые современники возлагали большие надежды на совестные суды в деле просвещения и побуждения «несчастных» к отказу от традиционных «верований» и представлений.

Для нас важен интерес исследователей к фигуре совестного судьи³⁷. Ценно и наблюдение о влиянии убеждений судьи на характер окончания колдовского процесса. Действительно, сравнивая тексты показаний и приговоров в документах совестных судов, замечаешь, что характер наказания (удары кнутом, тюремное заключение, церковное покаяние), как и оправдательные приговоры, не всегда прямо следуют из логики и риторики приговора. Это позволяет предположить иные, не вытекающие прямо из формулировок законов и даже из приведенных судьей обобщений

³⁶ Записки Г.С. Винского // Русский архив. 1877. Кн. 1. Вып. 1. С. 101–102.

³⁷ Вопрос о личности совестных судей заслуживает отдельного исследования, но стоит кратко описать их возможное движение по служебной лестнице. Как правило, совестный судья избирался из дворян, ранее уже занимавших судебные и административные должности. Например, в 1781 г. в Нижегородском совестном суде на должность был избран советник Нижегородской палаты уголовного суда (ЦАНО. Ф. 150. Оп. 767. Д. 434). А с 1802 по 1804 г. нижегородским совестным судьей был действительный камергер князь Г.А. Грузинский, до этого служивший в Петербургском пехотном полку и позже занимавший пост предводителя дворянства Макарьевского уезда, а затем – Нижегородской губернии.

причины того или иного решения. В таких случаях (прежде всего вынесения суровых приговоров по отношению к обвиняемым в порче) исследователи говорят о почти неуловимом «суеверии» самих представителей судопроизводства.

Кажется, что следует скорее говорить о «религиозном опыте» (или «частной религиозности»)³⁸ представителя судопроизводства, который не исключал возможности столкновения с крестьянскими магическими практиками и даже пользование ими; этот личный опыт мог обусловить отношение к рассматриваемому в процессе следствия практике и повлиять на приговор. С другой стороны, принадлежность судей к определенной институции, предполагающей свою систему оценок, признания или непризнания законной той или иной практики, определяла ориентиры при разборе случаев колдовства. Как личное отношение судьи влияло на делопроизводство суда, обходя или перестраивая некоторые установки, обусловленные институцией, – вопрос, который можно решить, только имея корпус следственных дел, рассмотренных одним судьей, а также его личные документы и дневниковые записи.

А. Кизеветтер и К. Воробек обозначили отрицательные последствия продолжающегося преследования колдовства в совестных судах и практики суровых наказаний в борьбе с «суевериями». По их мнению, судьи вместо «отвращения от суеверий» скорее могли внушить участникам следственного процесса, «что чародейство есть действительно нечто серьезное, опасное, сверхъестественное»³⁹, а многолетние расследования и тюремное заключение обвиненных в колдовстве «только усиливали социальную напряженность внутри сообществ», верящих в силу магии, и вселяли надежды на то, что «карательное государство, всегда бдительно следящее за соблюдением закона и порядка, изгонит вредных людей из их среды» [Worobec 2013, p. 397]. В более широкой временной перспективе Воробек даже связывает повышенное внимание к колдовству в совестных судах со статистикой крестьянских самосудов над колдунами во второй половине XIX в. [Worobec 2013]. Похожую мысль высказывал исследо-

³⁸ Л. Приммиано: «Никто, ни одна особая религиозная элита, ни один член институциональной иерархии... не живет “официальной” религиозной жизнью в ее чистом, подлинном виде. Члены такой иерархии веруют частным образом, даже будучи представителем наиболее институционально нормативных аспектов своей религиозной традиции» (цит. по: [Панченко 2002, с. 70]). Подробнее о концепции «религиозного опыта» и об идеях Л. Приммиано см. [Панченко 2002, с. 69–71].

³⁹ *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 154.

ватель российского крестьянского права второй половины XIX в. С. Франк: когда дело о «колдовстве» доходило до суда, «лингвистическое и юридическое преобразование преступления из “колдовства” в “мошенничество” не имело большого значения для тех, кто выдвигал обвинение, ведь виновная сторона была наказана» [Frank 1999, p. 269].

Отвлекаясь от вопроса об эффективности совестных судов для политических целей века Просвещения (соответствие приговоров некой сверхзадаче и идеальному представлению о просвещенческом суде), мы рассмотрим стратегии взаимодействия носителей традиции (пользователей повседневных магических практик) и судебных чиновников и ответим на несколько взаимосвязанных вопросов. Во-первых, какие факторы влияли на принятие решения по делам о колдовстве в совестных судах XIX в.? Ответ на этот вопрос возможен только при сравнении логики отбора показаний (анализ текстов допросов) и их обобщения в текстах судебных решений. Предположительно, «просвещенность» судей не была обязательным залогом вынесения оправдательных приговоров, а склонность к «суевериям» – жестоких наказаний. Кроме того, решение зависело не только от голоса судьи, но во многом и от показаний подследственных. Поэтому не менее важный вопрос: в какой степени представления о «колдовстве» в судебном дискурсе «воспринимали» взгляд на бытовую магию носителей традиции и в какой степени, в свою очередь, могли на него повлиять?

Характер поставленных вопросов и специфика материала обусловили и выбранный нами метод анализа текстов документов. Довольно трудно, опираясь на неполный на данный момент корпус источников из фондов совестных судов, прийти к обобщениям о характере «магической повседневности» первой половины XIX в., соотношении «элитарной культуры» и «народных» религиозных практик и эффективности исполнения законодательных норм в отношении «колдовства» в России в это время (выводы, к которым приходят исследователи колдовских процессов XVIII в., рассматривая документы центральных судебных учреждений [Лавров 2000; Kivelson 2013; Смилянская 2016; Михайлова 2018]). Можно было бы выбрать путь статистического анализа: проследить корреляцию между исходной ситуацией (виды магических практик) и характером их объяснения судьями (и выбранного ими наказания) и построить на основе анализа типологию следственных дел. Но здесь мы сталкиваемся с рядом уже обозначенных нами препятствий, в частности – с противоречивостью приговоров по сравнительно похожим делам. В такой ситуации выявляется ценность микроисследования – подробного анализа отдельного следственного дела. Так мы сможем проследить, как

сталкиваются и взаимодействуют интересы и понятия каждого из участников следственного процесса и как работают привычные для разных сторон процесса – обвиняемого и обвинителей – языки описания.

*Методология: следственное дело
как диалогический текст*

Все сказанное выше привело к необходимости рассматривать следственные дела о колдовстве в совестных судах как диалогические тексты. Тексты следственных дел включают множество голосов совершенно разных субъектов речи, каждый из которых – представитель своей «традиции» (дворянской, крестьянской, судебной и др.), и построены на конфликте и сосуществовании разных «голосов», интерпретаций и языков. Можно сказать, что текст следствия семиотически неоднороден, так как вбирает в себя фрагменты текстов и практик разных традиций, и полифоничен, так как включает различные оценки и мнения по поводу этих практик участников следствия.

Такую неоднородность текста инквизиционных процессов отмечали исследователи европейских дел о колдовстве. Протоколы допросов в немецких следственных делах (герцогства Вюртемберг) Р. Вольтмер предлагала рассматривать как «сложные составные конструкции, в которых за голосом допрашиваемого скрывается множество источников» [Voltmer 2016, p. 98]. По мнению исследовательницы, допрос строился на конфликте между устными рассказами о колдовстве и наводящими вопросами следователя. Еще один уровень текста показаний связан с переводом устной речи допрашиваемого в письменную в соответствии со стандартами ведения протокола, способами структурирования показаний и с использованием юридической терминологии [Voltmer 2016, pp. 103–104].

Такой подход к текстам следственных дел напоминает и методологические разработки К. Гинзбурга в области изучения инквизиционных процессов. Историк предлагает рассматривать следственные дела Средневековья и Нового времени как внутренне диалогические тексты [Ginzburg 1989]. Эвристически значимым стало для Гинзбурга сравнение методов работы антрополога и инквизитора, а также текстуальное сравнение интервью и записей допроса. Диалогическая структура в текстах показаний (и в текстах интервью) присутствует не только эксплицитно (вопрос и ответ), но и скрыто – в передаче чужой речи в протоколах допросов и полевых записях. Здесь неслучайна ссылка К. Гинзбурга

на Р. Якобсона: «...любая сообщаемая реплика (reported speech) присваивается и переопределяется цитирующим, будь то цитирование другого или самого себя в более ранний период времени» (цит. по: [Ginzburg 1989, p. 159]). То, каким образом могло происходить переопределение элемента традиции представителем судебной инстанции, К. Гинзбург показывает на конкретном примере: миланский инквизитор XIV в. отождествляет Мадонну Орьенте (локальный персонаж) с Дианой и Иродиадой, следуя традиции Епископского канона. Такие скрытые диалогические структуры (сравниваемые К. Гинзбургом с описанием мифа или ритуала в полевом дневнике) могли переходить в монолог инквизитора, за которым уже не слышно голоса подсудимого. Более ценными для антрополога и историка, работающего с такими материалами, по словам К. Гинзбурга, являются фрагменты допросов, в которых сказанное подозреваемым явно не вписывается в схему инквизитора и текст обнаруживает присутствие реального диалога в понимании Бахтина – как конфликта, противостояния голосов и культур. Продолжая эту мысль, А.А. Панченко связывает выявление скрытых диалогических структур в тексте «с опознанием ситуаций взаимного непонимания интервьюирующего и интервьюируемого», в которых «легче всего различить голоса конфликтующих традиций, логик, риторических систем и т. д.» [Панченко 2002, с. 51].

Хотя в исследованиях российских следственных дел чаще всего ставится цель реконструировать мифологические представления о колдовстве XVII–XVIII вв., что предполагает скорее сравнительный и структурный методы анализа, протоколы допросов обвиняемых в колдовстве в России ранее уже рассматривались как диалогические тексты. Например, В. Кивельсон приводит вопросные пункты в следственных делах XVII в. и, сравнивая их с западноевропейскими, говорит о «прагматической» линии расследования преступления колдовства в России, т. е. об отсутствии интереса следователей к демонологии и смещении фокуса преследования на фактическую сторону преступления: имена магических специалистов, описание магических практик, сбор вещественных доказательств и т. п. [Kivelson 2013, pp. 68–75]. Так, протоколы допросов в российских следственных делах, как правило, не напоминают монолог следователя (ср. с примером К. Гинзбурга), и ответы обвиняемых записаны почти дословно. Другой пример – разбор Е.Б. Смилянкой протокола допроса крестьянки Катерины Ивановой, обвиненной в колдовстве и владении бесами, в Ростовской духовной консистории (1764 г.) [Смилянская 2016, с. 66–74]. Выделяя в тексте протокола (по лингвистическим признакам) реплики, которые могли быть вызваны наводящими

вопросами следователя, автор показывает, как локальный демонологический сюжет встраивается в демонологическую концепцию церковного следствия и раскрывает область интересов духовной консистории в разборе редкого сюжета о службе бесов колдуну. По словам исследовательницы, церковный суд интересуется в первую очередь «обликом дявольским, образом сношения с бесами и магическим ритуалом» [Смилянская 2016, с. 90].

Диалогичность следствия на примере разных «волшебных» дел второй половины XVIII в. показывает Т.В. Михайлова. Сместив фокус с «народных представлений» на восприятие магических практик чиновниками светских и церковных судов, она выявляет «области смыслов», которые возникали вокруг магических действий и предметов во время следствия и обозначались в документах различными юридическими терминами: волшебство, колдовство, богоотступничество, отравление и др. [Михайлова 2018, с. 44–84]. Исследовательница показала, как эти смыслы соотносились с представлениями обвиняемых. Например, разным для подследственных и судей было значение заговорного текста: если для первых была важна прагматика заговора, вторых интересовало в первую очередь содержание текста, которое могло иметь значение для вынесения приговора [Михайлова 2018, с. 47, 55–56]. В то же время магические практики с использованием трав и подследственными, и судьями могли трактоваться в разных ситуациях как «волшебство» или как «отравление». В этом случае «области смыслов» судей и подследственных в какой-то степени пересекались, хотя народная культура давала больше возможностей для трактовки прагматики того или иного «магического» средства (лечебный, приворотный, предназначенный для порчи и др.), что имело мало значения для следствия [Михайлова 2018, с. 59–60].

Проблема диалога относительно нашего материала не только текстуральная. В более широком смысле она связана с отношением «верхней» (светской и духовной) культуры с культурой традиционной в конце XVIII – первой половине XIX в. Е.Б. Смилянская называет разговор о вреде суеверий, ведущийся на страницах светской и духовной публицистики конца XVIII в., «диалогом “глухого” с “немым”». «Глухим» оказывается тот, кто, ужесточая представления о «правой вере» и «суеверии», «никак не берет во внимание культуру традиционную» [Смилянская 2006, с. 29]. В первой половине XIX в. появляются предпосылки нового понимания элитой тех проявлений традиционной культуры, которые принято было называть «суевериями». Об этом говорят высказывания некоторых просветителей того времени (см. [Dixon 2008, pp. 219–220]). Например, Поликарп Пузино пишет об отказе от мысли о мгновенном просвещении «невежественного» народа, но

сохраняет при этом идеи о необходимости искоренения суеверий: «...невозможно и даже вредно вдруг искоренить все народные суеверия, не бесполезным однако почитаю мало по малу разрушать древнее здание оных»⁴⁰. Другой деятель Просвещения, Н.И. Новиков, в начале XIX в. и вовсе отказывается от идеи вреда «суеверий», меняя значение этого слова в письме 1813 г.: «Нынешней просвещенной век все чудеса отменяет, новые философы называют это суеверием, я бы желал, чтобы какой грамматик этимологиею слова суеверие доказал им что суеверные не те, которые веруют чудесам: но те, которые им не веруют»⁴¹.

