

Екатерина Мельникова

## Отчитывание бесноватых: практики и дискурсы\*

Специальных работ, посвященных практикам отчитывания бесноватых, не существует. При этом феномен «одержимости» уже неоднократно привлекал внимание историков, антропологов, медиков. Его локальные варианты — в русскоязычной литературе, пожалуй, самыми известными являются «кликушество» и «икота» — рассматриваются как формы адаптации народной культурой «измененных состояний сознания» (ИСС), значение и выражение которых обусловлены локальным социально-культурным контекстом<sup>1</sup>.

Среди социальных детерминант, определяющих функционирование этих явлений, назывались народные представления о «порче», социальное положение женщины и другие. Очевидно, что существенное влияние на способы адаптации ИСС имела и Церковь. В большинстве регионов, где встречаются те или иные формы ИСС, ре-

Екатерина Александровна  
Мельникова  
Европейский университет  
в Санкт-Петербурге

\* Работа выполнена при поддержке фонда INTAS (Ref. Nr. 03-55-805).

<sup>1</sup> См. обзоры западных исследований в: [Holm 1982; Crapanzano 1977; Bourguignon 1973].

лигиозная институция — неважно, представляющая иудаизм, католицизм или православие, — пытается установить контроль над их проявлениями и монополию на их интерпретацию.

В рамках данной работы рассматриваются социальная история практик изгнания бесов, их использование и рецепция священниками и прихожанами.

### Институциональные нормы

Позиция Православной Церкви в отношении «одержимости» характеризуется в исследовательской литературе достаточно однозначно. Кристина Воробец включает в монографию, посвященную феномену «одержимости» в России, главу под названием «Победа Православия над Дьяволом» [Worobec 2001]. По мнению А.А. Панченко, представителями официальной Церкви 1860-х гг. «кликушество» оценивалось как возможность утверждения и подтверждения собственного статуса и роли в обществе [Панченко 2002: 326]. К такому же выводу приходит и А.С. Лавров, рассматривая материалы первой половины XVIII в. [Лавров 2000: 392].

В данном случае исследователи апеллируют к так называемым институциональным нормам Православной Церкви<sup>1</sup>. Действительно, библейская традиция прославляет способность изгнать бесов как чудесный дар, а следовательно, Церковь должна была бы оценивать исцеления одержимых, совершаемые ее представителями, как «торжество православия» [Там же]. Однако такой общий взгляд на проблему оставляет за скобками ряд существенных вопросов. Во-первых, при всей возможности подобной точки зрения как в XVIII, так и в XIX вв. остается неясным, кто был ее выразителем; на каком уровне церковной (или какой-либо другой) идеологии данный взгляд находил воплощение. Во-вторых, каким образом эта позиция была связана с практиками «рядового» священника.

<sup>1</sup> Наиболее полное определение понятия «религиозные институции» дано в работе А.А. Панченко. Он характеризует его следующим образом: *«Это специальные социальные организации и установления, упорядочивающие и поддерживающие стабильность религиозной жизни общества. Применительно к христианским конфессиям это Церковь, принимающая на себя роль регулятора обрядовой жизни паствы, совершающая богослужение, таинства, погребение. Это догматическое учение и канонические предписания, являющиеся результатом специальной богословской рефлексии. Это особые монашеские ордена, объединяющие людей, удалившихся от профанной жизни и посвятивших себя служению Богу <...> Соответственно этому одна из главных характеристик религиозных институций — их претензии на социальный контроль. Последние, как и любые интенции такого рода, нуждаются в трансцендентном обосновании <...> Однако в силу специфики социального функционирования религиозного опыта указанные обоснования требуют неперменного — пусть даже и иллюзорного — формального постоянства религиозных институций, их „каноничности“»* [Панченко 1999: 199].

В своей работе Кристина Воробец рассматривает в качестве институционального контекста представлений об «одержимости» весь комплекс текстов, иконографических сюжетов и ритуалов, где находит выражение идея борьбы Святой Церкви с дьяволом [Worobec 2001: 41]. Автор включает в обзор и предпасхальные службы, где празднуется победа Христа над дьяволом, и обряд крещения, во время которого человек отрывается от дьявола, и иконографию Страшного Суда [Там же: 42]. Спорить с тем, что в рамках христианской теологии понятие «дьявол» играет существенную роль, действительно сложно. Но если мы пытаемся объяснить поведение конкретных священников, то апелляции ко всепронизывающей церковную книжность идее дьявола оказывается недостаточно. Далеко не все тексты, ритуалы и образы, касающиеся «козней дьявола», имеют отношение к явлению «бесоодержимости», и большинство из них не содержит никакой информации о том, как выглядит «бесноватый» и как с ним должен поступать священник.

### Византийский вариант

Понятия «дьявол», «лукавые духи», «бесы» являются одними из центральных в общехристианской теологии. Значительное развитие они получили в греческой книжности, которая и стала основным источником древнерусской христианской демонологии<sup>1</sup>. Согласно одной из наиболее распространенных в греческой книжности трактовок, «бесы» — это пороки, одолеваящие людей. Восемь разделов трактата преп. Нила Синайского «О восьми лукавых духах» озаглавлены: «О чревоугодии», «О блуде», «О сребролюбии», «О гневе», «О печали», «Об унынии», «О тщеславии», «О гордости». В этом же ключе пишет о деятельности бесов Иоанн Лествичник: *«Во всех дела-ниях, которыми стараемся угодить Богу, бесы выкапывают нам три ямы. Во-первых, борются (sic), чтобы воспрепятствовать нашему доброму делу; во-вторых, когда они в сем первом покушении бывают побеждены, то стараются, чтобы сделанное не было по Богу; а если тати оные и в сем умышлении не получают успеха, тогда уже, безмолвно приступивши к душе нашей, ублажают нас, как живущих во всем Богоугодно. Первому искушению сопротивляются тщание и попечение о смерти; второму — повиновение и уничтожение; а третьему — всегдашнее укорение самого себя»* [Лествица 1862: 26, 8].

В этом контексте «борьба с бесами» осмысливается как подвиг

---

<sup>1</sup> Об основных мотивах христианской демонологии в творениях II–III вв. см. в работе: [Спасский 1907].

благочестивых праведников, испытание на пути святых угодников. Но наряду с такой интерпретацией уже в раннехристианской книжности появляются и более определенные описания собственно «бесноватых». Согласно логике первой интерпретации, «беснование» может пониматься как победа пороков, а «беснуемый» — как грешник, не устоявший перед бесовскими искушениями. Однако связь между «реальными» примерами «беснования» и аллегорическими трактовками «козней дьявола» оказывается в творениях Отцов Церкви более сложной.

В большинстве случаев «беснуемые» называются «несчастливыми» людьми, «пребывающими в неведении». Иоанн Златоуст, например, пишет: *«Но лютее беса грех, так как тот еще делает людей смиренными. Не видите ли, как бесноватые, когда они получают облегчение от этой болезни, бывают печальны и кротки, какая стыдливость выражается в лице их, как они боятся даже смотреть вокруг себя? Посмотри же, какая выходит несообразность: те стыдятся своих страданий, а мы не стыдимся своих дел; те стыдятся, претерпевая зло, а мы не стыдимся, совершая зло; их положение достойно не стыда, но сострадания, человеколюбия, снисхождения, великого удивления и тысячи похвал, если только они, противудействуя бесу, переносят все с благодарностью; а наше положение достойно посмеяния, стыда, осуждения, наказания, мучения, крайних бедствий и самой геены, и не заслуживает никакого снисхождения <...> Как от безумных, как от сумасшедших, как от детей не требуют отчета в их действиях, так и от них; и нет человека столь жестокого, чтоб наказывать за то, что сделано по неведению. Таким образом мы — согрешающие — оказываемся гораздо хуже беснующихся»* [Иоанн Златоуст 1903: 364, 365].

Также интерпретирует поведение «беснуемых» и преп. Иоанн Кассиан Римлянин. В одном из его «Собеседований» авва Серен отвечает на вопрос о том, «каким образом нечистые духи овладевают бесноватыми»: *«Вышесказанному объяснению нашему не противоречит то, что, говорите, бывает с бесноватыми, когда схваченные нечистыми духами говорят или делают то, чего не знают. Известно, они не одинаково терпят влияние духов. Ибо некоторые так бывают овладеваемы, что нисколько не сознают того, что делают или говорят, а некоторые сознают и после вспоминают»* [Иоанн Кассиан Римлянин 1892: 288].

Среди прихожан христианских церквей раннего периода «беснуемые» занимали, по всей видимости, вполне определенное место. Об этом свидетельствует ряд замечаний в Правилах Святых Отцов и Вселенских Соборов. В канонических Ответах св. Тимофея епископа Александрийского (380–385 гг.) читаем:

*«Вопрос 2: Аще оглашенный будет беснуемый, и восхощет сам, или присные его, да примет святое крещение: то должен ли прияти, или нет, и наипаче аще будет близ смерти;*

*Ответ: Когда беснуемый не очистился еще от духа нечистаго, то не может прияти святое крещение: но, при исходе от сея жизни, крещается.*

*Вопрос 3: Аще кто верный одержим бесом: должен ли приобщаться Святых Таин или нет;*

*Ответ: Аще не нарушает тайны, ниже хулит иным каким либо образом: то да причащается, но не каждый день: довольно для него токмо по временам».*

*«Вопрос 15: Аще у кого жена одержима злым духом до того, яко и оковы носит, муж же ея глаголет, яко не может воздержатися, и хощет пояти иную: должен ли таковой пояти иную, или нет?*

*Ответ: В сем деле заключается прелюбодеяние: и не имею и не обретаю, что на сие отвещати»<sup>1</sup>.*

Также в Правилах VI Вселенского (III Константинопольского) Собора (680–691 гг.) содержится указание относительно обращения с истинно и ложно беснующимся: *«Поелику апостол вопиет, яко прилепляйся Господеви<sup>2</sup>, един дух есть с Господом: то явно есть, яко и противнику себе усвояющий бывает едино с ним, по общению. Посему рассуждено: лицемерно беснующихся, и таковой образ действий, по злости нравов, притворно на себя приемлющих, наказывати всяким образом, и подвергать их таким же суровостям и трудам, каковым подлинно беснуемые, ради освобождения от демонскаго действия, праведно подвергаются»* [Пр. 60]<sup>3</sup>.