Хотя представители «низов» и «верхов» российского общества были в каком-то смысле носителями разных культур, все же нельзя сказать, что их взгляды на магическое не пересекались. Следственный процесс создавал такую ситуацию, в которой двум сторонам приходилось прислушиваться друг к другу, чтобы решить: одному – как судить, другому – как отвечать на суде. В показаниях обвиняемого мог появляться «голос» допрашивающего, в репликах судьи – понятия подследственного, причем участники следствия по-разному рефлексировали насчет использования чужого «слова» в своей речи.

Причиной и двигателем следственного процесса становилось возникшее непонимание между представителями разных традиций в моменты определения значения и категоризации попавшей в поле зрения власти магической практики. Оно выражалось в языке и, в целом, в акте признания действия законным или преступным⁴². В ходе следствия значение той или иной практики уточнялось и определялось всеми участниками процесса. Во время допроса в диалоге судьи и подследственного схожие смыслы и значения могли по-разному обозначаться на «языках» следствия и традиционной культуры (или же не иметь конкретного обозначения в одном из них). В то же время судебный чиновник и подследственный могли оставаться в поле синонимов и, используя одинаковые слова и термины, иметь в виду разные, частично

⁴⁰ Пузино П.И. Взгляд на суеверие и предрассудки. СПб.: Тип. Императорской Российской академии, 1834. С. 1.

⁴¹ Новиков Н.И. Письма Н.И. Новикова. СПб.: Изд-во имени Н.И. Новикова, 1994. С. 165.

⁴² Здесь можно вспомнить о предложенном Н.Н. Покровским отличии народного и ортодоксального понимания «молитвы», которая выявляется именно в ситуации судебного преследования. Отличие это «в самом факте признания или непризнания церковной организацией данного молитвенного текста и обстоятельств его употребления» [Покровский 1987, с. 253].

пересекающиеся или прямо противоположные значения. Предположительно, в ходе следственного процесса каждый из его участников определял (или даже доопределял) для себя «колдовство» и другие связанные с ним понятия (ворожба, чародейство, грех, преступление и т. п.). Этот процесс был связан с разными вариантами завершения судебного разбирательства. Ситуация допроса могла повлиять как на понимание и оценку магической практики обвиняемым, так и на дальнейшую судебную практику разбирающего случай колдовства чиновника.

Как правило, тексты показаний в русских следственных делах из фондов совестных судов XVIII – первой половины XIX в. не записывались в форме диалогов и не содержали вопросы следователей. Это отличает их от более ранних записей протоколов – XVII в. Хотя в документах первой половины XIX в. протоколы не имеют вопросно-ответной структуры, вопросы следователя проступают через монологи подозреваемых и свидетелей и в ряде случаев их легко реконструировать по формальным (лингвистическим) признакам. Маркерами вопросно-ответной структуры могут быть усложненный синтаксис, например, сложноподчиненные предложения цели или места; предложения с вопросительной частицей «ли», с отрицательными глаголами (отрицание в ответ на наводящие вопросы следствия), а также реплики, насыщенные терминологией следствия (последнее может маркировать и просто пересказ слов обвиняемого протоколистом). Скорее всего, по таким признакам ответные реплики на наводящие вопросы следствия выделяла Е.Б. Смилянская в упоминавшихся выше показаниях крестьянки Катерины Ивановой [Смилянская 2016, с. 66–74]. Анализируя текст протокола в следственном деле, я буду выделять речевые отрезки по перечисленным признакам. Такое прочтение позволит разобраться, с одной стороны, в том, что именно интересовало следствие, и с другой – проследить, как «чужое слово» отражалось в речи обвиняемого. Сравнение реплик обвиняемого с текстами приговора позволит проследить логику судьи в принятии судебного решения и определении значения и смысла действий попавшего под следствие крестьянина.

Ниже будет рассмотрено следственное дело из фонда Нижегородского совестного суда о лечении знахарем Иваном Дулеповым лошади от притки⁴³. Для сравнения будут привлечены другие следственные дела Нижегородского, Владимирского, Ярославского и других совестных судов, тексты которых были найдены в фондах соответствующих архивов в упомянутых выше публикациях. В основном будут привлечены дела о бытовой магии, лечении

⁴³ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121а. Д. 40.

и предсказании (то, что в текстах документов обозначается словом «ворожба»); выдержки из дел, начавшихся по доносам кликуш (классические «колдовские» дела), будут привлекаться изредка, для сравнения логик приговоров и в качестве примеров использования на практике идей и понятий из нормативных актов (анализ таких дел требует отдельного исследования). Привлечение в качестве сравнительного материала документов других совестных судов поможет, с одной стороны, проследить общие механизмы судопроизводства по делам о колдовстве и общие смыслы, возникающие в ходе разбора случаев колдовства в совестных судах, с другой – понять специфику работы именно Нижегородского совестного суда по делам о колдовстве.

*«Чрез что чинет он пред Богом грех»:
дело о знахаре Иване Дулепове*

Дело первой половины XIX в. о крестьянине деревни Бронский Ватрас Васильского уезда Нижегородской губернии началось в марте 1812 г.⁴⁴ На титульном листе документа фиксируется два названия: «Дело по уведомлению Васильского земского суда, при котором прислан оной округи села Бронского крестьянин Иван Дулепов к суждению за лечение наговоренною солью лошади по законам» и «Дело по обвинению крестьянина села Бронского И. Дулепова в ворожбе». В первой формулировке, которая принадлежит совестному суду, действия обвиняемого конкретизированы, во второй – практика лечения переведена на юридический язык термином «ворожба» (скорее всего, это формулировка земского суда). На это обозначение стоит обратить внимание, так как термин дает ключ к пониманию основной линии разбора случая в суде. Лечение здесь рассматривается не как «шарлатанство» (что характерно для ряда следственных дел о народной медицине в конце XVIII – начале XIX в.), случай с Дулеповым разбирается в числе других «волшебных» следственных дел.

Судебный процесс был начат по инициативе представителя местной власти – сотского села Никиты Петрова. Любопытно, что практика местного знахаря попала в поле зрения власти случайно. Ситуация подробно описана в показаниях крестьянина Афанасия Васильева Железцова, соседа Дулепова, который и обратился к нему за помощью. Железцов был допрошен земским исправником 11 марта 1812 г.

⁴⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Следственное дело об Иване Дулепове ранее упоминалось в статье, посвященной делопроизводству нижегородского совестного суда [Старикова 2013].

Марта на 1-е число в продолжение ночи сам он, Железцов, в [нрзб.]⁴⁵ дворе видел лошадь свою валяющуюся. Попризвав соседа своего Федора Дулепова, просил оную лошадь посмотреть, что с нею делалось, и полечить, которой взял оную соль, совал лошади в ноздри и уши и натирал хрестец. А по уходе того Дулепова он, Железцов, из избы вынес имеющийся во оной небольшое количество мякины и положил в колоду лошади. А не успев еще отойти от оной, взошли на двор онаго ж села сотской с тутошними [нрзб.] крестьянами и спросили, дома ли ево сын, говоря при том, что [нрзб.] поломали мельницу, то они ходят с обыском. И посмотря на лошадь, говорили, будь то бы она потна, но она потна не была, а кажется таковою от того, что от болезни ее лечил Дулепов. После чего [нрзб.] со двора сошли⁴⁶.

Оказалось, что сотский проводил расследование совсем по другому делу – о крестьянине Григории Железцове и его сыне «в краже с мельницы лука»⁴⁷. По всей вероятности, сотский искал в доме Железцовых обвиняемого, Григория, и во время поисков, обратив внимание на состояние лошади, случайно узнал о практике лечения и наличии в деревне знахаря – Ивана Дулепова. Действия Дулепова, очевидно, оценивались его соседом как абсолютно положительные и непреступные (Железцов не скрывает факт лечения лошади), но сотского что-то побудило передать дело в суд.

Следует сказать о роли представителей местной власти в делах о колдовстве первой половины XIX в. Расследование случаев колдовства в крестьянской среде, как правило, начиналось с рапорта представителя местной власти: старосты, сотского или пятидесятского, волостных старшины или головы. Именно они осуществляли первичную коммуникацию между крестьянами и судебными инстанциями. Необычность этого дела в том, что оно началось не по инициативе самих крестьян, как это чаще всего происходило в конце XVIII – первой половине XIX в. Существовало два распространённых сценария начала дел о колдовстве этого времени: донос на односельчанина представителю местной власти (чаще всего с обвинениями в порче) и поимка крестьянина «без письменного вида», обычно из другого села, уезда или губернии (например, отправившегося торговать), у которого находили списки заговоров⁴⁸.

⁴⁵ Некоторые слова в рукописи разобрать не удалось. Здесь и ниже они отмечены [нрзб.].

⁴⁶ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 8–8 об.

⁴⁷ Там же. Л. 7.

⁴⁸ Доносы крестьян характерны и для дел первой половины XVIII в., причем связующим звеном между крестьянами и судом также был

Документы, подобные делу о Дулепове, где в качестве исходной ситуации присутствует практика лечения, в рассмотренных мной фондах совестных судов встречаются относительно редко. Немного их и в опубликованных материалах. Оценивать исходную ситуацию преследования по опубликованным материалам довольно трудно, так как не всегда проясняется, с доноса или по случайному стечению обстоятельств начинаются следственные дела о знахарях. Причина начала разбирательства очевидна, если после практики лечения следует смерть пациента⁴⁹. В случаях, известных мне по архивным материалам, к судебному преследованию знахарей приводит конфликт с ними из-за неэффективности знахарской практики (наговоры на вино от пьянства не помогают, одержимая падучей болезнью не излечивается⁵⁰) или денежного обмана (знахарь лечит лошадь, продает масло и берет денег больше, чем полагается⁵¹). Причем обвиняемые пользуются людей не в местах их проживания, а вдали от дома. Так, Степан Шелягин, крестьянин из Тобольской губернии, делает наговоры на вино от пьянства в селе Спасском Нижегородской губернии, остановившись в селе на время, по пути домой из Петербурга (Д. 183). Два крестьянина из Симбирской губернии, Яков Максимов и Максим Андреев, по пути «на торги» проезжают через село Старое Ярославской губернии Пошехонского уезда и, выкормив в случайном доме своих лошадей, излечивают лошадь принявшей их хозяйки (Д. 1030). Ситуация с Иваном Дулеповым и здесь стоит особняком – внутреннего конфликта не было, а сам знахарь не относился к «чужим». Видимо, сотский Никита Петров посчитал практику Дулепова девиацией, так как в целом народные практики лечения были для него противозаконными, и решил начать дело из соображений лояльности власти.

Ивана Дулепова допрашивали дважды: первый раз – земский исправник в присутствии Васильского земского суда (точная

представитель местной власти – староста. Ср.: «Важно, что наряду с самосудом существовали и традиции организованного преследования снизу, когда крестьяне передавали виновного светским властям. Дела последнего рода разворачивались по определенной схеме, позволявшей предполагать регулирование обычным правом. Крестьянин, узнавший о хранении заговоров, обычно шел к старосте и заявлял ему о колдовстве. Именно так поступил, например, неграмотный крестьянин Иван Иванов, нашедший у своей жены “в коробью” заговор (1733 г.)» [Лавров 2000, с. 369].

⁴⁹ См. такие примеры: *Карачевский Н.П.* Указ. соч. С. 219–220, 225–227.

⁵⁰ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 183.

⁵¹ ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1030.

дата не указана, но, предположительно, после допроса Афанасия в 1812 г.), второй – судья Нижегородского совестного суда в феврале 1813 г. (известно, что Дулепов прибыл в совестный суд 25 февраля). Примечательно, что между двумя допросами прошел целый год, но в документах эта задержка никак не объясняется.

Ниже приведем протокол допроса Дулепова в Васильском земском суде. Текст будет разбит на тематические пункты, а фрагменты текста, которые, предположительно, передают в протоколе ответные реплики подсудимого на уточняющие или наводящие вопросы следователя, выделены курсивом. Показания Ивана Дулепова начинаются с описания ситуации лечения:

1. Описание лечения лошади Григория Железцова

Марта 21-го числа по утру, как топились избы по возождении солнца, пришед к нему в дом жительствоваго в соседстве чрез один двор крестьянин Григорей Афанасьев Железцов, к нему, бывшему на дворе, сказывал, что у него лошадь захворала, просил его посмотреть оную и полечить, ибо он лошадей от болезни, попросту называемой притки, отговаривает и излечивает, каковым он многим делал пособия. По сей прозьбе Железцова пришел с ним к нему на двор и лошадь ево, кобылу бурую, посмотрел, в ноздрах в коих у неи холодно, что почитается приткою, почему выспрося у хозяина соли, на оную говорил, которою солью намерен был тои лошаде в нозрях натереть, и в уши положить тои соли и натереть хрестец, что сделать было должно, но оная лошадь ево не допустила сего учинить, прягая на дыбы, едва не убила. А посему ту соль для таковаго исполнения отдал самому хозяину Григорью Железцову при отце ево Афанасьеве, и по окончании сего сказа ушел со двора⁵².

Исходная ситуация в показаниях обвиняемого незначительно отличается от версии Афанасия Железцова: пользователем практики лечения выступает не Афанасий, а его сын Григорий⁵³, а лошадь лечил не сам Дулепов (та его не подпустила), он только «наговорил» на соль и дал указания хозяину.

Обвиняемый признается в том, что имел способность отговаривать скот от «притки». Судя по поздним этнографическим записям, в Нижегородской области так могла называться «вне-

⁵² ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 8 об.

⁵³ В экстракте, присланном в совестный суд, допроса Григория нет. Возможно, на этапе расследования в земском суде он был признан виновным в поломке мельницы и тем самым освобожден от допроса о произведенном Иваном Дулеповым лечении. Или же в документе имеется лакуна.