XVII правило Агкирского поместного собора (314 г.) гласит: *«Скотоложникам и прокаженным, или опроказившим, святой собор повелел молиться с обуреваемыми. Наименование обуреваемых означает или недопускаемых в церковь, и молящихся вне, естли случится, и на ветре и под дождем, или беснуемых»<sup>4</sup>.*

Об актуальности апостольских правил в отношении «беснуемых» говорит обращение к ним самих богословов. На вопрос отца Германа о том, *«для чего одержимые злыми духами отлучаются от причащения Господня»*, авва Серен в Собеседовании

<sup>1</sup> Цит. по изд.: [Книга Правил: 377].

<sup>2</sup> Т.е. «присоединяющийся Господу».

<sup>3</sup> [Книга Правил: 100].

<sup>4</sup> [Там же: 142].

Кассиана Римлянина отвечает: «А святое причащение нашими старцами, помним, не запрещалось им, напротив они думали, что если бы возможно было, даже ежедневно надобно преподавать им его. Ибо не должно думать, что по изречению евангельскому, которое вы неверно приложили к этой мысли: не давайте святыни псам, — будто святое причащение поступает в пищу демону, а не в очищение и охранение тела и души. Будучи принято человеком, оно, как пламя пожигающее, прогоняет тогда духа, который в его членах заседает или скрывается. Мы недавно видели, что таким способом был исцелен авва Андроник и многие другие. Ибо враг больше и больше будет нападать на одержимого им, когда увидит, что он отлучается от небесного врачевства, и тем злее и чаще будет мучить, чем дольше он будет уклоняться от духовного врачевства» [Иоанн Кассиан Римлянин 1892: 301].

О распространенности «беснования» и его институциональных основаниях свидетельствует существование в раннехристианской церкви чина «экзорцистов». А. Спасский полагает, что еще в начале IV в. «определенных правил для изгнания демонов не существовало; каждый экзорцист имел свой *ἄσχησις* — приемы. Христианам советуется следовать тому методу, который представляется наиболее успешным, подражать приемам других экзорцистов и, если нужно, улучшать их. Очевидно, в начале IV в. дело изгнания демонов принадлежало еще личной инициативе» [Спасский 1907: 387]. Процесс подчинения экзорцистов епископской власти в восточной части Церкви происходит, по мнению А. Спасского, в середине IV в., и в правилах Лаодокийского собора (364 г.)<sup>1</sup> экзорцисты выступают уже как члены клира [Там же: 388]<sup>2</sup>. В обязанности экзорцистов входило чтение молитв над одержимыми и надзор над оглашенными. Греческие Евхологии содержали специальные заклинательные молитвы для «изгнания бесов», которыми, видимо, и пользовались эти священники.

Таким образом, греческим священникам был известен определенный тип поведения прихожан, называемых «обуреваемые» или «беснуемые». Их положение определялось рядом правил, равно как и обращение священника с ними регулировалось специальными постановлениями. В это же время складывает-

<sup>1</sup> Имеется в виду 26 правило поместного Лаодокийского Собора: «Не произведенным от епископа, не должно заклинати ни в церквах, ни в домах» [Книга Правил: 167].

<sup>2</sup> Такой вывод, впрочем, противоречит данным В.В. Болотова, обнаружившего упоминания «экзорцистов» уже в рукописях конца II в. [Болотов 1994 II: 459; III: 154]. Возможно, речь идет о списках, происходящих из западных областей Церкви, где, по мнению А. Спасского, процесс включения экзорцистов в состав клира начался раньше [Спасский 1907: 388].

ся и житийное клише, согласно которому изображается святой, изгоняющий бесов из одержимого<sup>1</sup>.

### Древнерусский вариант

С началом распространения христианства на Руси сюда проникают и переводные работы христианских апологетов, и житийные повести, частью опосредованные западными источниками. Однако если западной ветвью христианства был воспринят и чин «экзорциста»<sup>2</sup>, то Православной Церкви он известен не был.

Ответить на вопрос о том, в какой форме на Руси в раннем средневековье проводился ритуал «экзорцизма» и проводился ли вообще, представляется практически невозможным. Источники раннего средневековья, в которых содержится информация о «бесноватых» и «бесновании», — кормчие, требники и жития — относятся к жанрам, жестко регламентированном канонном, с одной стороны, и в значительной степени связанным с иностранными источниками — с другой.

Наиболее ранний оригинальный житийный сюжет об «изгнании беса» находим в Киево-Печерском патерике (XIV в.). Здесь способность монаха исцелять бесноватых предлагается читателям как факт само собой разумеющийся и не нуждающийся в дополнительных объяснениях: *«И за его строгое житие Господь даровал Лаврентию силу исцеления. И был приведен к нему один бесноватый из Киева; но затворник не мог изгнать из него беса, ибо был очень лют»* [Древнерусские патерики 1999: 142]. В житии протопопы Аввакума есть эпизод об изгнании Аввакумом беса из своего брата Евфимия с помощью Последования из Требника: *«И, плачючи, послал во церковь по Потребник и по святую воду сына моего духовного Симеона <...> Той же Симеон, по друге своем плакав, сходил во церковь и принес книгу и святую воду. И начах аз действовать над обуреваемым молитвы Великого Василия»* [Житие Аввакума 1991: 66]. Таким образом, можно предполагать, что уже священники XIII в. рассматривали «беснуемых» как вполне определенную группу прихожан, а практика исцеления «одержимых злыми духами» существовала уже в XVII в.

<sup>1</sup> См. примеры греческих житийных текстов, где фигурирует «беснование», в: [Иванов 1999: 8, 9, 78].

<sup>2</sup> Массовое распространение экзорцизма, по мнению Т.К. Остеррейх, прекратилось в католической Европе с выходом в свет *Rituale Romanum* (католического аналога восточному Требнику), изданного в 1614 г. Папой Павлом V, где он предостерегает священников от проведения этого ритуала [Oesterreich 1999: 101]. Несмотря на это, в *Rituale Romanum* было опубликовано специальное последование на изгнание бесов, только в 1952 г. претерпевшее некоторые стилистические изменения.

Хотя церковно-правовые, богослужебные и житийные памятники не могут считаться источниками по истории практики экзорцизма на Руси, они дают почву для размышлений о том, какую именно информацию, обратившись к ним, могли получить священники. Речь здесь должна идти не только о том, какая собственно информация о «бесновании» и борьбе с ним была доступна представителям клира, но и какой статус она для них имела. Очевидно, что степень авторитетности той или иной информации играет существенную роль во всех случаях ее использования и в значительной мере определяет способы интерпретации самой информации. Этот вопрос приобретает еще большее значение, когда мы говорим об обрядовых практиках священника, в которых роль «канона», официального правила и церковной санкции по определению очень высока.

Здесь следует сделать несколько оговорок. Сфера канонического церковного права до сих пор остается закрытой для антропологии. Сами тексты, относящиеся к этой области, конечно, неоднократно попадали в поле зрения исследователей и активно используются как в диахронических построениях, посвященных происхождению тех или иных феноменов, так и для сравнения «народной» и «церковной» культур. В большинстве случаев «высокая» церковная книжность (в противопоставлении «низовой» церковной литературе) рассматривается как выражение позиции официальной Церкви, т.е. как имеющая высокий статус для всех представителей клира и влияние на неофициальную, низовую, «народную» культуру священников.

Говоря о закрытости сферы церковного права для антропологов, я имею в виду недостаточное понимание того факта, что формальное отнесение книжного текста к числу канонических не означает безусловного понимания и использования его священниками в качестве канона — не только рядовыми приходскими священниками, которые постоянно общаются с мирянами и во многом разделяют их взгляды, но даже клириками, занимающими самое высокое положение в церковной иерархии. Круг авторитетных текстов, по всей видимости, определяется многими факторами, среди которых и местная традиция, и общий социально-исторический контекст, связанный с меняющимися идеологиями, и субъективное мнение конкретного священника, круг его общения и т.д. Можно также предположить, что в различных сферах жизни священник руководствуется различными «канонами». В то же время, вероятно, далеко не во всех областях деятельности священник считал необходимым опираться на канон. Иными словами, существуют механизмы конструирования «канона», который не является абсолютной данностью, а создается, используется и мотивирует поведение в определенных ситуациях.

Понятие «канон» может быть применимо только к сфере церковной ритуалистики и экзегезы и вряд ли его стоит отождествлять с любым авторитетным в той или иной среде текстом. Именно церковный обрядовый быт — позволю себе этот оксюморон — предполагает существование «канона» и его использование. Впрочем, и в этой области сейчас существует больше вопросов, чем ответов. В каких ситуациях священники апеллируют к «канону»? Каким образом приобретается знание о способах использования «канона»?