запная болезнь, вызванная колдовством, сглазом» или болезнь, подхваченная в бане (ср. сиб. «банная притка»)⁵⁴. Слово «притка» как обозначение «болезни рогатого скота (при которой опухает живот)» встречалось во Владимирской области⁵⁵. Видимо, в таком значении слово использовалось и в Нижегородской губернии: упоминание о «притке» как о болезни скота в документах Нижегородского совестного суда встречается дважды. Второе упоминание – в деле 1830 г. В деревне Окишино, неподалеку от Бронского Ватраса (в соседнем Макарьевском уезде), удельного крестьянина Павла Ларионова обвинили в порче трех «крестьянских женок» своей деревни. Обвиняемый отрицал свою причастность к порче: «колдовства и порчи людей никогда ни над кем не делал, да и сего не знает», но на допросе в Макарьевском земском суде предположил, что «оное на него показано по каковой либо злобе или по разглашению народному» и подозрения могли быть связаны с тем, что он «занимался отговорами бываемой в скоте болезни, называемой притки»⁵⁶. «Семейные» Павла Ларионова подтвердили, что он «никакого волшебства не знает, кроме отговора, называемого по простонародному наречию притки, бываемой на лошадях и прочем скоте, ибо крестьяне разных жительствовавших иногда приходят к нему и просят помощи, дабы отговорить от бываемых на их скоте притки»⁵⁷. Заметим, что здесь словами «колдовство» и «волшебство» в показаниях крестьян обозначается только вредоносная практика («колдовства и порчи... не делал»), которой противопоставлено лечение от притки («волшебства не знает, кроме отговора... притки»). Это могли быть как слова обвиняемого, так и слова канцеляриста, ведущего протокол, т. е. крестьяне на допросе могли называть конкретные действия («отговор от притки»), которые тут же переводились на юридический язык и выстраивались в понятийную конструкцию («не колдовство, а...», «не волшебство, а...»).

В сравнении с делом о Дулепове любопытна незаинтересованность следствия (как на уровне Макарьевского земского суда, так и на уровне совестного суда) в лечебной практике Ларионова. В протоколе допроса в документах совестного суда нет ни подроб-

⁵⁴ Словарь русских народных говоров / Ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов, С.А. Мызников. Л.: Наука, 1998. Вып. 32. С. 17; *Виноградов Г.С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилото населения Сибири: (Материалы по народной медицине и ветеринарии). Восточная Сибирь, Тулуновская волость, Нижнеудинский уезд, Иркутская губерния // Живая старина. Год 24. Вып. 4. Пг., 1915. С. 353.

⁵⁵ Словарь русских народных говоров. Вып. 32. С. 17.

⁵⁶ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121, Д. 101. Л. 2 об.

⁵⁷ Там же. Л. 2 об. – 3.

ного описания лечения, ни текста заговора. Возможно, это связано с тем, что речь идет не о конкретном случае использования заговора, а о некотором абстрактном владении практикой лечения, т. е. отсутствует совершенный поступок. Судье был важен факт недоказанности вины Ларионова в болезни крестьянок (изначальное обвинение в порче). В тексте приговора по делу Ларионова появляется новая терминологическая оппозиция «волшебство – невежество»: «крестьянин Ларионов в чинении волшебства не признался, и никаких к уличению его доказательств ни от кого не представлено, и хотя сын его удостоверяет, что он производит отговоры бываемой в скоте болезни притки, какие его отговоры ни к чему оному причесть нельзя, как к глупости и совершенному невежеству приходящих к нему простолюдинов, коих слабостию он пользуясь, производит помянутые отговоры, а потому его, Ларионова, как в волшебстве неизобличенного, а равно и в отговорах не признававшегося⁵⁸, от суда и следствия освободив, подтвердить ему, чтоб он впредь никаких отговоров не делал под опасением за невежество его наказания»⁵⁹. Степень преступности магической практики, лечение наговорами, обозначаемой как «невежество», здесь как будто снижается на ступень в сравнении с настоящим «волшебством», т. е. с вредоносными магическими действиями.

В другом деле, Ярославского совестного суда, для обозначения практики лечения и избавления от порчи в документах следствия используется термин «колдовство». Дело началось в 1848 г. по доносу крестьянки села Старого Варвары Васильевны. По ее словам, два крестьянина Симбирской губернии Ардатовского уезда деревни Княжухи Яков Максимов и Максим Андреев «не в бытность никого, кроме ее и осмидесятилетнего старика <...> приехали в их деревню на лошади в телеге с смоленую кибиткою, и попросились у нее выкормить лошадей, а сами пообедать, что она и исполнила, получив с них за обед 10 коп. меди»⁶⁰. Один из крестьян, Яков Максимов, представившись знахарем, взялся изгонять нечистого духа, который якобы был «напущен» в дом Васильевой: «...из числа тех крестьян помоложе, Яков, секретно сказал старухе, что у вас де в дому есть нечистый дух и его пустила женщина по сердцам, достала из-под трех гробов земли и стала скотина от того сохнуть, и коровы доят кровью. И хотя она [Васильева] говорила, что этого ничего нет, но он заверял, что это правда. А когда она вышла в сени, то старик ей сказал: “Кланяйся молодому человеку,

⁵⁸ Это может быть фактической ошибкой судьи и протоколиста, как уже было сказано, Ларионов признался в «отговорах».

⁵⁹ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 101. Л. 6.

⁶⁰ ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1030. Л. 65.

он Доктор, всех вылечивает, его по господам возят”. “И если не найдете такого человека (говорил молодой им человек), то проживете только до апреля месяца, все примрете, так же и скотина примрет!” Чего испугавшись, стала его просить, чтобы он помог, и принесли ему ковшик воды, он засветил две свечки восковые, положил соли в воду и потом какой-то травы и сказал: “Положите 19 поклонов”. И сие исполнивши сказал: “Сию воду пейте по вечеру, также давайте скотине”. А за сие дала два двугривенника и двой липовые лапти»⁶¹. Сама практика изгнания нечистого духа не стала в этом случае поводом для обращения в суд. Донос Васильевой был мотивирован денежным обманом: крестьяне, кроме платы за лечение, взяли с нее деньги за 10 фунтов масла, в то время как продано было всего на 5. Обвиняемые представили на допросе ситуацию иначе. Яков Максимов и Максим Андреев «ездили по разным губерниям, занимались продажей кос и прочих мелочных вещей, а Яков коновальством, так как он сие искусство знает. А потому, когда они приехали 30 июня Пошехонского уезда в село Старое для кормки лошади, то по прозье отца хозяйки лошади их, мерину рыжему нездоровому животом, Яков давал воды с солью и травой, при нем имеющую, называемую “развивоз” [?], за что от хозяйки и получил означенную сумму. И продал масла весом с кринкою 10 фун. за три двугривенных»⁶². Проверив во врачебной управе соль, которая оказалась «простая поваренная», и траву, определить свойство и название которой не было возможно, «потому что она приведена в порошок и не представляет никаких особенных признаков, по коим бы можно ее узнать», суд постановил: «...не имея в виду собственного признания и сторонних улик суд не находит достаточных причин к обвинению их в колдовстве и в обвесе масла, но так как они с ясностью себя в том не оправдали, а потому на основании тома 13-го 1177-й ст. оставить их по сему предмету в некотором подозрении, внушив, дабы впредь не навлекали такового, опасаясь не минувшего за сие наказания»⁶³. Так, даже без упоминаний заговора описанная Васильевой практика изгнания нечистого духа была признана судьей «колдовством», лечение же «нездорового животом» мерина солью и водою – приемлемой для крестьян⁶⁴.

Вернемся к показаниям Ивана Дулепова. После описания ситуации лечения он полностью проговаривает текст заговора:

⁶¹ Там же. Л. 65 об. – 66.

⁶² Там же. Л. 66 об.

⁶³ Там же. Л. 66 об. – 67.

⁶⁴ И все же совестный суд велел Пошехонскому земскому суду истребить найденные порошок и соль (ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 1030. Л. 66 об. – 67).

2. Текст заговора:

Наговор же, им зделанный на соль, сотворил из следующих слов: «Во имя Отца и Сына и Святаго духа аминь; благослови, Господи, раба своего, имярек, от притки от говорить лошадь такую та, объясняя шерсть и все приметы, притка, денна и полуденна, ночна и полуночна, водена и полуводенна, ветрена и полуветрена, травена и полутравена, нутренна и полунутренна, часова и получасова, поди, ты, притка, в чистое поле, во далече в чистом поле стоят столы дубовья, на столах стоят явствы сахарныя и полье⁶⁵ медовья, не станешь ты, притка, есть явствы сахарныя и поила пить мядовья, соидет Михаил Архангел со нябес и зрежет тебя впирожное мясо⁶⁶ и пустит тебя в кеан море, в кияне море положит тебя под бел горяч камень, засыплет тебя хрещами и занесет тебя песками и во веки веков. Аминь»⁶⁷.

Заговор мог быть произнесен по просьбе исправника. Как будет показано ниже, содержание текста заговора в ряде случаев имело значение для вынесения приговора. С другой стороны, следствие не всегда было заинтересовано в его точной фиксации. Найденные в письменном виде (в тетради или в виде небольшого списка) заговоры в делах совестных судов могут лишь упоминаться как вещественные доказательства обвинения в колдовстве. Чаще всего такие дела и начинались с нахождения «волшебных книжек».

Так, дело 1820 г., рассмотренное Нижегородским совестным судом, начинается с нахождения у крестьянина Ивана Михайлова, приехавшего из села Пуреха в Пучеж на торг, «тетради волшебных заговоров». На допросах Михайлов показал, что их «не читал» и с помощью «волшебных заговоров книшки» «никаким волшебством не упражнялся»⁶⁸. Отрицание «упражнений» по этой книжке могло стать причиной незаинтересованности совестного судьи в их содержании, так как их копии запрошено не было. Сама же «тетрадь» могла остаться в составе документов Балахнинского земского суда.

⁶⁵ Видимо, слово написано с ошибкой. См. ниже в тексте – «поила пить мядовья».

⁶⁶ В тексте реализуется распространенный для восточнославянских лечебных заговоров мотив уничтожения недуга в форме угрозы, обращенной к болезни [Агапкина 2010, с. 144]. Здесь способ уничтожения конкретизируется – фраза «зрезать в пирожное мясо» означает «искромсать так мелко, как режут мясо на пирог». Насколько эта фраза была распространена, сказать трудно, так как в известных текстах лечебных заговоров ничего похожего не встречается.

⁶⁷ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 8 об. – 9.

⁶⁸ Там же. Ф. 133. Оп. 121. Д. 63. Л. 10 об.

Через восемь лет в этом же суде разбиралось похожее дело – о сызранском мещанине А. Куропаткине, оказавшемся в Нижегородской губернии «для отыскания кладов». При нем была найдена «плетеная книжка» с текстами разного содержания. По словам обвиняемого, в ней находились «разныя о законах выписки, в числе коих помещены шуточные описания под названием: 1-е, как показать людей в волчьем виде; 2-е, ночью не бояться; 3-е, невидимым делаться»⁶⁹. На вопрос о происхождении и использовании «книжки» Куропаткин ответил, что «сия последняя осталась после покойнаго отца его, которая взята им из одной шалости, а не для чего либо другаго [над строкой: или для кого вреднаго]»⁷⁰. Для заключения совестного судьи в этом случае мотивы обвиняемого имели решающее значение, его освобождают как невиновного в колдовстве из-за шуточного отношения к магии (ср. упомянутое вначале дело о рядовом Павле Бурове): «...а как из дела сего видно, что находящеися при оном книжке хоть между прочаго и написано, как показать людей в волчьем виде, но сие *отнюдь к колдовству не принадлежит*, а есть ли показано сие как делать, то единственно для шутки в приятельской компании, а потому его, Куропаткина, *яко в колдовстве нисколько не изобличеннаго* от суда и следствия учинить свободным»⁷¹. Здесь обвинение в «колдовстве» предполагает использование заговоров по их прямому назначению. Преступление противопоставлено чтению заговоров «для шутки», что для судей исключает серьезное отношение обвиняемого к магии и его веру в действие с помощью заговоров.

В найденных мною следственных делах совестных судов список заговоров – два «любовных», «на суд и мирской сход» и для охранения скота от волков – зафиксирован лишь однажды, в деле по обвинению луховского мещанина Родиона Бобовникова в «суетверном колдовстве»⁷². Копия текстов представлена в документах Владимирского наместнического правления (в фонде совестного суда никаких документов по этому делу не сохранилось). Возможно, такие списки оставались на уровне документов земских и уездных судов и наместнических правлений и мало интересовали совестные суды. Есть, однако, один пример особенной заинтересованности совестного судьи в содержании заговорного текста. Его приводит Т.В. Михайлова: псковский судья провел подробный текстологический анализ переписанного пономарем Алексеем

⁶⁹ Там же. Д. 89. Л. 15 об.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. Л. 2–2 об.

⁷² ГАВО. Ф. 15. Оп. 20. Д. 4. Благодарю за указание на это дело владимирского историка и краеведа А. Корнилова.

Агеевым заговора, в котором содержатся слова отречения («от краснова солнышка и от яснава месицо и от оца и от матере») и говорится о передаче себя бесу. Судья нашел в заговоре «ухищренные сочинителивы бредни и для непросвещенных простолюдинов обман» и все же последовательно рассмотрел все фрагменты текста, оценив его с точки зрения адекватности отражения им реальности [Михайлова 2018, с. 47].

Видимо, судьи относились более серьезно к заговорам, связанным с конкретной магической практикой, запустившей следственный процесс. Пример проговаривания текста во время следствия приводится Н.П. Карабчевским. Оренбургский совестный суд разбирает дело о 70-летнем «ворожце» Антоне Евдокимове, лечившем заговоренною водой больного животом крестьянина Иванова. Так как больной умер вскоре после лечения, случай дошел до суда. Примечательно, что в тексте дела так же, как и в деле о Дулепове, полностью зафиксирован заговор (от «порчи, корчи, ветрины земныя, разбитыя лихоманки») и текст имел «божественный» характер, только адресатом в нем выступала Богородица. Так как окончание дела не приведено в публикации, трудно предположить, имело ли значение при разборе случая содержание заговора и повлиял ли «божественный» характер текста на приговор⁷³. Но, как и в случае с Дулеповым, произнесение текста могло быть важной составляющей рассказа знахаря о практике лечения на допросе.