В настоящее время ответить на эти вопросы невозможно. Моя задача более проста — обнаружить источники информации о «бесновании», которыми могли пользоваться священники, и попытаться определить, какие из них считались «каноническими» и в каких областях.

### **Кормчие**

Первый тип источников — это русские Кормчие, содержавшие целый ряд статей, касавшихся «беснуемых». Кормчая книга, Номоканон, Законоправильник — это синонимичные названия основных уставных сборников канонического права в Русской Православной Церкви. В эти сборники включались «каноны» Церкви: правила Святых Апостолов, каноны 6-ти Вселенских и 10-ти Поместных Соборов, правила 13-ти Святых Отцов. Основной корпус канонических правил (так называемая «Синтагма», или Указатель XIV титулов) для всей Церкви был утвержден Трулльским собором (691 г.).

Кормчие книги попадают на Русь из Византии в южно-славянских и оригинальных переводах. Известно несколько основных редакций кормчих. Первая из них восходит к болгарскому сборнику, основу которого составил греческий указатель в 50 титулов («глав»). Вторая — это оригинальный перевод сборника 14 титулов без канонов IX в. и без толкований византийских канонистов. Третья — Рязанская — редакция была принята в 1274 г. за основную в Русской Православной Церкви. Она восходит к сербскому переводу, сделанному Саввой Сербским. В ее состав входит синопсис сборника XIV титулов с толкованиями Аристина, Зонары и, реже, Вальсамона. Рязанская редакция кормчей не вытесняет полностью других вариантов, в результате чего складывается еще один правовой сборник — Софийская редакция кормчей, восходящая к более ранним текстам, но дополненная толкованиями канонистов и правилами соборов IX в. Долгое время основными руководствами в Русской Церкви служили обе кормчих — Софийская и Рязанская. В XVI в. начинается процесс составления «сводной» кормчей, а в 1650 г. издается ее окончательный вариант. Этот

сборник также подвергается впоследствии ряду ревизий, в частности, он значительно дополняется при патриархе Никоне и Екатерине II. В дальнейшем «Никоновская» кормчая несколько раз переиздается — в 1804, 1816 и 1827 гг. Поскольку в состав этой кормчей входила сокращенная редакция канонов, Святейший Синод предпринимает в 1839 г. новое издание полного текста канонов под названием «Книга Правил св. апостолов, св. соборов вселенских и поместных и св. отцов». Коллизия, вызванная сосуществованием двух уставных сборников — Кормчей с канонами в сокращенном виде и Книги Правил, включающей их полные тексты, — так и не была окончательно решена в Русской Церкви.

Каноны Церкви, включенные в русские кормчие, частью повторяют соответствующие апостольские правила, частью распространяют их и в некоторых случаях являются вполне оригинальными. Относительно «беснования» мы находим здесь несколько указаний.

В Рязанской Кормчей 1284 г. повторяется 79 правило Святых Апостолов<sup>1</sup>: *«не достоинъ беснующаго в причт приводити»* — и есть глава *«о том, как по(д)баеет беснующегося кре(с)тити»* [КСОЯ]. Мазуринская редакция кормчей<sup>2</sup> также содержит 79 правило, причем в значительно распространенном виде: *«Обеснующемся. Бесный, не будет причетник, ни помолит ся с верными. по очищении же аще будет достоин, да будет: Бес имый, не может быти причетник. Дондеже избавлен будет от беса, но и с верными нест достоин помолитися. аще же свободит ся от страсти, и на молитву да будет прият, и в причт аще се достоин да приидет»* [Мазуринская кормчая 2002: 136. Л. 15(б)–16(а). Стрк. 25–10]<sup>3</sup>. Здесь же повторяется правило Лаодокийского собора о заклинателе: *«Не заклинает кто, аще не будет от епископа поставлен: Заклинателе, от епископа приемлет поставление. яко же и прочим священнического чина. аще не поставлен будет от епископа в степень, заклинатель не может быти. ни в домах ни в церкви»* [Там же: 168, Л. 31(б). Стрк. 21–26]. Кроме того, в главе «О оглашенных. Сиречь о поучающихся вере. и о святом крещении» Мазуринской редакции есть специальные замечания об отношении к «беснуемым»: *«оглашенный аще разболится. и от немощи погубит ум, да будет крещен. токмо аще не бесен есть»* [Там же: 173. Л. 34(а). Стрк. 1–3]; *«Бесный аще не очистится, не*

<sup>1</sup> *«Аще кто демона имеет: да не будет принят в клир, но ниже с верными да молит ся. Освободясь же, да принят будет с верными, и аще достоин, то и в клир»* [Книга Правил: 26].

<sup>2</sup> Самый древний список Мазуринской кормчей датируется третьей четвертью XIV в., позднейший — Номоканон 1510 г.

<sup>3</sup> При цитировании соблюдается орфография, синтаксис и пунктуация оригинала.

*может крещен быти. аще восхощет умрети, да будет крещен* [Там же: 179. Л. 37(а). Стр. 24].

Несмотря на изменения, вносимые в Кормчую на протяжении ее истории, статьи, касающиеся «беснования», повторяются и в самых поздних вариантах российских памятников церковного права. «Книга правил», ставшая с 1839 г. главным нормативным сборником Русской Православной Церкви и сохраняющая это значение до сих пор, содержит 79-е правило Святых Апостолов, 60-е правило VI Вселенского (III Константинопольского) Собора, 17-е правило Анкирского поместного собора, 26 правило поместного Лаодикийского Собора и ответы св. Тимофея епископа Александрийского о поведении священника с «беснуемым».

### **Жития и иконография**

Основными источниками информации о природе и признаках «беснования», по всей видимости, служили для священников именно жития. Святоотеческое наследие, конечно, также могло быть известно представителям духовенства. Однако, во-первых, вплоть до середины XVIII в. в большинстве своем приходской клир был малограмотен, священники не получали формального духовного образования, а распространение религиозной литературы находилось на крайне низком уровне<sup>1</sup> [Freeze 1977: 78, 174]. Можно предположить, что творения Отцов Церкви были доступны прежде всего в крупных монастырских и старообрядческих центрах, но в массе приходов не были известны. Во-вторых, житийная литература дает гораздо больше «практической» информации об «одержимости бесами», чем богословская, что вполне объяснимо ее жанровыми особенностями: дидактическая функция жития достигалась опорой на конкретные примеры из жизни святых.

В житийную литературу сюжеты об изгнании священниками бесов из одержимых попадают сравнительно рано: с одной стороны, из Византии, а с другой — из западно-европейских памятников<sup>2</sup>. В большом числе они воспроизводятся и в оригинальной литературе, где становятся житийным клише, ил-

---

<sup>1</sup> Грегори Фриз приводит следующие данные: когда в 1772 г. Синод начал специальную программу по распространению в российских приходах недостающих религиозных книг, выяснилось, что на 27 епархий необходимо было предоставить 85 138 изданий [Freeze 1998: 217]. Помимо катехизисов (8535 копий), не хватало и широкого круга богослужебных книг: Месячных миней, Церковных уставов, Требников [Там же: 240, примеч. 38].

<sup>2</sup> В «Великом Зерцале»: «О бесноватом, иже силою гимнов или дохматов во здравие превращен быти» [Владимиров 1884: 52, № 2064]. См. примеры средневековых западно-европейских житийных сюжетов «одержимости» и описания ритуала экзорцизма в: [Oesterreich 1999: 6–10; 177, 185].

люстрирующим прижизненные или посмертные чудеса святых<sup>1</sup> [Пигин 1993: 5; Пигин 1998: 92].

Чудо «исцеления бесноватого», «беснующаго», «мучима от беса», «имущего дух нечист», по всей видимости, было одним из самых излюбленных житийных сюжетов. В житии свт. Николая Мирликийского из 23 чудес 14 — это чудеса изгнания беса, из которых 12 — чудеса исцеления «беснующихся». Четыре чуда изгнания беса из человека включены в житие св. Иоанна Богослова, два — в житие прп. Сергия Радонежского, семь — в житие прп. Саввы Сторожевского (Звенигородского). Аналогичные сюжеты встречаются в житиях прп. Сергия Нуромского, св. князя Феодора Ярославского и Смоленского, прп. Лаврентия, затворника Печерского, св. Агапита Исповедника (епископа Синадского), свщмч. Харалампия Магnezийского, св. Агафона, св. Варлаама Хутынского, св. Леонтия Ростовского и многих других. Показательно, что, если в житие святого было включено чудо «исцеления бесноватого», оно обязательно изображалось и на его житийной иконе. На одной иконе можно встретить до 4 клейм, изображающих это чудо.

«Изгнание беса» из человека встречается в ряду как посмертных, так и прижизненных чудес святых. И в том, и в другом случае описание акта «изгнания беса» лишено какой-либо специфики по отношению к рассказам о прочих исцелениях<sup>2</sup>. Как и другие исцеления, совершенные «молитвами святого», т.е. посмертно, «изгнание беса», как правило, связывается с пребыванием «больного» непосредственно у гроба или просто в обители святого, во многих случаях исцеление происходит после исполнения молебна по заказу страждущего, окропления его святой водой. Исцеление бесноватых святым при жизни описывается согласно общему канону исцелений.

В этом смысле «бесноватость», очевидно, включалась в ряд всех прочих «заболеваний», «лечившихся» одинаково. В житии Саввы Сторожевского, например, перечисляются исцеления

<sup>1</sup> Сюжеты борьбы с демонами и в рамках древнерусской книжности представлены чрезвычайно широко. Общие наблюдения об основных демонологических мотивах в житиях содержатся в работе Ф.А. Рязановского [1915]. Мы ограничиваем анализ только рассказами об изгнании бесов из людей, исключая, таким образом, весь круг текстов об изгнании демонов из языческих идолов и бесовских искушениях.

<sup>2</sup> Здесь следует отметить существенное отличие между православной и католической житийными традициями описания экзорцизма. Т.К. Остеррейх приводит значительное число примеров из средневековых европейских житий, где подробно описывается ритуал «изгнания бесов» священником, включая его действия и диалоги с «демонами» [Oesterreich 1999: 177 и след.]. В контексте православной житийной литературы такие описания являются редкостью. Мне встретились только два таких случая. По мнению Пигина, этот сюжет «примыкает к кругу западноевропейских барочных произведений, написанных в форме беседы между экзорцистом и бесом» [Пигин 1998: 100], и находит развитие в барочных русских сочинениях.

слепого, болящего «*одрезим (sic) бе тяжким недугом <...> зело опухшую лицу его, як ни очима возрети можаше*», Александра Белого «*болна суца, яко и живота его отчаитися*», келаря Савы «*отячча рука его, яко ни ко устом можаше приносити ю*», сына боярского «*болна суца и языком не мощуца глаголати*», игумена Мисаила «*в недуг телесный впадшу*», сытника Симеона «*мучима от беса*», еще одного человека «*мучима от беса*», «*беснуящегося*» [ЧММ. Вып. 10. Декабрь: стлб. 75–84]. На иконе Леонтия Ростовского с житием второй половины XVII в. чудо «*исцеления бесноватого*» написано среди исцелений «*от глазной болезни*», «*огненной болезни*», избавления женщины, которая «*ума изступила*» [Иконография ростовских 1998: № 11].

Зачастую «симптомы» болезней, если они вообще описываются, оказываются одинаковыми. В житии Саввы Сторожевского появляется следующая последовательность исцелений: Даниила Болотникова «*одержиму ему суццю студеною немощию*», Долмата Федорова «*одержиму ему бывшую того же болезнью студеною*», человека «*именем Саву, таким же недугом одержима*» [ЧММ. Вып. 10. Декабрь: стлб. 82]. При этом последнее чудо имеет название «*О исцелении беснующаго*». Слуга тверского боярина Бориса Захарьина Федор, согласно житию князя Феодора Ростиславича, «сошел с ума», «грыз плоть», «изрыгал хулы на святого Феодора и обитель» [ЧМДР. Кн. доп. 1. Сентябрь–Декабрь: 117]. «Смятение ума», которое в поздних изданиях уже называется «сумасшествием», в некоторых случаях оказывается синонимом «одержимости»: «*Был один человек <...> и пришел у него в смятение ум, так что ужас овладевал при виде его <...> Его привезли в монастырь Всемилостивого Спаса и преподобного Сергия и начали служить о нем молебн. В это самое время затопили печь в трапезе. И вот, во время молебного пения сей бесноватый вырвался из рук приставленных к нему людей, прибежал в трапезу и бросился в горящую печь*»<sup>1</sup> [ЧМДР 1993. Кн. 2.: 179; выделено мной. — Е.М.]; «*Жена некая, именем Матрона <...> также пришла в смятение ума. Близкие ее привезли ее в монастырь Всемилостивого Спаса, ко гробу преподобного Сергия. По молебном правиле ее привязали у звонницы*»<sup>2</sup> [Там же; выделено мной. — Е.М.].

Если в случае всех прочих недугов описание «страждущего» как правило ограничивалось парой слов, то «анамнез» одержимого чаще других заслуживал подробной характеристики. В житии Саввы Сторожевского «*мучимы от беса*» сытник Симеон «*человеки беяши и нелепые глаголы глаголяше, овех же зубы хапаше*» [ЧММ. Вып. 10. Декабрь: стлб. 83]. Другая «бесную-

<sup>1</sup> Житие преп. о. Сергия Нуромского, чудотворца Вологодского и Обнорского (7 октября).

<sup>2</sup> Там же.

щая» «зело пружашеся и на человеки зверски устремляшеся, ово на землю поверзашеся и пены точаше» [Там же: стлб. 84]. Еще одно описание — из жития преп. Сергия Радонежского:

*«О беснующимся юноши. Юноша некий зле мучим от духа нечистого и пребываше с служащими во обители святого; и на многи время стражющи зле, вяжем бе бываше крепко, и растерзая бегаше скытаяся в пустынях и по стремнинам убивашеся, и паки обретаем бываше, и многыми привлачим, и железы обложше и ко гробу святого привлегаху его, крепко держим бе, зле мучим, яко от кричания гласа его и свистания бесчинного всем ужасатися и не могущим терпети; и падающего ему в церкви и убивающуся о камение, и телу его всему черну от ран являтися от земного мучения находящаго беса»* [ЧММ. Вып. 3. Сентябрь: стлб. 1460; выделено мной. — Е.М.]

Наиболее частотным признаком бесноватости, согласно житийным описаниям, оказывается «буйность», вследствие чего одержимого обычно приводят к святому, связывают или приковывают: «Другой муж именем Козма, иже анагност прихода Синеадского прииде в монастырь св. Сиона, имый дух нечист, и веден двумя си човекома буети его ради»<sup>1</sup> [ЧММ. Вып. 11 Декабрь: стлб. 617, также см. стлб. 601]; «По сих временех приведоша некоего юношу связана в монастырь, имуща бес лют зело»<sup>2</sup> [ЧММ. Вып. 7. Ноябрь: стлб.211]. Этот мотив нашел отражение и в иконографии. Чудо «исцеления бесноватого» можно встретить на клеймах житийных икон тех святых, которые прославились этим даром. Во многих случаях на соответствующем клейме изображался человек, удерживаемый другими людьми, часто лежащий на земле<sup>3</sup>. «Одержимый» бросается на людей (см. примеры выше), бьет себя и других.

<sup>1</sup> Так называемое «иное житие» о. Николы великого чудотворца, архиепископа Мирликийского (6 декабря), 10-е чудо.

<sup>2</sup> Житие преп. Варлаама Хутынского (6 ноября).

<sup>3</sup> Клеймо № 36 («Приведение к мощам бесноватой жены, кусавшей свое тело») иконы «Благодарные князья Федор, Давид и Константин с житием в 36 клеймах. 1560-е гг.» [Иконы Ярославля 2002: 122]; клеймо № 39 («Чудо о Никите како его стый избави от бесов») и клеймо № 48 («Чудо о исцелении беси: недугом») иконы «Нил Столбенский в житии» 1902 г. [Русские житийные 1999: №23]; клеймо № 11 («Чудо об исцелении отрока Виктора от беснования») иконы «Св. Митрофан Воронежский в житии» XIX в. [Там же: № 30]; клеймо № 5 («Чудеса об исцелении бесноватого и воскресение мертвого») иконы «Св. свщмч. Харалампий в житии» конца XVIII — начала XIX вв. [Там же: № 31]. Несколько странным представляется заключение Кристины Воробец о том, что «образы одержимости бесами являются крайне редкими в русской иконографии» [Worobec 2001: 44], а «образ извивающейся и растрепанной женщины, широко распространенный в западно-европейской и особенно итальянской средневековой иконографии, поразительным образом отсутствует на русских иконах, изображающих одержимост» [Там же: 45]. Не менее удивительно и то, что в главе «Иконографические образы» Кристины Воробец рассматривает в основном древнерусские сюжеты Страшного Суда, указывая три иконы с изображением демонов. Из них только на одной — иконе св. Николая Труженика — изображено чудо исцеления одержимого.

«Беснуемому» нередко приписывается исключительная сила: «бесом мучим люте непрестанно в дни и нощи, яко и железныя ему узы сокрушати, и ничимже могущею его удрежати яко десять или множае муж крепких»<sup>1</sup> [ЧММ. Вып. 3. Сентябрь: стлб. 1534]; «Раз к преп. Лаврентию, среди многих других был приведен из Киева для исцеления один человек, одержимый бесом, на столько свирепым и сильным, что то дерево, которое с трудом могли понести 10 человек, он один брал легко и отбрасывал вдаль»<sup>2</sup> [ЧМДР. 1904. Кн. 5: 908]<sup>3</sup>.

Неоднократно встречается мотив нанесения себе телесных увечий: «Тимофей <...> иже имяше лют бес, и от беса биюще ся по главе, и бысть червие во главе его»<sup>4</sup> [ЧММ. Вып. 11. Декабрь: стлб. 620]; «в июне молитвами святых прозрели три слепые женщины и исцелилась одна бесноватая, которая в припадке болезни грызла плоть свою»<sup>5</sup> [ЧМДР. 1903. Кн. 4: 115]). В житии Варлаама Хутынского этот мотив представлен в ином варианте. Здесь «беснующийся» откусывает себе палец в ответ на требование бесов дать им «знамение» того, что он полностью им повинуетя [ЧММ. Вып. 7. Ноябрь: стлб. 212]. Буйство одержимого часто проявляется в том, что он разрывает собственную одежду: «иже мучим бе от скверного и нечистого беса, и ризы свои жваше»<sup>6</sup> [ЧММ. Вып. 11. Декабрь: стлб. 620], «Лев <...> имый дух нечист, держим тремя мужи, бяше бо раздрам ризы своя»<sup>7</sup> [Там же: стлб. 621].