Последнее, о чем сообщает Иван Дулепов в земском суде, касается его обучения заговору:

3. Обучение заговору:

Каковому заговору научен он в малодых еще летах от покойнаго своего деда тамошнего села крестьянина Григорья Степанова, а более никаких наговоров не знает и не обучался и сведующих о таковых заговоров людей не знает же⁷⁴.

Как видно из приведенного текста, допрос земского исправника был обращен прежде всего к объективной стороне преступления: его интересовало подтверждение факта лечения лошади и описание ситуации. Текст показаний представляет собой монолог Дулепова, наводящие вопросы следователя проступают только через

⁷³ Карабчевский Н.П. Указ. соч. С. 219–220. См. также запись текстов заговоров со слов крестьянина, обвиненного в порче, в Воронежском совестном суде (Успенский М.И. Указ. соч. С. 172).

⁷⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 9.

реплику в конце допросной речи (на это указывают отрицательные конструкции): Дулепов не знает других заговоров и не знаком с их пользователями, то есть с другими «колдунами». Хотя указание на такие знакомства вряд ли повлекли бы дополнительные расследования (это подтверждается более ранними процессами), вопрос скорее конкретизировал обвинения в колдовстве самого Дулепова: он мог использовать не только лечебные заговоры, но и вредоносные и не только заученный с детства текст, но и переписанные у других заговоры.

Второй допрос, как уже было сказано, произошел год спустя в Нижегородском совестном суде. Совестным судьей в тот момент был подполковник князь Николай Шаховской⁷⁵. Сначала Дулепов повторяет сказанное в земском суде:

1. Подтверждение практики лечения, повторение текста заговора:

Оной Дулепов допросом показал, что он точно 1812-го года в феврале или в марте месяце (того за долгопрошедшим временем не упомнит) по прозьбе того ж села вотчины жительствоующаго чрез один двор крестьянина Григорья Железцова лошадь наговоренною солью лечил от болезни, называемой притки, произнося наговаривание на оную точно таковыми словами, каковые помящены в произведенном ему, Дулепову, Васильским земским исправником допросе, а имянно: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа аминь...» [с небольшими изменениями повторяется текст заговора]⁷⁶.

⁷⁵ На это указывает подпись под заключением совестного суда «судья подполковник князь Шаховской». Как совестный судья он также упоминается в нижегородских документах 1812 г. (Нижегородская губерния в эпоху отечественной войны: сборник документов / Сост. Е.Э. Лебедева, Д.С. Мочалов, Я.М. Хорошкин. Н. Новгород: Комитет по делам архивов Нижегородской области, 2012. С. 356). О его биографии мало что известно. Родился в 1745 г., предположительно в Санкт-Петербурге, после переезда в Нижегородскую губернию в конце XVIII в. служил советником Нижегородского наместнического правления. Год начала службы в совестном суде также неизвестен. Он мог занимать должность совестного судьи до 1824 г. – год его смерти. О Григории Шаховском также известно как об основателе Нижегородского театра, труппа которого в первой половине XIX в. состояла из его крепостных. См.: Театр князя Шаховского // Общество «Лысковский краевед». URL: <http://kraevedliskovo.edusite.ru/p134aa1.html> (дата обращения 5 апреля 2021).

⁷⁶ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 9 об. – 10.

2. Обучение заговору:

Коему наговору научен еще в малолетстве от покойнаго своего роднаго дяди⁷⁷, живущаго с ним по причине умертвия отца ево Дулепова, в одном доме того ж села крестьянина Григорья Степанова, *а более никаких подобных сему наговоров не знает, и ни от кого не научался, да и знающих оные ни каго не ведает*⁷⁸.

Допрос совестного судьи не заканчивается на уже известных показаниях. Первое, о чем спрашивает судья (на явные наводящие вопросы указывают отрицательные конструкции), касается связи Дулепова с нечистой силой и его вере в «целительную силу», которая происходит от произнесения наговора.

3. Связь с нечистыми духами, сила заговора:

Нечистых духов на помощь себе никогда не призывает, да и сему наговору, чтоб оной имел от произношения сих слов целительную силу, уверения не имеет⁷⁹.

Судью интересует и вопрос оплаты знахарской практики.

4. Плата за лечение:

За излечение от приточных болезней скота ни с кого никакой платы не получал по той причине, что на оное, кроме малейшаго количества соли, никаких медикаментов не употребляет; а разве кто после такого, увидавшись с ним на торгу или по празднике, поднесет ему стакан вина или пива⁸⁰.

Во вторых показаниях Дулепова появляются и дополнительные подробности лечения, которые не упоминались на первом допросе: кроме наговора на соль и манипуляций с нею, для выздоровления лошади необходимы религиозно маркированные действия хозяина.

5. Практика лечения:

По окончании же вышписаннаго наговора той соли по малому количеству насует лошади в ноздри, уши и потрет крестец, от чего лошадь

⁷⁷ Согласно предыдущему допросу, заговор был передан Ивану Дулепову «дедом». Возможно, протоколист допустил ошибку.

⁷⁸ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 10.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

разы два или более чихает и отряхивается, к чему он, Дулепов, скажет: «Будь здорова, Господь с тобою», и прикажит хозяину, чтоб он о здоровье скота помолится Богу и поставил свечку, а после сего скотина поправляется от хвори⁸¹.

Нет оснований предполагать, что эти дополнения (5) были вызваны специальным вопросом судьи. И все же упоминание обвиняемым необходимости использования религиозной символики для излечения лошади не кажутся случайными после вопроса о призывании нечистой силы.

На рассмотрении предыдущих реплик (3 и 4) стоит остановиться подробно. Уже по ним становится ясно, что для определения характера действий обвиняемого, признания их преступными для совестного судьи было недостаточно описания исходной ситуации. Судья интересуется и другими юридически значимыми фактами знахарской практики Дулепова и смещает фокус допроса на выяснение субъективной стороны преступления («внутренние мотивы и понятия преступника»). Рассмотрим каждый из допросных пунктов отдельно.

Связь с нечистой силой. Интересно, что, несмотря на «божественный» характер действующего субъекта в тексте заговора («сойдет Михаил Архангел со небес») и формулу испрашивания благословения у Бога («благослови, Господи, раба своего, имярек, от притки от говорить лошадь такую та»), судья все же задает Дулепову вопрос о призывании «нечистых духов». Вопрос вполне закономерен, его подсказывал сам факт владения обвиняемым техникой и текстом «наговора». Ассоциация случая использования заговора с богохульством и сообщением с нечистой силой была довольно устойчивой в юридическом дискурсе, так как в центре внимания следствия во второй половине XVIII в. часто оказывались тексты заговоров, в которых призывается на помощь и активно действует «нечистая сила» – «бесы», «дьявол», «сатана» (см., например, [Смилянская 2016, с. 106, 110, 141]), причем эти тексты могли сосуществовать в одном списке и с каноническими и неканоническими молитвами и с заговорами, подобными дулеповскому (пример такой тетради с заговорами см.: [Покровский 1987]). Вопрос о «нечистых духах» мог быть навеян и формулировкой уже упомянутого толкования 1-го артикула «Артикула воинского» или «Воинского устава»: «Наказание созжения есть обыкновенная казнь чернокнижцам, ежели оный своим чародейством вред кому учинил или действительно *з диаволом обязательство имеет*» (цит. по: [Лавров 2000, с. 347–350]). Артикул для нижегородского

⁸¹ Там же.

совестного судьи действительно имел значение, так как в деле о Дулепове упомянутая статья выносится «на справку» и упоминается в тексте приговора (который будет рассмотрен ниже).

В формулировке «призывание нечистых духов» сталкиваются разные понятия, присущие языку юридическому и языку народной культуры. Для судьи понятие «нечистые духи» было более абстрактным и в каком-то смысле семантически пустым (если сравнивать с «насыщенностью» понятия, например, в церковном дискурсе и его значением для носителя традиционной культуры). В тексте документа оно отсылало к законодательному акту, в котором само понятие «дьявол», «нечистый дух» принимали скорее прагматический характер – за уточнением факта «призывания» должен был следовать тот или иной приговор. Какие практики стояли за этим понятием в речи конкретного судьи, сказать трудно. Это зависело от его осведомленности в различных сюжетах о связи с нечистой силой в традиционной культуре, степени принятия «литературной» сюжетной модели о колдуне, заключившем договор с дьяволом и др. Эта же формулировка могла иметь другое, довольно конкретное значение для обвиняемого, ассоциироваться, во-первых, с нарративами о бесах-помощниках на службе у колдуна, во-вторых – с заговорами, адресатами в которых выступали «злые» силы.

Мотив «призывания нечистой силы» появляется в других встретившихся нам документах совестных судов, только уже без вопросов со стороны следствия – или в текстах заговоров, или в рассказах подследственных. Как в таких случаях реагировали судьи? Так, в уже упоминавшемся деле 1791 г. Владимирского совестного суда о луховском мещанине Родионе Бобовникове в одном из заговоров (любовном), представленном в копии в документах дела, есть такие слова: «Приходит [раб] ко глубокому омуту закричит громким голосом: “А но семдесят бесов с одним бесом, подите сюда, а но семдесят окаянных с одним окаянным, подите сюда”»⁸². Сам Бобовников в Шуйской управе благочиния и городовом магистрате не признается в использовании заговоров по назначению: «...онья письма им, Бобовниковым, писаны по многократному принуждению показаннаго Наддачина (купец, у которого служил Бобовников. – Е. К.), которой поговаривал, что де в них никакой важности нет, а ему, Наддачину, нужны они для дому [?], и по сему им по глупости, а по ево, Наддачина, сказанию и написаны»⁸³. Текстовая реальность (призывание бесов в заговоре) переносится в языке

⁸² ГАВО. Ф. 15. Оп. 20. Д. 4. Л. 13.

⁸³ Там же. Л. 5.

документа на действия обвиняемого, и преступление Бобовникова в рапорте Шуйского городского магистрата, а затем и совестного суда, обозначается как «призывание им демонов и суеверное колдовство»⁸⁴. Однако и в этом случае «призывание» могло обозначать лишь юридическую формулу, которая не предполагала имеющее место в реальности «с диаволом обязательство». Это подтверждается несерьезным отношением судей к содержанию заговоров, в документе они были названы «означенныя письма, изображающие колдовство или яснее сказать *глупость сочинителей*». Заметим, что в этой формулировке написание заговоров обозначается как «колдовство» и приравнивается к «глупости сочинителей» (выше мы уже встречали приговор, в котором «невежество» и «глупость» противопоставлялись преступлению колдовства и за первое не назначалась санкция, но выносилось предупреждение).

Такую незаинтересованность совестных судей в «нечистых духах» отмечает и Т.В. Михайлова. В упомянутом выше деле 1793 г. о пономаре Алексее Агееве содержится развернутый комментарий псковского совестного судьи на текст заговора. Судья отметил неправдоподобность текста («чтобы собаки лаяли и петухи пели в необитаемых местах суть неестественно», «ко исполнению того, чтобы море выпить <...> никакова творения на свете быть не может» и т. п.) и оставляет без внимания слова «прерикився бесу», возможно, не придавая им важного «духовного» и даже юридического смысла [Михайлова 2018, с. 47–48].

Незначительность и нереальность «нечистой силы» в судебном контексте подтверждают и другие следственные дела, в которых «нечистые духи» появляются уже не в текстовой реальности (заговора), а в рассказах обвиняемых на следствии и выступают в них как «действующие» в мире. Это дела о порче, в которых показания обвиняемых выстраиваются в развернутый рассказ о владении бесами-помощниками. На данный момент известно три случая разбора таких дел в совестном суде, и отношение к ним судей не изменяется от дела к делу.

Самое раннее из них (1786 г.) – дело Саратовского совестного суда о крестьянке деревни Глотовой Прасковье Козыревой, владевшей 25 «дьяволами». Для решения дела саратовскому судье было важно определить, рассказывала ли Козырева о «дьяволах» в беспамятстве. Он приходит к выводу, что такую *«нельную»*

⁸⁴ Там же. Л. 9. Окончание дела неизвестно: совестный суд потребовал, чтобы городской магистрат закончил расследование, допросил купца Наддачина, которого обвиняет Бобовников, и только затем прислал дело для решения – этим дело заканчивается в документах наместнического правления.

и многоплодную сказку, какъ она (чародѣйка) сначала отъ бабки своей родной, при смерти ея, во владѣніе дьяволовъ въ наслѣдство получила, и какъ по сіе время ими управляла» можно рассказать только специально, стараясь в своем селении «показать себя колдуньей для корысти»⁸⁵. В похожем деле Владимирского совестного суда 1814 г. о колдуне Федоте Комарове и его «семейных», владевших 15 «бесами в человеческом виде и крестьянской одежде», судья «находит относительно существования бесов и распоряжения ими *сущую нелепость* и подсудимых *не безумными, но открытых совершенным невежеством*»⁸⁶. Вопрос о «помешательстве ума» интересовал владимирского совестного судью и при разборе другого дела, 1824 г., о крестьянке Прасковье Ефимовой, получившей «нечистых духов» от двух своих знакомых. Рассказ о духах также не вызвал доверия судьи, тем более что на последнем допросе обвиняемая от него отказалась: «...*взведенная на себя небылица* в испорчении якобы ею женку Кирилову и малолетнюю девочку Моисееву нечистыми духами, полученными будто бы ею от девки Стефаниды и солдатки Акулины Михеевых обнаружена самою ею, Ефимовою, последне данным в сем суде показанием»⁸⁷. Примечательно, что, хотя во всех трех случаях обвиняемые рассказывают о своей связи с демонами-помощниками, «Артикул воинский» не цитируется, формулировки «призывание нечистых духов» и «с дьяволом обязательство имеет» отсутствуют. В случае с «реальными» бесами петровские законы оказываются нерелевантными для приговоров. В деле же об Иване Дулепове текст артикула имеет большое значение для назначения наказания (об этом ниже).