Как одно из проявлений «бесноватости» в житиях описывается странная речь одержимых. В большинстве случаев подчеркивается сам факт изменения речевого поведения: «и зело кричаше, и нелепы глаголы глаголюще» [ЧММ. Вып. 10. Декабрь: стлб. 77]; «разум его паки возвратися, начат же глаголати смыслено»<sup>8</sup> [ЧММ. Вып. 3. Сентябрь: стлб. 1535]. В одном случае речь «одержимого» уподобляется голосам животных: «По сих же временех приведоша некоего юношу, связана в монастырь, связана узами, имуща бес лют зело; лаяше бо яко пес и рыкаше яко скот, и многы и иныя гласы неподобны испущаа беснованием своим»<sup>9</sup> [ЧММ. Вып. 7. Ноябрь: стлб. 211].

<sup>1</sup> Житие преп. о. Сергия (Радонежского) (25 сентября).

<sup>2</sup> Житие преп. о. Лаврентия, затворника Печерского (29 сентября).

<sup>3</sup> Также в чуде «О исцелении беснующаго» в житии Саввы Сторожевского (3 декабря) [ЧММ. Вып. 10. Декабрь: стлб. 75].

<sup>4</sup> «Иное житие» Николая Мирликийского, 20-е чудо.

<sup>5</sup> Житие св. благоверного князя Феодора Ростиславича Ярославского и Смоленского (19 сентября).

<sup>6</sup> «Иное житие» Николая Мирликийского, 17-е чудо.

<sup>7</sup> Там же. 21-е чудо.

<sup>8</sup> Житие преп. о. Сергия (Радонежского).

<sup>9</sup> Житие Варлаама Хутынского.

Другой характерный житийный мотив — это «огненные мучения» «бесноватого»: «*Юноша бе некто, именем Никола, демоньским мучением обдержим, лежаще шесть месяцев, огнем великим жгом*»<sup>1</sup> [ЧММ. Вып. 11. Декабрь: стлб. 629]. Если в данном контексте «жжение огнем» характеризует само состояние «болезни», то в других — скорее момент излечения: «*В обитель преподобного Саввы был приведен бесноватый по имени Иуда. Во время совершения молебна святому Савве, бесноватый закричал: «Тяжко мне: я сгораю», — и тотчас же сделался здоров. Когда его спросили, почему он так сильно закричал, он сказал: «Я видел благолепного старца. Он стоял на гробе преподобного Саввы, держал крест и осенил им меня. От этого креста явилось великое пламя и опалило меня всего. Вот от чего я закричал, и этим пламенем отогнан был от меня нечистый дух*»<sup>2</sup> [ЧМДР. 1903. Кн. 4: 70]; «*О беснующемся велможии <...> Приведену же ему бывшу в монастырь, преподобный изыде из церкви, нося крест в руке; егда же знаменаше его, мучимый рыкнув велием гласом, абие отскочи от места того. Бе же близ места того вода от наводнения собравшия, ея же видев больный, ввержесе в ню, глаголя: оле нужда пламени сего страшного! И оттоле исцеле благодатию Христовою и молитвами святого и разум его наки возвратися, начат же глаголати смыслено. Воспросиша же его о них же вопияше: он же повествуя, глаголаше: яко егда приведоста мя к преподобному, и егда хотяше мя знаменати крестом, тогда видех пламень велий оттуду исходящ, иже и всего мя окружи; тогда вверхохся в воду: мнех бо, яко сгорети имам от пламени оного»<sup>3</sup> [ЧММ. Вып. 3. Сентябрь: стлб. 1535].*

### Требники

Третий тип источников — славянские и собственно русские Требники, в которые были перенесены некоторые заклинательные молитвы из греческих Евхологиев. Они встречаются уже в глаголическом южно-славянском Евхологии XI в. [Алмазов 1900: 85], в русских Требниках зафиксированы начиная с XV в. [Розов 1976: 321].

Как отмечает А.И. Алмазов, при переносе заклинательных молитв из греческих Евхологиев в русские структура чинопоследования изменилась. В греческом печатном Евхологии, на основе которого составлялся русский Большой Требник, заклинательные молитвы на изгнание бесов были помещены отдельно от так называемого Молебного последования<sup>4</sup>, пред-

<sup>1</sup> Чудеса и деяние св. и преп. о. Николы (6 декабря), 4-е чудо.

<sup>2</sup> Сказание о чудесах преп. Саввы (Сторожевского) (3 декабря).

<sup>3</sup> Житие преп. о. Сергия (Радонежского).

<sup>4</sup> В него входят 50-й псалом, канон молебный ко Господу нашему Иисусу Христу, ко Пресвятой Богородице, ко бесплотным, ко апостолам и ко всем святым с ектению о страждущем, помазание елеем больного и чтение общей врачевательной молитвы.

назначенного для общих «врачевательных» целей [Алмазов 1901: 11]. При составлении русского Требника заклиательные молитвы (надписанные именами св. Василия Великого и Иоанна Златоуста) [Алмазов 1900: 85] были к нему присоединены. *«Таким образом, — пишет А.И. Алмазов, — путем механического присоединения к „Молебному последованию“ заклинаний, в русском Требнике образовалось одно целое, одно чинопоследование <...> Правда, при употребленном здесь механическом приеме, в образовавшемся чинопоследовании вторая часть страдает полным отсутствием каких бы то ни было уставных замечаний, и потому детали ее применения на практике совершенно не ясны»* [Алмазов 1901: 13].

Иными словами, то чинопоследование, которое присутствовало в Большом Требнике, содержало только тексты заклиательных молитв и не давало никаких сведений на предмет совершения самого обряда. Здесь, правда, нужно заметить, что различие и соответственно граница между Молебным Последованием и чином изгнания злого духа, имеющая определенный смысл для Алмазова, исследовавшего историю и того, и другого, вполне вероятно, не существовали для священников, обращавшихся к Требнику. Оба отдела могли действительно пониматься как одно целое, где после общей врачевательной молитвы следовали еще и несколько заклинаний, чтение которых не предполагало никаких специальных действий. Особенность данной ситуации заключается в том, что священник мог пользоваться как «новообразовавшимся» чинопоследованием (общее Молебное последование + заклинания злого духа), так и только заклинаниями. Но в последнем случае выбор действий при совершении ритуала полностью зависел от самого священника.

Подробно разработанное чинопоследование есть в Требнике митрополита Киевского Петра Могилы, изданном в 1646 г. Это последование восходит к одному из греческих рукописных Евхологиев [Алмазов 1901] и включает целый ряд действий, сопровождающихся и перемежающихся чтениями Библии и заклиательных молитв. Но, как выразился один из историков богослужебной книжности, *«требник не прижился»* [Историческое обозрение 1857: 98]. В 1662 г. при патриархе Иоасафе II был издан русский Требник. Именно он и использовался в обиходе Русской Православной Церкви.

Сложные отношения между Москвой и представителями киевского духовенства дважды приводили к изгнанию малороссийских священников из Москвы: первый раз при патриархе Иоакиме, второй раз уже в синодальный период — при Екатерине II. В результате уже в последней трети XVII в. Требник

Петра Могилы был отнесен к числу сомнительных, его использование не поощрялось официальной Церковью, но никогда и не запрещалось. Митрополит Макарий, например, пишет о том, что *«достоинства этого Требника признавались всеми <...> Да и ныне еще мы обращаемся иногда к Требнику Петра Могилы, в тех случаях, на которые в наших великорусских требниках нет чинов-последований»* [История Русской Церкви 1909: 611]. В 30-х гг. XIX в. в период обер-прокурорства в Св. Синоде графа Протасова изучение киевского Требника даже было включено в обязательную семинарскую программу [Знаменский 1996: 338]. Однако, несмотря на периоды лояльности Синода к этому Требнику, мнение о его «уклонении в латинство» оказалось очень живучим и сохранилось вплоть до сегодняшнего дня. Думается, что даже те иереи, которые пользовались Требником в Великороссии, хотя и не скрывали этого факта, но и не афишировали его.

Общая картина, какую рисуют перед нами три основных типа источников об «одержимости», оказывается следующей.

Во-первых, обнаруживается заметное сходство между описаниями припадков «бесноватого» в житиях и наблюдениями над поведением «кликуш», сделанными в XIX–XX вв.

К числу наиболее ярких «признаков» «кликушества» обычно относят боязнь святостей, буйство, исключительную силу и специфическое речевое поведение. Все эти мотивы находят параллели в житийных рассказах. Четыре указанных «признака» «одержимости», конечно, упрощают реальную картину проявлений «измененных состояний сознания» в русской деревне. Формы их адаптации имеют значительное число вариантов и меняются во времени и пространстве. Но даже такое относительно схематичное подобие кажется удивительным. В своем исследовании Т.К. Остеррейх говорит о парадоксальном сходстве между описаниями «реальных» приступов «одержимости» и библейскими сюжетами, связанными с этой темой [Oesterreich 1999: 4]. Но поведению «бесноватого» в библейских текстах уделяется значительно меньше внимания<sup>1</sup>, чем в житиях, где этот сюжет получает специальную разработку.