Плата за лечение

Значимым для решения нижегородского судьи по делу о Дулепове оказался вопрос о плате, получаемой знахарем за лечение от притки (4). Плата за «магические» услуги в юридическом дискурсе соотносилась с закрепленным за «волшебством» еще с указа Анны Иоанновны 1731 г. значением «шарлатанство», т. е. намеренный обман «простолудинов» в целях получения какой-либо выгоды⁸⁸.

⁸⁵ Цит. по: *Мордовцев Д.Л.* Указ. соч. С. 13.

⁸⁶ ГАВО. Ф. 40. Оп. 1. Д. 4615. Л. 61 об.

⁸⁷ Там же. Ф. 121. Оп. 1. Д. 160. Л. 24–24 об.

⁸⁸ Ср., например, приговор Саратовского совестного суда по делу 1784 г. о малороссиянине из Камышина Граниченко. Он ходил по деревням Саратовской губернии и наговорами лечил от пьянства и изгонял нечистых духов, при этом полученные деньги нередко пропивал. В этой

Отметим мотивировку отсутствия платы в высказывании Дулепова: денег не брал по той причине, что никаких «медикаментов», кроме заговоренной соли, для лечения не употреблял. За этой репликой также хорошо читается «чужой» голос: слово «медикамент», вероятно, принадлежит судье или протоколисту и отсылает к традиции осуждения народной медицины как непрофессиональной и несанкционированной, а знахаря – как способного нанести вред пациенту⁸⁹. Такое уточнение было связано и с широким использованием в практике совестных судов (вслед за судопроизводительной практикой конца XVIII в.) медицинских освидетельствований трав, корней и других вещественных доказательств, которыми пользовались обвиняемые в колдовстве.

Отсутствие оплаты для знахаря могло быть мотивировано совсем иначе и связано с характером услуги, которую он оказывал. Сам Дулепов говорит о другой «плате» – добровольном одаривании, не связанном непосредственно с ситуацией лечения («а разве кто после такого <...> поднесет ему стакан вина или пива»). В показаниях появляется распространенный в рассказах о знахарской практике мотив – знающим платят за услуги продуктами (чаем, сладостями), тканями и др., но не деньгами⁹⁰.

Мне встретилось только одно дело совестного суда, в котором знахаря осуждали за несоответствие его компетенции избранному им занятию, то есть шарлатанство. Это дело Нижегородского суда о Степане Шелягине (1844–1845 гг.). Крестьянин Тобольской губернии Омского уезда, живший какое-то время в с. Спасском Нижегородской губернии, по словам крестьян, «ходил по окрестным селениям и лечил людей чрез наговоры на воде и вине». В наговорах он не сознался, «говоря, что будучи коновалом лечивши лошадей помогал иногда людям не чрез наговоры и ворожбу, каких будто он вовсе не знает и не понимает, а чрез травы и молитвы». Расследование относится ко времени после выхода «Свода законов уголовных» 1832 г., который повлиял и на разбор дел о знахарских практиках в совестных судах. В XV томе «Свода»

практике совестный суд признал «корыстную и обманную эксплуатацию легкомысленных и суеверных людей» и отправил Граниченко в работный дом на полгода (*Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 147).

⁸⁹ Здесь можно вспомнить следственные дела о знахарях, которые были инициированы профессиональными врачами. Исходная ситуация таких расследований, как правило, заключалась в неудачном лечении, закончившемся смертью или увечьем пациента. См. примеры из фонда Архангельской врачебной управы [Михайлова 2018, с. 64].

⁹⁰ Знатки, колдуны, чернокнижники... С. 19. См. также: [Ramer 1991, pp. 211–212].

появляется отдельная статья (220-я ст. в издании 1842 г.) о шарлатанском лечении. В деле нет ссылок на законы о колдовстве, и суд делает постановление на основании статей «Свода законов»: «Крестьянина Шелягина, имеющего от роду 76 лет за непопозволенное [над строкой: 220 ст. XV тома] лечение людей, снисходя старости его лет, не делая никакого наказания на основании 139 статьи XV тома Свода Законов издания 1842 года обязать только подпискою, чтобы он впредь ни где и ни под каким предлогом лечить людей не осмеливался под опасением в противном случае строгаго взыскания по законам»⁹¹.

Сила заговора

Важный и, пожалуй, центральный для нижегородского совестного судьи вопрос – верит ли Дулепов в «целительную силу» заговора? Значимость для следствия убеждений Дулепова могла быть связана с необходимостью отнести обвиняемого к одному из двух разрядов: «колдун-обманщик» или «невежественный простолюдин». Причем «невежество» обвиняемого и его вера в действительность колдовства не всегда служили смягчающим обстоятельством. Так, «невежество» дворового Леонтия Гурьева в деле Псковского совестного суда 1783 г. привело к жестокому приговору. За попытку обвиняемого «отворожить» денщика Сидорова от своей жены с помощью «завернутого в бумажку зелья» совестный судья приказал, «чтоб впредь колдовства *за действительное событие почитать не дерзал* <...> дабы впредь *не уверялся, что есть колдовство*, заковав же в железа употреблять две недели в публичных работах» [Михайлова 2018, с. 46]⁹². Возможно, в допросах совестный судья также расспрашивал Гурьева о вере в действительность «зелья».

Иван Дулепов отрицает свою веру в «целительную силу», происходящую от произнесения заговора (З). Заметим, что в традиционной культуре связь «силы» заговора с его произнесением довольно устойчива: текст заговора, рассказанный другому вне практики лечения, может потерять силу, а знахарь, подробно описавший практику лечения, – лишиться своих способностей (см. поздние материалы Русского Севера⁹³. Не связан ли отказ от этой модели в ответной реплике Дулепова на допросе с необходимостью уловить точку зрения судьи на «наговор» и подстроить под нее свой ответ?

⁹¹ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 183. Л. 12–12 об.

⁹² См. также: *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 152–153.

⁹³ Знатки, колдуны, чернокнижники... С. 18–19.

Вернемся к показаниям. Совестный судья продолжает выяснять «понятия» подсудимого. Так как в «целительной силе» заговора подсудимый не убежден, допрашивающий предлагает раскрыть причины эффективности его лечебной практики.

6. Причина эффективности лечения:

Он, Дулепов, *полагает, что та скотина получает облегчения не от наговора ево, Дулепова, а единственно от того, что по ево совету хозяин помолится Богу о выздоровлении ее, и она щихает [так!] из ноздер заведишюся у неи во оных дурную мокроту, а [от] отряхивания здвинувшися иногда во внутренности ее желудок или кишки взойдут опять на свое места*⁹⁴.

Второй раз отрицая действенность заговора, отказываясь от «магической» интерпретации исцеления, Дулепов относит действенность лечения к другим компонентам своей практики: религиозным действиям хозяина и манипуляциям с солью. Обращает на себя внимание разделение практики на элементы действенные и лишённые «целительной силы». Так, эффективность лечения объясняется «рациональным» и «божественным» способами, полезность же «магического» компонента отменяется.

Такое разделение кажется искусственным и обусловленным вопросом «чужака». С большой вероятностью для подсудимого все перечисленные действия и словесные формулы в совокупности должны были производить нужный эффект, причем действенность наговора могла определяться результатом других манипуляций знахаря или же быть главным компонентом лечения. В связи с этим интересно сравнить описание лечения притки Дулеповым с этнографическим описанием (Г.С. Виноградова) лечения схожей болезни скота в Иркутской губернии – *ноктя*. Симптомы болезни описываются следующим образом: «...лошадь перестает ѣсть, становится невеселой; вь норкахъ – холодъ, дыханіе сперто»⁹⁵. Практика лечения, с небольшими вариациями, включает те же компоненты: «...насыпается вь блюде поваренная соль; во время чтенія наговора <...> тычуть шлейнымъ шиломъ вь эту соль; послѣ троекратнаго повторенія наговора ее бросаютъ вь норки больной лошади, которая начинаетъ “фыркать”»⁹⁶. Интересно в контексте допроса Дулепова и вопроса об эффективности лечения высказывание тулуновского знахаря, приведенное

⁹⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 2 об. – 3.

⁹⁵ Виноградов Г.С. Указ. соч. С. 381.

⁹⁶ Там же.

Г. Виноградовым: «Какъ только [лошадь] хорошо профыркатца, сразу приступать къ корму. *Главная сила – въ наговоръ*». Г. Виноградовым приводится случай, когда к исцелению привел только наговор на соль без дополнительных действий с ней знахаря: «С. Θ. В-въ рассказывалъ про одного пьянаго коновала, который во время чтенія наговора такъ усердно “тыкаль шиломъ”, что раскололъ блюдце, просыпалъ соль... а лошадь всетаки моментально выздоровѣла, приступила къ корму»⁹⁷. Наговор могли читать на соль или на нюхательный табак. Так описывается лечение лошади другим крестьянином – М.А. Долгих: «...читая наговоръ, стоитъ лицомъ на “солносходъ” и “перекрещивать” табакъ или соль ножомъ. “Наговоренную” соль (или табакъ) вдвуетъ черезъ дудочку въ норки лошади, затѣмъ норки зажимаетъ и мнетъ. *Если лошадь фыркнетъ – значитъ, наговоръ на пользу, а если нѣтъ – не поможетъ*. Остатки соли [знахарь] бросаетъ на уши, голову, гриву, спину, затѣмъ три раза дергаетъ лошадь за чолку и три раза – за сурѣпицу»⁹⁸. Наговор и в первом и во втором описании представлен как значимая часть ритуала, без которой невозможно выздоровление.

Объяснения «магическое», «рациональное» и «божественное» здесь неразделимы, и действенность одного компонента практики не опровергает другое, а скорее зависит от него. Сам крестьянин, если рефлексия по поводу ситуации лечения имела место, мог объяснять для себя пользу заговора, соотнося ее с народным представлением о функциональности действий с солью и с «божьей помощью» (учитывая и «божественный» характер адресата в тексте заговора). Для судьи же практика лечения разделяется на компоненты противозаконные (заговор) и легитимные (молитвы, втирание соли). Проводя допрос, судья вызывает соответствующую рефлексию обвиняемого, разделение неразделимых в реальной практике действий и выбор «нужных» объяснений из тех, что предоставляет традиция.

«Рациональное» объяснение эффективности лечения обвиняемый дает в соответствии с представлениями о симптомах болезни скота (*притки*) и о строении организма лошади: помогает втирание соли в ноздри, так как лошадь чихает и из ноздрей выходит «дурная мокрота». Это действие имеет и другой полезный эффект: сдвинувшиеся внутренние органы («желудок или кишки») «взойдут опять на свои места». Такое объяснение сравнимо с описаниями знахарских практик лечения болезней, происходящих от изменения местоположения внутренних органов человека: ставят на

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же. С. 381–382.

место «сорванный» пуп⁹⁹, при головной боли «правят голову», т. е. «ставят мозг на место»¹⁰⁰.

Значимо и объяснение действенности лечения «божественной» помощью. Ссылка на божественную помощь встретила в показаниях знахаря Козьмы Баженова в следственном деле 1824 г. (Переславского земского и Владимирского совестного судов), только при описании другой практики – изгнания нечистого духа из дома. Действия Баженова насыщены религиозной символикой: «...читал свойственные отгонению духов псалмы при зажженной пред образом Божиим богоявленной свече и окропив во всех местах дома его богоявленную ж водою»¹⁰¹. Баженов отрицает безусловную эффективность своих действий: «...что после меня никаких происшествий в доме его [хозяина дома] по ночам происходить не будет, не уверял, а только говорил, что может быть сему Бог и да поможет»¹⁰². Как видно из резолюции, владимирский совестный судья в соответствии с мнением знахаря решил, что его практику нельзя назвать «колдовством»: «...совестный суд, не находя в том никакого колдовства, полагает от суда и следствия его освободить»¹⁰³. При этом судья признает незаконным «отгонение духов», но уже по другой причине – непрофессионализм Баженова и недейственность практики («мнимое искусство»): «...совестный суд полагает для удержания его Баженова на предбудущее время от несвойственной званию его обязанности от мнимого искусства изгнания нечистаго духа обязать крепчайшею подпискою, дабы он от подобных сему случаев воздержался, в противном же случае подвергнут будет строгому суждению по законам»¹⁰⁴. Заметим, что Баженов не использовал заговоры, а читал канонические христианские тексты – псалмы. Можно предположить, что право на различные виды религиозных практик на стыке разрешенных церковью и крестьянских (таких как «отчитывание» бесноватых, чтения Псалтири над покойными, канонов над больными и др.¹⁰⁵), в том числе и изгнание нечистой силы, институционально закреплялось

⁹⁹ Там же. С. 337.

¹⁰⁰ Там же. С. 341.

¹⁰¹ ГАЯО. Ф. 226. Оп. 1. Д. 65. Л. 13 об.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ ГАВО. Ф. 121. Оп. 1. Д. 181. Л. 3.

¹⁰⁴ ГАЯО. Ф. 226. Оп. 1. Д. 65. Л. 1 об. – 2. Следственное дело сохранилось в документах двух фондов – Переславского земского (в ГАЯО) и Владимирского (в ГАВО) совестного судов, и формулировки приговора совестного суда в них немного отличаются.

¹⁰⁵ Подробнее о ритуалах «отчитывания» в контексте крестьянской фольклорной традиции см. [Мельникова 2006, с. 250–258].

за духовенством. Эти же практики внутри крестьянского сообщества признавались судьями незаконными и потенциально наказуемыми (при этом не будучи названы «колдовством» и «ворожкой»).