<sup>1</sup> «Буйство», «сила» «бесноватого» фигурируют в известном рассказе об изгнании бесов в стадо свиней [Мф. 8: 28–34, Мк. 5: 1–16, Лк. 8: 29–40]. Дважды «одержимость» упоминается в связи с «немотой» человека [Мк. 9: 17, Мф. 9: 32]. Один раз встречается описание «конвульсий» «одержимого» [Мк. 9: 18]. Значительную роль в библейских рассказах приобретает сам акт «исцеления», который практически во всех случаях описывается как общение экзорциста и беса: *И бесы просили Его: если выгонишь нас, то пошли нас в стадо свиней. И Он сказал им: идите [Мф.8: 31–32]; Что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий. Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него [Мк. 1: 24–25].*

Вопрос о природе сходства между этнографией «одержимости» и ее житийными описаниями, тем не менее, кажется риторическим. Мы можем в равной степени допустить оба вектора влияния в модели «текст — поведение». Иными словами, несмотря на то, что житийные клише были в большинстве своем заимствованы из византийских источников, определенные риторические приемы описания «одержимости», возможно, подвергались коррекции на местной почве. В то же время и сами жития могли быть источником для конструирования поведения кликуш. Но, как бы там ни было, если рассматривать жития как один из основных источников, формирующих «ожидания» священника, то нужно признать, что эти «ожидания» были во многом близки «ожиданиям» его прихожан. Представления о феноменологии проблемы, требующей вмешательства специалиста, с чем в большинстве случаев было связано опознавание «кликушества», оказывались общими для иереев и крестьян.

Второй момент связан с особенностью институциональной стороны обряда экзорцизма. Если рассматривать православные Требники как книги, фиксирующие «канонический» порядок совершения треб, то нужно признать, что ритуал «изгнания беса» относится к числу православных обрядов, лишенных «канона». Выбор авторитетного источника по правилам совершения ритуала не определялся Церковью в той степени, в какой этого можно было бы ожидать. Ориентируясь на местную монастырскую или приходскую традицию и личные предпочтения, священник в каждом случае должен был сам определять, что именно считать «каноном». В этом смысле Требники оказывались только одним из потенциальных источников информации, наряду и наравне с другими. Священник, желающий «отчитывать», мог использовать «молебное» последование из Большого Великокоросского Требника, совершая ритуал на собственное усмотрение, воспользоваться Последованием из Требника Петра Могилы и, наконец, не пользоваться ни одним из них, полагаясь в исполнении чина целиком и полностью на собственный опыт и воображение.

### **Политика в отношении ритуала «изгнания бесов»**

Особенность российской ситуации заключается в том, что институциональная сторона обряда экзорцизма и в целом взаимоотношений священника и «бесноватых» не была четко определена, и священнику предоставлялась большая свобода в выборе действий и их объяснений. Поскольку чин «экзорциста» в Православной Церкви отсутствовал, само положение «изгоняющего бесов» священника оказывалось неопределенным. Точнее, «изгнание бесов» переставало быть обязаннос-

тью того или иного иерея и, более того, вообще переставало быть *обязанностью*. Православная Церковь никогда не запрещала священникам «изгонять бесов», но подобная деятельность оказывалась в сфере личной компетенции иерея.

Как в досинодальный, так и в синодальный периоды Церковью не проводилось никакой политики по установлению единообразия в исполнении чина. На протяжении XVIII—XX вв. позиция Церкви в отношении самого «кликушества» и чудесного исцеления «одержимых» неоднократно менялась. В XVIII в., в период активной борьбы с «суевериями», одним из наиболее ярких воплощений которых считалось «кликушество», Синод довольно скептически относился к сообщениям об исцелениях у различных святынь, в том числе и рассказам об «изгнании бесов» священниками. Впрочем, никаких официальных запретов на проведение самого ритуала «экзорцизма» в этот период так и не последовало<sup>1</sup>.

Также неизвестны случаи наказания священников за проведение этого обряда. Единственное исключение — выговор, сделанный приходскому священнику, служившему молебны в крестьянском доме для изгнания из него нечистого духа [Розанов 1870: 306]. В начале XIX в., по выражению Г. Фриза, Русская Православная Церковь переходит от «войны» с народным благочестием к «примирению» с ним [Freeze 1998: 231–235]. В своем стремлении восстановить статус официально признанных святынь Синод признает и происходившие у них исцеления «бесноватых» (исцеление крестьянки, одержимой бесами, от иконы Казанской Божией Матери в Симоновом монастыре; исцеление женщины от иконы Божией Матери в Почаевском монастыре (1833 г.) [Freeze 1998: 233, 234]. Как пишет К. Воробец, к концу XIX в. Православная Церковь оказалась в состоянии «обороны». *«Ей приходилось отстаивать „возможность чудесного“ во все более секуляризирующемся обществе»* [Worobec 2001: 26]. В это время число признанных чудесных исцелений еще более возрастает [Worobec 2001: 21–23].

<sup>1</sup> Все общероссийские постановления, изданные в XVIII в. по поводу борьбы с кликушеством [ПСЗР V: №№ 2906 (1715), 2985 (1716); VI: № 3963 (1722); X: № 7450 (1737); XVII: № 12568 (1766); XIX: № 13427 (1770)], касаются священников только в том отношении, что требуют от них доносительства. И наказание — вплоть до лишения сана — предусматривается лишь в случае утаивания сведений о кликушах. В одном из архивных дел есть указание на частное постановление времен Анны Иоановны, запрещавшее служить молебны и читать евангелие над кликушами: *«велено наблюдать чтоб священники над кликушами и им подобными <...> чародеями испорченными <...> молебнов не пели и евангелия не читали, ибо кроме того что сим истина словесы божья // студным образом предается и позорствуется и мнение простого народа о мнимой силе чародейственной чрез сие утверждается»* (Цит. по: [Михайлова 2002: 58]).

Во второй половине XIX в. ритуал «изгнания бесов» оказывается в центре бурной дискуссии между психологами и священниками. В наиболее остром виде медицинская точка зрения на «отчитывание» была изложена приват-доцентом Токарским: *«1. Существование отчитывания в той форме, как оно практикуется в настоящее время, нежелательно. 2. Оно поддерживает существующие припадки и усиливает их. 3. Оно вызывает путем подражания припадки у лиц предрасположенных, но не имевших их раньше»* [Токарский 1904: 29]. Реакция священников на «нарратив врача», как назвали медицинский дискурс о кликушестве А.А. Панченко и С.А. Штырков [Панченко, Штырков 2001], была единодушна. *«За последнее время, — пишет священник Михаил, — в газетах и даже духовных журналах высказывалось довольно грубое неверие в реальность бытия злых демонических сил, а равно высказывались взгляды неправильные на природу, свойства и способ действия этих злых, враждебных человеку сил»* [С-о Михаил 1903: 1]. Оспаривая доводы профессора И.А. Сикорского, описавшего «психопатическую эпидемию» кликушества, один из иереев пишет: *«чтобы излечить всяких параноиков, малёванцев и духоборцев [кликушество рассматривается им в этом ряду. — Е.М.], необходимо уяснить проповедью ошибку, в которую они впали, считая явления беса... за явления Бога, обратить их к Господу Иисусу Христу»* [И. С. 1893: 594]. Но даже в это время не появилось никаких «уставных норм» исполнения ритуала.

Подобная ситуация привела к тому, что в XIX в., когда «изгнание бесов» становится популярным в среде духовенства и получает поддержку и одобрение со стороны официального церковного руководства, сама процедура «исцеления» имела огромное число вариантов. Судя по имеющимся материалам, ритуал экзорцизма всегда предполагал «чтение». Но при этом каждый священник, по всей видимости, самостоятельно решал вопрос о том, что именно читать и какими действиями сопровождать чтение. Отчитывались «одержимые» молитвами «Отче наш», «Царю Небесный», «Достойно есть», «Да воскреснет Бог», читались отдельные стихи из Евангелия, Псалтырь [Попов 1903: 268, Употребление 1857: 836]. Читались и соответствующие Последования из Большого Требника и Требника Петра Могилы. К собственно «отчитыванию» присоединялись, видимо, и специальные «отчетные» молебны [Попов 1903: 392]. Действия, которыми сопровождалось «отчитывание», представляют еще большее разнообразие. Здесь и помазывание елеем, и окропление святой водой, и биение четками, и приложение ко кресту.

### Позиция священника vs. позиция прихожан

Специфика институциональной стороны «борьбы с бесами» в Русской Церкви ставит перед нами вопрос о различиях/сходстве церковной и народной точек зрения на явление.

Некоторое распространение в русскоязычной исследовательской литературе, посвященной «кликушеству», получила идея противопоставления двух концептов «одержимости» — «кликушества/порчи» и «бесноватости». Повторяя выводы Н.В. Краинского, А.С. Лавров пишет о сосуществовании в народной традиционной культуре обоих концептов. В качестве главных признаков, связанных с концептом «кликушество/бесноватость», А.С. Лавров рассматривает достаточно четко выраженную «идею о вселении беса» как причину кликушества и соответствующую терапию — обращение за исцелением к священнику; «кликушество/порча» ассоциируются с отсутствием этой идеи и представлениями о том, что «болезнь» вызвана «порчей», а избавление может дать только колдун [Лавров 2000: 379–381].