Это предположение подтверждают показания других обвиняемых в делах о «наговорах» на вино (для лечения, предсказания и т. д.), которых допрашивали в Нижегородском совестном суде. На допросах они отрицают знание заговоров и признаются в лечении с помощью исключительно канонических религиозных текстов (молитв, канонов)¹⁰⁶. Так, в деле 1832 г. дьякона с. Елховки Алексея Никонова судили за «ворожку». Священник того же села показал, что «диакон узнает место кладов и похитителя чьего либо имущества, наговоривши на вино, дает какому либо мальчику оное выпить, которой после засыпает, потом диакон, не давши проспаться, напоенного будит и спрашивает, что надобно, и тот на вопросы отвечает»¹⁰⁷. Крестьяне на допросах рассказывали о конкретных случаях таких предсказаний. Отвечая на показания крестьянина Андреева, утверждавшего, что дьякон «ворожил», «кто зажег его половню и украл весы с гирями», Никонов назвал себя «несведующим в ворожке» и предположил, что крестьянин, «вероятно, приехал к нему по ложному слуху, происшедшему от того, что он, диакон, для исцеления больных всем приходящим читает каноны»¹⁰⁸. Показаний крестьян для обвинения дьякона судье оказалось недостаточно. Обвиняемого отпустили, оставив в «сильном подозрении»: «...диакон Алексей Никонов в производстве им разным людям ворожки не сознается, показывая, что он таковой не производит и совсем оной не знает, а читает только для исцеления больных каноны, отчего могли последовать ложные слухи, что он ворожит <...> по недостатку доводов к явному диакону Никонова изобличению в ворожке оставить его в производстве оной в сильном подозрении [нрзб.] подписках не навлекать впредь на себя подобных слухов о ворожке под опасением сугубаго наказания»¹⁰⁹, т. е. наказание предполагалось только за «ворожку», чтение же канонов над больными, по мнению судьи, было допустимо и соответствовало званию Никонова. Обвиняемому предписано не навлекать на себя «слухов о ворожке», но «воздержаться» от чтения канонов он, как в случае с Баженовым, не должен.

¹⁰⁶ Это, конечно, ситуация не исключительно совестных судов. В следственных делах конца XVIII в. обвиняемые в «наговорах к волшебству» также представляли произносимые слова как молитвы. Т.В. Михайлова рассматривает такие показания как «защитные» [Михайлова 2018, с. 82].

¹⁰⁷ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 111. Л. 5.

¹⁰⁸ Там же. Л. 4.

¹⁰⁹ Там же. Л. 11–12.

Другой пример из Нижегородского совестного суда показывает недопустимость чтения молитв над больными, если исполнителем ритуала выступают крестьяне. Упомянутый выше Степан Шелягин (дело 1844–1845 гг.), изначально обвиняемый в лечении от пьянства «через наговоры на вино», дал следующие показания в уездном суде: «...колдовством и ворожбою он нигде и никогда не занимался и об них не имеет никакого понятия, а хотя и принимал иногда участие в людях, одержимых разного рода болезнями, как то чахоткою, подучею и пьянством, но в подобных случаях никаких противу законных средств не употреблял и помогал страждущим этими болезнями посредством молитв, известных наизусть, и всегда почти без всякаго денежнаго вознаграждения из одного токмо человеколюбия». В совестном суде Шелягин подтверждает показания. Противопоставление помощи «посредством молитв» и «колдовства», «ворожбы» («противу законные средства») встречаем затем в приговоре совестного суда: Шелягин «хаживал по разным окрестным селениям для пользования лошадей по коновальному его мастерству и помогал травами и чрез молитвы [нрзб.] от болезней людям, *колдовством же и ворожбою* или, как в показании его земским исправником сказано, будто бы помогал он чрез наговоры разные на воде и вине, *никогда не занимался*»¹¹⁰. Степана Шелягина осудили за несанкционированное лечение, но отпустили «снисходя старости его лет».

Кроме санкционирования практики лечения молитвами для одних и признания их противозаконными для других, для совестных судей было существенно разделение текстов на «магические» (заговоры) и «христианские» (молитвы, псалмы, каноны). Применение тех и других текстов крестьянами в практиках народной медицины считалось незаконным, но использование заговора придавало случаю юридический статус «колдовства» и «ворожбы», произнесение же молитв в рамках ритуала не предполагало такого обобщения. Как показывают приведенные примеры показаний, значимость такого разделения текстов могла улавливаться обвиняемыми во время допроса. Но имело ли оно значение для самих обвиняемых до следствия? То, что канонические тексты молитв нередко использовались знахарями наряду с фольклорными заговорными текстами, говорит скорее об обратном (так, тексты канонических и неканонических молитв и заговоров могли чередоваться в одном рукописном сборнике) [Топорков 2005, с. 8–9].

Разбор еще одного случая в Нижегородском совестном суде подтверждает строгость осуждения в тех случаях, если было доказано использование заговоров. Это дело 1850 г. по обвинению кре-

¹¹⁰ Там же. Д. 183. Л. 10–10 об.

постного крестьянина села Кеньшево Никифора Шурыгина. Дело начинается с обыска дома Никифора после доноса на него односельчан о подготовке Шурыгиным покушения на бурмистра их деревни Степана Кощева. Во время обыска кроме прочего у Шурыгина была найдена тетрадь «написанная с некоторыми заговорами». Хотя сами заговоры не приводятся в деле, по тексту приговора видно, что тетрадь была внимательно прочитана судьями и ее содержание имело значение для вынесения решения: «При рассмотрении заговорной тетради найдены в ней заговорныя молитвы к Богу, Богородице, апостолам и пророкам, воззвания к разным предметам, цель коих, как видно по смыслу, привести человека в бездействие, из чего видно одно суеверие и невежество, соединенное с интересом, без вреда для других, как это явствует из подтвдительного допроса Шурыгина, что тетрадь с заговорами не действовала, и показания односельных крестьян, что они за ним того не замечали. Ныне Шурыгин в этом раскаивается и впредь обещает того не делать»¹¹¹. Дело приходится на время после выхода в 1845 г. «Уложения о наказаниях», что и определило взгляд судьи на использование религиозной символики в заговорных текстах. Согласно статье 1160 в третьем отделении «Уложения», люди, выдающие себя за «колдунов» и «чародеев» и использующие для своих «лжепредсказаний, лжепредзнаменований и других обманов» предметы «Христианскому богослужению посвященные», должны быть наказаны заключением в смиренном доме¹¹². Приговор выносится в соответствии с этой статьей: «Совестный суд находит Шурыгина виновным по собственному сознанию сообразному с обстоятельствами в имени суеверных тетрадей с заговорами, с желанием делать заговоры для личной выгоды, что хотя он и делал, но заговоры не действовали, что уже зависело не от его воли, то он по смыслу 121 ст.¹¹³ Улож. наказ. уголов.

¹¹¹ Там же. Д. 302. Л. 42 об. – 43.

¹¹² В «Уложении о наказаниях» «колдовство» с использованием христианской символики приравнивается к другому преступлению – разглашению ложных чудес (которому посвящена предыдущая 1159-я статья). Позволю себе процитировать ст. 1160: «Къ симъ же наказаніямъ [за разглашение чудес] и на тѣхъ же основаніяхъ приговариваются и тѣ, которые, также для пріобрѣтенія противозаконной корысти или иной личной выгоды, будутъ, пользуясь простотою и легковѣріемъ какихъ-либо людей, выдавать себя за колдуновъ или чародѣевъ, если они, для своихъ лжепредсказаній, лжепредзнаменований и другихъ обмановъ, будутъ употреблять предметы, Христіанскому богослуженію посвященные» (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 476).

¹¹³ «Когда, при покушеніи на преступленіе, подсудимымъ сдѣлано все, что онъ могъ считать нужнымъ для приведенія своего намѣренія въ

и исправит. и должен понести наказание как за вполне [нрзб.] преступление виновным в обманах такого рода, касающихся до предметов святыни, на основании 1159 и 1160 стат. Улож. о наказ. подвергаются заключению в смиренном доме на время от 6 месяцев до 1-го года и сверх того предаются для очищения совести церковному покаянию по распоряжению своего духовного начальства»¹¹⁴. «Заговорную тетрадь» при этом приказано было «уничтожить при самом Шурыгине при объявлении ему, Шурыгину, решения в приудствии совестного суда»¹¹⁵.

Дулепов, в отличие от Шурыгина, отказывается признавать свою веру в силу заговора, в конце допроса нижегородский судья пытается выяснить мотивы его действий. Почему Дулепов все-таки использует заговор во время лечения, не будучи убежденным в его силе?

7. Мотивы произнесения заговора:

*Соль же ту употребляет в таковое лечение по произнесении над нею вышеписанных слов, а не без оных, по единой своей крестьянской простоте и неведению, чтоб мог он чрез то сделать какою либо пред Богом грех, не имея ни малешиаго к нему о действии онаго доверия*¹¹⁶.

Основной мотив действий обвиняемого определяется в тексте показаний через словосочетание «крестьянская простота»¹¹⁷.

дѣйство, и только по особеннымъ непредвидѣннымъ обстоятельствамъ преднамѣренное имъ зло не совершилось, то онъ наказывается столь же строго, какъ и за совершенное вполне преступленіе» (Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. СПб., 1845. С. 38).

¹¹⁴ ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 302. Л. 43 об. В ходе расследования выяснились обстоятельства, которые позволили судьям смягчить приговор до 55 ударов розгами и церковного покаяния: Шурыгин не нанес вред, используя заговоры, и не «разглашал» тексты.

¹¹⁵ Там же. Л. 44.

¹¹⁶ Там же. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 10 – 10 об.

¹¹⁷ «Простотой» отговариваются крестьяне и в других делах совестных судов. См. в деле о Павле Ларионове, обвиняемом в порче: «Прежде же сего об нем они никому не доносили *по крестьянской простоте*, ибо боялись худых от него, Ларионова, последствий» (ЦАНО. Ф. 133. Оп. 121. Д. 101. Л. 2 об.). Ярославский крестьянин Данила Яковлев, который дал пастуху корень, чтобы «имеющейся у него в руках скот от него никогда не отходил», так комментировал свои действия на допросе: «...показываемой же он, корень точно он дал пастуху не из чего другаго, как *по одной его простоте*, нимало не знал он, об оном объявлено будет» (ГАЯО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 334. Л. 16 об., 22).

Устойчивость этой формулировки в документах следствия (см. примеры в делах о колдовстве XVIII в. [Михайлова 2018, с. 108]) позволяет предположить, что слово «простота» в тексте используется судьей или протоколистом как юридический термин¹¹⁸. Т.В. Михайлова называет это клише защитной стратегией («поза самоуничужения» как «привычная форма защиты» – Е.В. Анисимов), но предполагает, что эта фраза может быть и «переводом “междометий и молчания” подсудимых на язык другого, чиновничьего дискурса» [Михайлова 2018, с. 107]. Так или иначе «простота» обвиняемого для судьи становилась признаком бескорыстности и непродуманности действий, то есть отсутствия «злого умысла».

Использование наговора представлено здесь не только как действие не совсем сознательное, но и как «греховное». Слово «грех» с большой степенью вероятности принадлежит следователю, но, сказанное во время допроса, оно могло стать точкой пересечения частично совпадающих понятий и смыслов, связанных с этим словом, судьи и обвиняемого. «Грехом» в понимании знахаря могло быть обращение к заговорам, адресатами в которых выступают демонические силы, трактовка же практики, пронизанной христианскими символами, и чтение «божественного» заговора как действие против Бога могло быть для Дулепова парадоксальным¹¹⁹. Фраза построена так, что обвиняемый, как бы принимая точку зрения судьи, отговаривается лишь своим неведением. Для следователя «грехом» в первую очередь считается наговор Дулепова. Причем понятие греха тесно переплетается с трактовкой судьей преступления «колдовства» и становится решающим для назначения санкции, что мы увидим в формулировке приговора.

¹¹⁸ О концепции «невежественного крестьянина» как одного из образов врагов Просвещения см. [Рустемайер 2012, с. 457].

¹¹⁹ Следует оговориться, что отношение крестьянина к заговорной практике могло быть неоднозначным. См., например, приведенную Н.Н. Покровским неофициальную исповедь алтайского крестьянина Артемия Сакалова: А. Сакалов считает греховным не только обращение к Сатане и называние его отцом в «присущных» заговорах, но и обращение к Богу во время заговаривания крови, что соответствовало и точке зрения церковного суда [Покровский 2005, с. 196–199]. В то же время заговоры, в которых «действовали наряду с солнцем, месяцем, огненным змеем и т. д. Христос, Богоматерь, апостолы, святые», могли называться в следственных делах «молитвами», см. примеры: [Смилянская 2016, с. 97].

«А потому и передать его покаянию»

В тексте экстракта, составленного в совестном суде, после изложения хода следственного дела цитируются все законодательные акты о колдовстве XVIII в.: 1-й артикул и толкование к нему «Устава воинского», 1-я глава 4-й книги «Морского устава», аннинский указ от 20 мая 1731 г., 397 и 399 статьи «Учреждения об управлении губерний», 266 статья «Устава благочиния»¹²⁰. Для приговора оказались значимыми два – 1-й артикул «Устава воинского» и аннинский указ. Текст приговора в журнале совестного суда с небольшими изменениями записан дважды. Так выглядит первая формулировка:

По оному экстракту в Нижегородском совестном суде докладываю 10-го февраля 1814-го года и приказано: как из экстракта сего явствует, что сей подсудимой употреблял наговор свой по единому своему непросвещению и не делая однако ж никогда ничего вреднаго, почему сие деяние и подлежит к наказанию по силе Воинскаго устава 1-и части на 3-и артикул¹²¹ толкования, а потому и предать его покаянию, о чем в здешнюю Духовную консисторию сообщить, а Васильской земской суд предложить о высылке ево в сей суд немедленно для отсылки в ту консисторию, о чем и сочинить протокол¹²².