Несмотря на то, что А.С. Лавров в данном случае говорит о двух сосуществующих в народной среде в одно и то же время концептах «одержимости», в диахронической перспективе он предпочитает рассматривать их как *«два сменяющих друг друга объяснения одного и того же явления»* [Там же: 380, примеч. 90]. *«Кажется, — пишет автор, — что пользующийся определенной опорой в церковном учении концепт „бесодержимости“ должен был со временем вытеснять традиционное представление о „порче“.* Некоторую хронологическую грань можно провести на уровне 1660-х–1680-х гг. — если во время лухского (1656–1660 гг.) или шуйского (1660-е гг.) процессов речь шла о порче, то уже в созданных в 1670-х гг. „Житии“ протопопа Аввакума и „Повести о бесноватой жене Соломонии“ доминирует концепт бесодержимости» [Лавров 2000: 381]. Видимо, опираясь на выводы А.С. Лаврова, об этой же временной границе пишет и А.А. Панченко: *«Вполне вероятно, что именно в XVII в. кликушество было инкорпорировано в богослужебный обиход. Здесь оно, по-видимому, столкнулось с какими-то уже существовавшими практиками экзорцизма, может быть, монастырского происхождения. На этой почве и развивались такие специфические реакции кликуш, как „боязнь святостей“ и припадки во время Херувимской»* [Панченко 2002: 340]. Такой вывод представляется не вполне корректным.

Что касается сравнения материалов лухского и шуйского процессов с «Житием» Аввакума и «Повестью о бесноватой жене Соломонии», то различие используемых в них терминов связано отнюдь не с изменением традиций, а только с различием

жанров. В житиях XV–XVI вв. термины «бесоодержимость» и «бесноватость» представлены так же, как и в памятниках этого жанра более позднего времени. В материалах судебных дел XVIII и XIX вв., так же, как и в более ранних материалах, термин «бесоодержимость» не используется.

Вопрос о том, могло ли кликушество быть инкорпорировано в богослужебный обиход в XVII в., скорее, риторический. Если мы допускаем существование в это время каких-то практик экзорцизма, то, очевидно, эти практики должны были взаимодействовать с теми или иными формами поведения, интерпретируемыми священниками как «одержимость бесами». И если предполагать, что представления о «кликушестве/порче» в крестьянской культуре существовали до XVII в., то их столкновение с практиками духовенства можно отнести и к более раннему времени<sup>1</sup>.

Проблематично не только определение конкретной даты смены одного концепта другим, но и сама постановка вопроса о столкновении в тот или иной момент российской истории двух моделей кликушества — «беснования» и «порчи».

Следуя этому подходу, мы должны допустить, во-первых, существование в тот или иной период российской истории кардинальных системных различий между церковной и народной точками зрения на «одержимость», во-вторых, возможность существования одного концепта без другого. Оба допущения кажутся мне весьма сомнительными.

Для реконструкции ситуации, предшествовавшей XVIII в., у нас недостаточно сведений. В отличие от Западной Европы, где «экзорцизм» уже в XV–XVI вв. был в центре оживленной дискуссии, а целый ряд случаев «изгнания бесов» оказался хорошо документированным благодаря судебным процессам<sup>2</sup>, в России аналогичная ситуация сложилась только к XVIII–XIX вв. Естественно, что прямая проекция картины этого времени на более ранние периоды была бы некорректна. Но, во-первых, анализ ситуации XVIII–XIX вв. делает возможным

---

<sup>1</sup> Кристина Воробец полагает, что феномен «кликушества» появляется на Руси в начале XI в. и получает широкое распространение в XVI–XVII вв. [Worobec 2001: 191]. Такой вывод представляется крайне гипотетическим и плохо доказуемым. В отношении нижней границы исследователь повторяет мнение И.Г. Прыжова [Прыжов 1996: 82], который основывается в своем заключении на том, что «бесные» упоминаются в сочинении Феодосия Печерского XI в. [Слово писано 1855: 6, 8]. Говоря о XVI–XVII вв., К. Воробец, видимо, исходит из того, что первая вспышка «кликушества» описана в материалах лухского дела. Однако представляется, что соотнесение этих двух фактов не может служить основой для диахронических выводов о формировании самого явления.

<sup>2</sup> См. подробнейшее исследование жизни и практик одного итальянского экзорциста начала XVII в. в работе: [Levi 1988].

исследование сосуществовавших в одно время точек зрения на «одержимость», во-вторых, сама эта ситуация может рассматриваться как результат происходивших ранее процессов.

В противопоставлении двух концептов «одержимости» исследователи придают большое значение терминологии описания «болезни», использованию понятий «беснование» или «порча». Сфера бытования термина «беснование» исследователями обычно соотносится со средой духовенства, но эта связь далеко не бесспорна.

Материалы XVIII–XIX вв. свидетельствуют о том, что священники, наряду с названиями «беснование» и «одержимость бесами» (а иногда и вместо них) используют народные названия: «кликота», «икота», «порча». В 1751 г. архангелогородский епископ писал в Синод о том, что в его епархии *«один икотник и семь икотниц в Кеврольском и Мезенском уездах, которые сыскиваются»* (Цит. по: [Михайлова 2002: 58]). Тогда же переяславская духовная консистория доносила, что *«в можайской ямской слободе обнаружена кликуша, жена ямщика»* [Там же]. Согласно донесению из ярославской епархии, была *«усмотрена, на имеющемся там церковном всходе, незнакомая девка, кричащая необычно, яко кликуша»* [Там же]. В доносе 1770 г. священник Иаков Тимофеев написал о том, что двенадцатилетний мальчик Панфил *«в подобие кликуш выговор читит птичьим и собачьим голосами и кто над ним то чародейство учинил те имена и называет»* [Там же].

В XIX в. использование народных терминов священниками также не было редкостью. В качестве примера приведем отрывок из рукописи, частично опубликованной Л.В. Островской. Рукопись представляет собой ответ сельского священника Томской губ. на программу Географического общества. По рассказу священника, одна из местных крестьянок, *«будучи не в силах вытерпеть действие порчи»*, обращается к нему за помощью. *«С моей стороны, — пишет иерей, — в сем божием поущении ни одному больному не было отказа»*. Священник читает над *«крестьянкой»* в течение двух дней закликательные молитвы. *«Наконец <...> я приказал Варваре против ее желания выпить из стакана освещенный елей, употребляемый для помазания больных; когда она употребила елей сей <...> излежала из себя карася величиной в четверть, маленьких мышек и лягушек до шести, карась и сии они гады были уже повредившиеся и приходили как бы уже в гнилость <...> И с того времени она здорова и благополучна»* (Цит. по: [Островская 1975: 137]).

Данный пример, хотя и имеет несколько анекдотический характер, представляет собой один из вполне вероятных случаев интерпретации «одержимости» или «кликшества» священни-

ком. Приходской священник здесь принимает предлагаемый ему прихожанами термин «порча», и, несмотря на такое понимание причины «болезни», охотно берется за «лечение». Описание «исхода болезни» священником также повторяет риторику крестьянских описаний<sup>1</sup>.

Во второй половине XIX в. подобная ситуация, вероятно, была все-таки редкостью. Но еще в пределах XVIII столетия она вполне могла быть правилом, а не исключением из него. Поразительная гомогенность церковной (приходской) и крестьянской (также приходской) традиций уже неоднократно подчеркивалась в исследовательской литературе.

Даже в тех случаях, когда священники пользовались терминами «бесоодержимость» или «бесноватость», их взгляд на природу «болезни» не всегда отличался от представлений крестьян. Один из наиболее ярких примеров — известное донесение епископа Порфирия 1754 г. «Якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось». По словам иерея, в его владениях *«напустит чародей беса на человека, от которого страждущий человек мучим и терзаем люте чрез многие часы, людей безчеловечно пореает, бьет, грызет и кусает зубами, сам в себе безчувствен бегаёт по улицам, и так усилится, что и десять человек такового удержать не в состоянии»* [Смилянская 1989: 259]. В этом донесении епископ просил перевести его на другую кафедру, признавая свое бессилие и страх перед чародеями. В «Новой Скрижали» архиепископа Вениамина — одной из наиболее популярных в XIX в. книг, поясняющих значение церковных ритуалов, — так говорится о «Последовании молебном о немощных, обуреваемых от духов нечистых и стужаемых»: *«Сие последование молебное принадлежит до тех немощных, которые от духов нечистых некоторым нападением, чрез волшебную хитрость на них производимых телесно и душевно обуреваются, и из того различными слабостями непрестанно стужаемы бывают»* [Вениамин, 1853: 156; выделено мной. — Е.М.]<sup>2</sup>.

Действительно существенные различия в позициях священников и прихожан прослеживаются в отношении «терапии» болезни. В качестве одного из главных признаков, связанных с концептом «кликушества/порчи», А.С. Лавров называет тот

<sup>1</sup> В одном из дел 30-х гг. XVIII в., например, фигурировала 12-летняя крестьянская девочка, «в утробе которой» заговорил дьявол. Впоследствии он вышел изо рта чем-то мокрым, «как ворона мокрая» [Безродный 1897: 283–287]. Аналогичные представления фиксируются и по материалам XIX–XX вв. [Никитина 1993: 15]. «Ипостась насекомого или ттонического животного» Л.Н. Виноградова считает одной из главных характеристик «категории „вселяющихся“ духов» славянских поверий [Виноградова 2000: 301].

<sup>2</sup> Это пояснение исчезает из переизданий только в XX в.

факт, что избавление от болезни может дать только колдун [Лавров 2000: 379–381]. Если отказаться от разделения «кликушества/порчи» и «кликушества/беснования», которое предлагает исследователь, а рассматривать различие точек зрения священника и крестьян, то можно переформулировать его вывод: если в среде мирян могли быть распространены обе модели поведения в случае «кликушества» — обращение и к колдуну, и к священнику, — то, с точки зрения представителей духовенства, по данным XVIII–XIX вв.<sup>1</sup>, священники были обладателями исключительной монополии на исцеление.

Для исцеления иереи пользовались самыми разнообразными средствами. Помимо рекомендаций совершать паломничества к святым местам, усердно молиться и соблюдать пост, некоторые священники также совершали ритуал экзорцизма.