Вторая формулировка более развернутая:

[Нижегородский совестный суд] определил: упоминаемой крестьянин Дулепов в лечение наговореною солью лошади сознался, показывает, что он тому наговору научен дядею его, того ж села крестьянином Григорьем Степановым, которой де уже умер. А как в произносимыя им приговорении на соль [нрзб.], кроме одного суеверия и обмана никакого с диаволом обязательства не заключается, то к повелеваемому Воинскаго устава на 1-и артикул толкованием и указам 1731-го года маяя 20-го числа жестокому наказанию присудить невозможно. А за производимой чрез сие обман и суеверие и чрез что чинет он пред Богом грех, на очищение коего и по удержанию в предь по силе того ж устава и толкования от дать ево на церковное покаяние для наложения которого и определения

¹²⁰ ЦАНО. Ф. 135. Оп. 121а. Д. 40. Л. 10 об. – 13 об.

¹²¹ Скорее всего в рукописи ошибка. Имеется в виду, конечно, цитируемое в документе толкование к 1-му артикулу первой главы «Артикула воинского» («О страсе Божии»).

¹²² ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 13 об.

оному времени по словам 1770-го года августа 23-го числа указа¹²³ отослать в здешнюю Духовную консисторию¹²⁴.

Ивана Дулепова судят именно за «наговор», к чему и подводил судья в ходе допроса. Заметим, что в первой формулировке приговора делается акцент на мотиве преступления («употреблял наговор свой по единому своему *непросвещению*») и результатах наговора обвиняемого («не делая однако ж никогда *ничего вредного*»). Во втором приговоре появляются еще две значимые детали: Дулепов признался в лечении сам и «с дьяволом обязательства» не заключал. Перечисленные обстоятельства представлены как смягчающие и хорошо соотносимы с формулировками приведенных законов. Во-первых, толкования 1-го артикула: «...ежели он чародейством своим никому *никакова вреда не учинил и обязательства с сатаною никакова не имеет*, то надлежит по изобретению дела того наказать другими вышеупомянутыми наказаниями [заключение в железах, гоняние шпицрутен] и притом церковным публичным покаянием»¹²⁵. Во-вторых, указа 1731 г.: «А буде означенные обманщики такие богомерския дела за собою имеют и вины свои в том объявят сами, без доношения на них от других, и оныя вины отпущены им будут без всякаго истезания»¹²⁶. Наказания, предусмотренные уставом, отменяются, по логике текста приговора, из-за самостоятельного признания Дулепова (хотя и сами по себе такие наказания уже только в редких случаях назначались в совестном суде), и обвиняемый был приговорен к церковному покаянию.

Характер наказания объясняется греховностью наговора, который назван здесь обобщающими терминами «суеверие» и «обман» (здесь скорее в значении заблуждение, ложное представление), повторяется та же фраза, что и в тексте протокола – «чрез что чинет он пред Богом грех». Покаяние выступает здесь как «очистительная» и как дисциплинарная практика (для «удержания впредь» от греха).

Церковное покаяние – лишь одно из целого спектра возможных наказаний в делах совестных судов о колдовстве. Причем, так

¹²³ Указ цитируется в документах дела: «1770-го годов августа 23-го числа между прочим о неопределении светским командам в случае отсылки в Духовный правление на церковное покаяние для исправления епитимиею людей никакого времени, а о представлении онаго тем правлением, давая только узнать о [состоянии] преступления» (ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 12).

¹²⁴ ЦАНО. Ф. 121а. Оп. 121. Д. 40. Л. 14–14 об.

¹²⁵ Там же. Л. 11.

¹²⁶ Там же. Л. 12.

как не прослеживается корреляций между типом исходного случая (предсказание, лечение, порча и др.) и типом наказания (тюремное заключение, отправка на работы, покаяние и др.), церковное наказание могло быть назначено за любой случай «колдовства», попавший в поле зрения власти. Выбор скорее зависел от той или иной интерпретации и прочтения судьей случая.

Назначение покаяния и в других случаях из совестных судов, видимо, нередко подчинялось логике петровских законов. В найденных мной материалах следственных дел, заканчивающихся церковным покаянием (кроме приведенного выше дела о Шурыгине и дела о Дулепове), больше не встретилось, но такие приговоры цитируются в публикациях Д. Мордовцева, А. Кизеветтера и Т. Михайловой. Это дела конца XVIII в. Так, на покаяние в 1784 г. Псковским совестным судом был отправлен пономарь Ильинского погоста Афанасий за переписывание любовного заговора. «Письмо», по мнению судей, было «наполнено простым пустословием и простолюдинным невежеством и достойно одного только презрения». Афанасьеву вменяют непростительную для его сана доверчивость: «поелику Афанасьев церковнической своею порою от черни отличается», то «суеверствовать и волшебствовать отнюдь не долженствовал», а он между тем «волшебное, из пустословия составленное письмо принял за действительно могущее ему споспешествовать»¹²⁷. В приговоре судья ссылается на «Артикул воинский», говоря, что Афанасьева «надлежало бы бить кошками, держать в железзах и подвергнуть публичному покаянию», но, «понеже в совестном суде милость и суд в одно соединены», Афанасьева приговаривают к отбытию публичного покаяния, а после – к отправке на военную службу¹²⁸. Здесь назначение церковного покаяния объясняется только смягчающими обстоятельствами (хотя не стоит забывать, что точной формулировки приговора у нас нет), но назначается вместе с другим более суровым наказанием.

В других случаях выбор церковного наказания мог мотивироваться не только ссылкой на петровский закон, но и признанием магических практик или веры в их действенность «греховными»: деяниями, направленными «против Бога» или, согласно идеям Просвещения, против церкви и «истинного христианства». Самый яркий пример такого приговора – по делу о «чародейке» Аграфене

¹²⁷ Цит. по: *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 153. Так как цитаты не всегда оформляются А. Кизеветтером корректно и не всегда отделяются от основного текста статьи кавычками, неясно, точные ли это выдержки из дела.

¹²⁸ Там же. С. 153–154.

Безжукловой, крестьянке слободы Ильмень Камышинской округи¹²⁹. Безжуклова обвинялась в порче: «чародѣйствомъ своимъ погубила до смерти мужеска и женска пола людей»¹³⁰. Она же, по словам односельчан, «бесовским навождением» испортила табун так, что жители слободы не могли его собрать¹³¹. Саратовский совестный суд постановил: «За таковыя преступленія (за чародѣйства) хотя и подлежала она, Безжуклая, по неприему ее въ жительство, къ ссылкѣ на поселеніе, но дабы судьба ея не отягощалась свыше мѣръ ею содѣяннаго, и для того отъ ссылки ее избавить и [на основаніи воинскаго 1-го артикула] отдать на церковное покаяніе, срокомъ на шесть недѣль, слободы Богословской, Ильмень то жъ, священнику, съ тѣмъ, есть ли она по прошествіи сего назначеннаго срока явится достойною, то дабы той слободы жители, видя ее *раскаивающуюся, яко истинную христіанку*, могли принять попрежнему къ себѣ въ жительство, въ праздничный день всенародно приобщить ее святыхъ тайнъ, для увѣренія, что *съ тайнами Христовыми чародѣйство сообщиться не можетъ*, и тѣмъ ее избавить отъ общественнаго нареканія»¹³². Безжуклову осуждают за порчу, и в тексте приговора ее «чародейство» представляется как реальное, а возможность «приобщиться святых тайн» – как своеобразная проверка совершившегося «очищения» и полного «раскаяния» обвиняемой (что приравнивается и к потере способности к колдовству).

В другом случае греховными, кроме самой магической практики, признаются убеждения обвиняемого. В Тульском совестном суде в 1779 г. разбиралось дело о мещанине Леденеве, обвиненном купцом Ореховым в подсыпании ему под порог соли. Хотя Леденев не признается в намерении «околдовать» Орехова, а говорит, что оставил соль у чужого порога по ошибке, его «отдают в монастырь под начал для очищения молитвой и постом» – более суровое церковное наказание, чем покаяние. Мотивировка судьи (в, возможно, неточной цитате) звучит следующим образом: «...разделяя глупое суеверие в наговор и порчу, Леденев *порешил против уставов церкви*»¹³³. Похожий случай разбирался в Псковском совестном суде в 1794 г. Дворовой человек Захар Кондратьев, крестьянин Никита Савельев и девка Агафья Денисова подсыпали под порог

¹²⁹ Пересказ дела см.: *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 151–152; *Мордовцев Д.Л.* Указ. соч. С. 14–18.

¹³⁰ *Мордовцев Д.Л.* Указ. соч. С. 15.

¹³¹ Там же. С. 16.

¹³² Цит. по: *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 151–152; *Мордовцев Д.Л.* Указ. соч. С. 17–18.

¹³³ Цит. по: *Кизеветтер А.* Указ. соч. С. 145–146.

господских покоев «волшебную сажу». Совестный суд и здесь назначает религиозную санкцию: «...оставя от сего суда без всякого наказания для *исправления нравов и должного понятия о вере и долге христианской веры и отвращения от сего суеверия и невежества* <...> сообщить во Псковскую духовную консисторию <...> осуждаются от сего суда к единому церковному покаянию» (Цит. по: [Михайлова 2018, с. 46]). Во втором случае смысл религиозного наказания смещается в сторону просвещенческой концепции, и церковное покаяние назначается как дисциплинарная практика, т. е. связана с идеей «исправления нравов» и укрепления в истинной религии.

Заключение

Сравнение резолюций и решений совестных судей по делам о колдовстве, на первый взгляд мало соотносимых друг с другом, наталкивало исследователей на мысль о недостаточной эффективности просвещенческого судебного аппарата, созданного Екатериной II. Там, где современники ожидали от судей «милостивого» решения и рационального взгляда на «суеверия», обвиняемые сталкивались с суровыми приговорами, а осуждение магических практик как «мошенничества» не могло переубедить тех, кто верил в действенность колдовства. Вероятнее всего, сам принцип работы совестного суда не предполагал системности, несомненного отрицания судьями «суеверий» и достижения целей исправления «невежественных» простолюдинов. Противоречивость действующих в XIX в. законов о колдовстве, неоднозначность отношения к «магическому» как в традиционных сообществах, так и в среде судебных чиновников обусловили специфику работы этой судебной инстанции, представляющей большую возможность выбора интерпретаций попавших под следствие традиционных практик. Рассмотрев язык документов, диалогическую структуру текстов показаний и тексты приговоров совестных судов по делам о колдовстве, мы попытались показать различие вариантов и способов понимания магических, в первую очередь знахарских, практик в конце XVIII – первой половине XIX в.

Произведенный анализ приводит к ряду выводов, которые касаются механизмов работы совестных судов с магическими практиками. Как видно из анализа следственных дел, разбор дела и принятие решения тесно связаны с языковым фактором, а именно – с процессом «перевода» «магического» случая судьей и протоколистом на юридический язык. Так, само признание магической практики противозаконной или приемлемой происходило

параллельно процессу его означивания. Судья решал, можно ли включить те или иные действия (тексты, предметы) обвиняемого в круг значений понятия, обозначаемого терминами «колдовство» и «волшебство». Действия, которые попадали под это понятие, были наказуемыми, а появление в ходе следствия специфической для этого дела связки значений (например, «колдовство» – «грех», «колдовство» – «шарлатанство» и др.) позволяло конкретизировать характер санкции (церковное, телесное наказание и др.).

Интересен сам процесс отнесения той или иной практики к понятию «колдовств». Как было показано в ходе анализа, в формулировках приговоров и в ряде случаев показаний «колдовством» назывались любые факты использования заговоров, предполагающие веру обвиняемого в их действенность, и вредоносные «магические» практики (хотя вопрос, в каких случаях обвиняемых осуждали за «порчу», а в каких – оправдывали, требует отдельного исследования и привлечения корпуса дел совестных судов, начатых по доносам кликуш). В приведенных нами судебных случаях понятию «колдовство» были противопоставлены практики лечения при помощи молитв или же без использования каких-либо текстов (лечение травами, солью). Отдельные случаи, в которых действия не включаются в разряд «колдовства», были связаны с вниманием судей к мотивам и убеждениям обвиняемых: так, признание использования заговоров или магических средств (например, соли) «шуточным» или оппозиция «колдовства» как намеренного обмана и «невежества» как причины невольного проступка преступника приводили к оправдательным приговорам. Сравнительный анализ приговоров следственных дел показывает, однако, что эта система была вариативна. Эта вариативность прослеживается, например, в тех случаях, когда обвиняемые признавались в использовании молитв для лечения и изгнания нечистой силы из дома. В таких случаях практики не были названы «колдовством» и в приведенных нами документах не наказывались, но все же считались противозаконными для крестьян, в отличие от представителей духовенства. Значение имела и доказанность случая использования магической практики: имеющий место в действительности случай лечения притки Иваном Дулеповым вызвал интерес следствия, что привело к конкретной санкции, в то же время на показании Павла Ларионова о его умении отговаривать скот в допросе по совсем другому обвинению, в порче, соответствующей реакции судьи не последовало. Вариативность работы с похожими случаями в разных совестных судах могла быть связана и с личностью и опытом конкретного судьи.

Вариативность логик разбора случаев и судебных решений связана и с диалогичностью следственного процесса. Аспекты

этого диалога были показаны в анализе следственного дела о знахаре Иване Дулепове. Скрытая диалогичность присутствует в тех фрагментах показаний, которые выделяются как ответные реплики на вопросы допрашивающего – исправника или судьи. Именно в этих репликах, вскрывающих присутствие «чужого» слова в речи подследственного, наиболее отчетливо прослеживается столкновение различных смыслов одного понятия для судьи и обвиняемого. Показательны в этой связи два допросных пункта: о призывании нечистой силы и о вере обвиняемого в «целительную силу» заговора. Понятие «нечистая сила» в юридическом языке оказывается менее семантически насыщенным, чем в языке представителя традиционной культуры. Для судьи «с дьяволом соглашение» – формула, которая помогает отнести случай в разряд преступлений, в то время как для носителя традиции такая формулировка могла отсылать к конкретным сюжетам и соотноситься с демонологическими рассказами о колдунах. В скрытом диалоге Ивана Дулепова и нижегородского судьи вскрывается и разность понимания сути и эффективности знахарской практики. Тогда как для знахаря все компоненты ее неразделимы и положительное действие оказывают как манипуляции с солью, так и наговор и религиозные действия, для судьи необходимо было разделить ее на компоненты, одни из которых оказались легитимными, другие – незаконными. Это вызвало рефлексии знахаря, вынужденного отделить «божественное» и «рациональное» объяснения эффективности практики от не существующего отдельно «магического».

Эти наблюдения позволяют в дальнейшем обсуждать выводы исследователей о соотношении приговоров совестных судов и последующего взгляда на колдовство в крестьянских сообществах. Только ли укрепляли суровые наказания веру в колдовство, в то время как мягкие приговоры показывали незначительность магических практик? Как видно из протокола допроса Дулепова, в ответах обвиняемого можно заметить как реплики монологические, так и содержащие «голос» и точку зрения судьи. Последние, будучи даже невольно подстроенными, показывают возможный новый уровень рефлексии носителя традиции по поводу привычных им текстов и ритуалов и в целом «колдовства», вызванной вопросом «чужака». Так или иначе, ситуация суда вносит что-то новое в понимание знахарем своей практики (хотя бы размышление о ней в оппозициях: «преступное» – «непреступное»). В то же время мнение подследственного, высказанное им на допросе, могло повлиять и на понимание магических практик судьей. Но изучение этого «эффекта» возможно только с привлечением других, в первую очередь биографических, документов участников следствия.

Сокращения

ГАВО – Государственный архив Владимирской области

ГАЯО – Государственный архив Ярославской области

ЦАНО – Центральный архив Нижегородской области

Литература

- Абрамзон 1998 – *Абрамзон Т.Е.* Суеверные представления и их осмысление в русской литературе второй половины XVIII в.: Автореф. ... канд. филол. наук. СПб.: Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, 1998. 20 с.
- Агапкина 2010 – *Агапкина Т.А.* Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении: Сюжетика и образ мира. М.: Индрик, 2010. 825 с.
- Бабкова 2014 – *Бабкова Г.О.* «Обман», «суеверие», «невежество»: преступления против веры в «Уставе благочиния» 1782 г.: (к вопросу об источниках) // О вере и суевериях: сб. статей в честь Е.Б. Смилянковой / Сост. В.Е. Борисов. М.: Индрик, 2014. С. 179–207.
- Ефремова 2019 – *Ефремова И.С.* «Охота на ведьм» в Курском наместничестве в XVIII в.: (по материалам городского магистрата и совместного суда) // Ученые записки: Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2019. № 1 (49). URL: <http://scientific-notes.ru/#new-number?id=137> (дата обращения 1 янв. 2021).
- Живов 2002 – *Живов В.М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.: Языки славянской культуры, 2002. 754 с.
- Лавров 2000 – *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 576 с.
- Мельникова 2006 – *Мельникова Е.А.* Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы // Антропологический форум. 2006. № 4. С. 220–263.
- Михайлова 2006 – *Михайлова Т.В.* Магические практики: преступление и повседневность: (по материалам «волшебных дел» второй половины XVIII в.) // Сны Богородицы: исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 32–52.
- Михайлова 2018 – *Михайлова Т.В.* От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII в. (1740–1800). СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2018. 183 с.
- Мороз 2000 – *Мороз А.Б.* Представления о грехе в современной традиционной культуре Русского Севера // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Пробел, 2000. С. 195–206.

- Панченко 2002 – *Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М.: ОГИ, 2002. 544 с.
- Покровский 1987 – *Покровский Н.Н.* Тетрадь заговоров 1734 г. // Научный атеизм, религия и современность / Отв. ред. А.Т. Москаленко. Новосибирск: Наука, 1987. С. 239–266.
- Покровский 2005 – *Покровский Н.Н.* Путешествие за редкими книгами. Новосибирск: Сова, 2005. 344 с.
- Рустемайер 2012 – *Рустемайер А.* Преступник в оптике Просвещения: Нормотворчество административной элиты в отношении девиантного поведения в российской провинции XVIII в. // Дворянство, власть и общество в провинциальной России XVIII в. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 433–465.
- Смилянская 2006 – *Смилянская Е.Б.* О концепте «суеверие» в России века Просвещения // Сны Богородицы: исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб.: Изд-тво Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006. С. 19–32.
- Смилянская 2016 – *Смилянская Е.Б.* Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сыска XVIII в. М.: Ломоносов, 2016. 384 с.
- Старикова 2013 – *Старикова Н.В.* Совестьный суд в судебной системе Екатерины II: (по материалам Нижегородской губернии) // Вестник Мининского университета. 2013. № 4. URL: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/432/408> (дата обращения 1 января 2021).
- Топорков 2005 – *Топорков А.Л.* Заговоры в русской рукописной традиции XV–XIX вв.: История, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. 473 с.
- Христофорова 2010 – *Христофорова О.Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: РГГУ, 2010. 432 с.
- Dixon 2008 – *Dixon S.* Superstition in Imperial Russia // The religion of fools? Superstition past and present / Ed. by S.A. Smith, A. Knight. Oxford: Oxford University Press, 2008. P. 207–228.
- Frank 1999 – *Frank S.* Crime, cultural conflict, and justice in rural Russia, 1856–1914. Berkeley: University of California Press, 1999. 396 p.
- Ginzburg 1989 – *Ginzburg C.* The inquisitor as anthropologist // Ginzburg C. Clues, myths and the historical method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989. P. 156–164.
- Kivelson 2013 – *Kivelson V.* Desperate magic. The moral economy of witchcraft in 17th-century Russia. London: Cornell University Press, 2013. 349 p.
- Ramer 1991 – *Ramer S.C.* Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861–1917 // Peasant economy, culture, and politics of European Russia, 1800–1921. Princeton: Princeton University Press, 1991. P. 207–232.
- Voltmer 2016 – *Voltmer R.* The witch in the courtroom. Torture and the representations of emotion // Emotions in the history of witchcraft. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. P. 97–116.

- Worobec 2001 – *Worobec C. Possessed. Women, witches, and demons in imperial Russia.* DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2001. 288 p.
- Worobec 2013 – *Worobec C. The 1850s prosecution of Gerasim Fedotov for witchcraft // Russian History.* 2013. Vol. 40. No. 3–4. P. 381–397.
- Worobec 2016 – *Worobec C. Decriminalizing witchcraft in pre-emancipation Russia // Späte Hexenprozesse: Der Umgang der Aufklärung mit dem Irrationalen.* Bielefeld: Verlag für Regionalgeschichte, 2016. P. 281–308.

References

- Abramzon, T.E. (1998), Superstitious notions and their interpretation in Russian literature of the second half of the 18th century, Abstract of a Ph.D. dissertation (Philology), Russian State Pedagogical University, Saint Petersburg, Russia.
- Agapkina, T.A. (2010), *Vostochnoslavjanskije lecebnyje zagovory v sravnitel'nom osveshčenii: Syuzhetika i obraz mira* [East Slavic healing spells in comparative coverage. Plot and image of the world], Indrik, Moscow, Russia.
- Babkova, G.O. (2014), “‘Deception’, ‘superstition’, ‘ignorance’. Crimes against faith in the ‘Ustav blagochiniya’ of 1782 (to the question of sources)”, in *O vere i sueverijakh: sbornik statei v chest' E.B. Smilyanskoi* [On faith and superstition. A collection of articles in honour of E.B. Smilyanskaya], Indrik, Moscow, Russia, pp. 179–207.
- Dixon, S. (2008), “Superstition in Imperial Russia”, in Smith, S.A. and Knight, A. (eds.), *The religion of fools? Superstition past and present*, Oxford University Press, Oxford, UK, pp. 207–228.
- Efremova, I.S. (2019), “‘Witch hunt’ in the Kursk governorship in the 18th century (based on materials from the city magistrate and the Court of Equity)”, *Uchenye zapiski. Elektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta*, vol. 49, no. 1, available at: <http://scientific-notes.ru/#new-number?id=137> (Accessed 1 Jan 2021).
- Frank, S. (1999), *Crime, cultural conflict, and justice in rural Russia, 1856–1914.* University of California Press, Berkeley, CA, USA.
- Ginzburg, C. (1989), “The inquisitor as anthropologist”, in Ginzburg, C., *Clues, Myths and the historical method*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, USA, pp. 156–164.
- Khristoforova, O.B. (2010), *Kolduny i zhertvy: Antropologiya koldovstva v sovremennoi Rossii* [Sorcerers and victims. Anthropology of witchcraft in modern Russia], RGGU, Moscow, Russia.
- Kivelson, V. (2013), *Desperate magic. The moral economy of witchcraft in 17th-century Russia*, Cornell University Press, London, UK.

- Lavrov, A.S. (2000), *Koldovstvo i religiya v Rossii: 1700–1740 gg.* [Witchcraft and religion in Russia. 1700–1740], Drevlekhranilishche, Moscow, Russia.
- Mel'nikova, E.A. (2006), "Scolding the possessed. Practices and discourses", *Antropologicheskii forum*, vol. 4, pp. 220–263.
- Mikhailova, T.V. (2006), "Magical practices. Crime and everyday life (based on the materials of 'magical processes' of the second half of the 18th century)", in Kormina, J.V., Panchenko, A.A. and Shtyrkov, S.A. (eds.), *Sny Bogoroditsy: issledovaniya po antropologii religii* [Our Lady's dreams. Studies in the anthropology of religion], EUSPb Press, Saint Petersburg, Russia, pp. 32–52.
- Mikhailova, T.V. (2018), *From sorcerer to charlatan. Witchcraft processes in the Russian Empire of the 18th century (1740–1800)*, EUSPb Press, Saint Petersburg, Russia.
- Moroz, A.B. (2000), "The concept of sin in the modern traditional culture of the Russian North", in Belova, O.V. (ed.), *Kontsept grekha v slavyanskoj i evrejskoj kul'turnoi traditsii* [Concept of sin in the Slavic and Jewish cultural tradition], Probel, Moscow, Russia, pp. 195–206.
- Panchenko, A.A. (2002), *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaya kul'tura russkikh misticheskikh sekt* [Christianity and Hoarding. Folklore and traditional culture of Russian mystical sects], OGI, Moscow, Russia.
- Pokrovskii, N.N. (1987), "Notebook of spells 1734", in Moskalenko, A.T. (ed.), *Nauchnyi ateizm, religiya i sovremennost'* [Scientific atheism, religion and modernity. A collection of articles], Nauka. Novosibirsk, USSR, pp. 239–266.
- Pokrovskii, N.N. (2005), *Puteshestvie za redkimi knigami* [Travelling for rare books], Sova, Novosibirsk, Russia.
- Ramer, S.C. (1991), "Traditional healers and peasant culture in Russia, 1861–1917", in *Peasant economy, culture, and politics of European Russia, 1800–1921*, Princeton University Press, Princeton, NJ, USA, pp. 207–232.
- Rustemayer, A. (2012), "Criminal in the optics of the Enlightenment. The norm-making of the administrative elite regarding deviant behaviour in the Russian province of the 18th century", in *Dvoryanstvo, vlast' i obshchestvo v provintsial'noi Rossii XVIII veka* [Nobility, power and society in provincial Russia of the 18th century], Novoe literaturnoe obozrenie, Moscow, Russia, pp. 433–465.
- Smilyanskaya, E.B. (2006), "About the concept of 'superstition' in Russia of the Age of Enlightenment", in Kormina, J.V., Panchenko, A.A. and Shtyrkov, S.A. (eds.), *Sny Bogoroditsy: issledovaniya po antropologii religii* [Bogoroditsa's dreams. Studies in the anthropology of religion], EUSPb Press, Saint Petersburg, Russia, pp. 19–32.
- Smilyanskaya, E.B. (2016), *Volshebniki, bogokhul'niki, eretiki v setyakh rossiiskogo syska XVIII veka* [Sorcerers, blasphemers, heretics in the webs of the Russian investigation of the 18th century], Lomonosov, Moscow, Russia.

- Starikova, N.V. (2013), “Court of equity in the judicial system of Catherine II (based on materials from the Nizhny Novgorod province)”, *Vestnik Mininskogo universiteta*, vol. 4, available at: <https://vestnik.mininuniver.ru/jour/article/view/432/408> (Accessed 1 Jan 2021).
- Toporkov, A.L. (2005), *Zagovory v russkoi rukopisnoi traditsii XV–XIX vv.: Istoriya, simvolika, poetika* [Spells in the Russian handwritten tradition of the 15th – 19th centuries. History, symbolism, poetics], Indrik, Moscow, Russia.
- Voltmer, R. (2016), “The witch in the courtroom. Torture and the representations of emotion”, in Kounine, L. and Ostling, M. (eds.), *Emotions in the history of witchcraft*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, pp. 97–116.
- Worobec, C. (2001), *Possessed. Women, witches, and demons in Imperial Russia*, Northern Illinois University Press, DeKalb, IL, UK.
- Worobec, C. (2013), “The 1850s prosecution of Gerasim Fedotov for witchcraft”, *Russian History*, vol. 40, no. 3–4, pp. 381–397.
- Worobec, C. (2016), “Decriminalizing witchcraft in pre-emancipation Russia”, in Behringer, W., Lorenz, S. and Bauer, D.R. (eds.), *Späte Hexenprozesse: Der Umgang der Aufklärung mit dem Irrationalen*, Verlag für Regionalgeschichte, Bielefeld, Germany, pp. 281–308.
- Zhivov, V.M. (2002), *Razyskaniya v oblasti istorii i predystorii russkoi kul'tury* [Research in the field of history and prehistory of Russian culture], Yazyki slavyanskoi kul'tury, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Екатерина А. Кузнецова, независимый исследователь, Екатеринбург, Россия; aikaterinero@gmail.com

Information about the author

Ekaterina A. Kuznetsova, independent researcher, Ekaterinburg, Russia; aikaterinero@gmail.com