### Диалог священника и прихожан

А.А. Токарский приводит подробное описание ритуала «отчитывания». Автор не оговаривает, в какой именно церкви или церквях он наблюдал подобные службы. Можно предположить, что речь идет об одном или нескольких московских храмах: Симонов монастырь, славившийся «отчитками» игумена Марка, или Свято-Троицкая лавра под Москвой, куда также стекалось немало паломников в поисках исцелений. Даже в сокращении рассказ Токарского занимает несколько страниц, тем не менее, я приведу выдержку из него: *«Молитвы читаются определенные, всегда одни и те же с незначительными вставками, изменяющимися соответственно случаям <...> Чтение молитв производится во время службы или после нее в разное время, смотря по принятому в данном месте обычаю, один, два или три раза в день <...> Когда наступает время отчитывания, на амвоне ставится аналой против царских врат, лицом к которому становится читающий. Некоторых больных помещают обыкновенно уже в начале службы у подножия амвона на полу или на какой-нибудь подстилке, причем сопровождающие их лица обращают внимание, чтобы, ложась на пол или падая во время припадка, они располагались головой к алтарю. Иногда больных кладут на пол при самом начале чтения, удерживая их в лежачем положении <...> Менее смелые или менее привилегированные больные помещаются вдалеке от амвона и кричат и катаются по полу, мало обращая на себя внимания <...> Вскоре после того как произносятся первые слова молитвы, больные начинают прихо-*

<sup>1</sup> Судя по материалам лухского дела (1656–1660 гг.), священники XVII в. вполне могли разделять и это «народное» представление. Ср.: «Федька Попов и священник Матвей сообщили, что они заплатили Терешке Малакурову за медицинские консультации, когда их жены почувствовали себя большими одержимостью бесами» (цит. по: [Kivelson 1991: 76]).

дить в волнение. Они переменяют положение, закрывают глаза или затыкают уши. Еще через некоторое время раздаются вскриквания, пока отдельные, мало зависимые друг от друга <...> Сначала произносятся восклицания в роде „пусти, оставь“ <...> Скоро, впрочем, является восклицание, определенно отличающееся от прежних, напр.: „перестань читать“. Возглас быстро повторяется другими, иногда так же варьируясь: „перестань читать, ишь зачитал, дорвался, отпусти“ и пр. <...> Так как шум и крик может по временам заглушить чтение, то оно прерывается иногда для водворения надлежащего спокойствия, что достигается или чтением акафистов или внушительными замечаниями священника <...> Так, однажды, когда одна больная, по имени Катерина, стала выкрикивать в бреду разные женские имена, сопровождая их многочисленными, не всегда приличными эпитетами <...> это вызвало со стороны священника громкое саркастическое восклицание: „Катерина хороша“, заставившее Катерину умолкнуть. Или когда та или другая больная бьется особенно сильно, вырываясь из рук окружающих, раздается приказание: „А подайте-ка мне ее сюда, пусть-ка она здесь покричит“. И чтение продолжается дальше. Иногда среди беспорядочных слов и звуков, произносимых больными, во время чтения раздаются и ругательства, обращенные к Богу, к церкви, хула на крест. И снова громким внушительным голосом произносится: „Крест хранитель вселенной, крест церкви красота, крест царства держава, крест смертных утверждение, крест ангелов слава, крест демонов язва“ <...> Приведенные слова представляют собою часть акафиста Животворящему Кресту. В других случаях читаются акафисты Иисусу Христу или Пресвятой Богородице <...> Впрочем, не всегда восклицания священника вроде „не смей, замолчи“ или подобных вышеприведенным, оказывают свое действие, и больные продолжают кричать и барахтаться. Тогда применяются средства другого характера. Или постукивание Требником по голове, или наступление ног на больного, или зажимание его головы между ступнями ног читающего, для чего больного тащат к амвону, или удары четками и пр. <...> Но иногда и это не действует, и крик, пение и гвалт продолжают, совершенно заглушая чтение, тогда священник прекращает чтение <...> Некоторые больные в припадке возбуждения вырываются из рук держащих и бросаются к священнику, может быть, с целью ударить его. Тогда он бросает в них что-нибудь, например, закладку из Требника, как нам приходилось это видеть <...> Наконец чтение, продолжавшееся около часа, иногда большие, приходит к концу <...> Наступает новый акт — помазывание елеем больных <...> Помазываются разные места тела не всегда одинаково. Некоторые считают необходимым помазывать ноги между всеми пальцами, так как нередко бес уходит в ноги. Другие не делают этого. Вообще присутствие беса в той

или другой части тела узнается по тому, что больная начинает кричать, что ее жжет как огнем, если в помазанном месте находится бес, тогда как в противном случае отнесется к помазыванию совершенно спокойно <...> Иногда во время помазания елеем делаются замечания, аналогичные тем, которые приведены выше, часто также в ответ на какие-либо восклицания больных. „Ой, батюшки, будет, будет, — кричит, например, одна баба, — завтра уйду, завтра уйду“. „Нет, не один“, делается возражение. „Два, два, оба уйдем“. „Нет, больше“. „Семеро, семеро“. „Нас семь раз семеро“, — кричит соседка. „Сказано, из всех суставов вылезай“, — внушительно замечает священник, помазывая колена третьей больной, и т.д. Этим оканчивается обряд [Токарский 1904: 4–10].

Повторяющиеся по ходу всего рассказа выражения «иногда», «по временам», «в других случаях», конечно, вызваны тем, что Токарский объединяет здесь наблюдения нескольких «отчиток». Показательно, что все немногие описания подобных ритуалов строятся по этому же принципу — перечисляются возможные варианты поведения священника и «одержимых». Такая риторика рассказов во многом обусловлена тем, что наблюдающие совершение обряда становились свидетелями не только разнообразия локальных вариантов ритуала, но и его вариаций в исполнении одного и того же человека.

Ритуал «экзорцизма» в описании Токарского имеет форму постоянного диалога священника и прихожан — как вербального, так и невербального. Действия «заклинателя» зачастую оказываются непосредственной реакцией на поведение «беснуемых» и наоборот. В некоторых случаях священник, видимо, заранее ожидает определенного «знака» со стороны «одержимой» (во время помазания елеем он рассчитывает услышать крик о том, что женщину жжет как огнем), в других — выбор действия осуществляется прямо по ходу службы (он кидает закладку из Требника или бьет «больную» Требником по голове).

Хотя в большинстве случаев паломники приезжают на «отчитки» из разных мест, ритуал «экзорцизма» как бы подводит под общий знаменатель все многообразие локальных опытов прихожан и опыт самого священника. Иными словами, ритуал строится таким образом, что не мешает «кликушам» верить в то, что они «испорчены», или в то, что они «одержимы бесами», равно как не требует обязательного выбора между этими двумя объяснительными моделями и от самого священника. «И Аксинью от полков, на 20 лет посаженных, и от начальника их, седого старика», — обращается к одной из «больных» священник [Токарский 1904: 8]. Вопрос о том, верил или не верил произносивший эти слова иерей в то, что у посаженных

на 20 лет бесов начальник — седой старик, не так уж важен. Ритуал «экзорцизма» позволял уживаться совершенно противоположным точкам зрения.

Получившая широкое распространение в конце XIX в. «медицинская» модель объяснения «кликушества» нашла себе сторонников и среди представителей духовенства. Многие священники начали рассматривать кликушество либо как притворство и суеверие, с которым следовало бороться, либо как болезнь, исцеление от которой прихожанам следовало искать в больницах, а не в церквях. Однако скептический взгляд священников на природу «кликушества» не мешал крестьянам обращаться к ним за «отчиткой». Такие примеры были рассмотрены В.Ю. Макаровой [2002: 136–140]. Специфика подобных ситуаций заключалась в том, что действия священника по-разному оценивались самим иереем и прихожанами. Священник строгим голосом «вычитывает» мнимых, по его мнению, кликуш, велит каждой из женщин по пять раз перекреститься и дает приложиться ко кресту [Там же: 138]. Хотя сам священник в этом случае пребывает в уверенности, что борется с суеверием, крестьяне расценивают его действия как специальное заклинание. Исчезновение «бесноватых» в своем приходе священник приписывает «победе над массовым притворством», крестьяне — удавшемуся «отчитыванию» [Там же: 139].

Можно предположить, что обряд «изгнания бесов» создавал условия для непосредственного контакта двух традиций — священника и его паствы. Причем «экзорцизм» был чуть ли не единственной формой обрядовой драмы, где прихожане, наряду со священником, исполняли главные роли.

Будучи двумя объяснительными моделями одного явления, «кликушество/порча» и «кликушество/бесноватость» не смеяют друг друга, как полагает А.С. Лавров, а сосуществуют, сталкиваясь каждый раз при взаимодействии священника и прихожан. Следствием этих столкновений становятся различные формы адаптации измененных состояний сознания, и различия между ними не могут быть описаны только в рамках противопоставления «бесноватости» и «порчи». В зависимости от взглядов священника, той стратегии поведения, какую он избирал при общении с «кликушами», а также, вероятно, наличия у него харизмы в среде его прихожан начинала доминировать та или иная интерпретативная модель этого явления.

Чтобы проиллюстрировать этот тезис, остановимся более подробно на случае, произошедшем в начале XX в. Речь идет о так называемом «балтском психозе» [Яковенко 1911; Коцовский 1912]. Это название получила своеобразная «эпидемия кликушества», распространившаяся в округе г. Балты (Бессарабия).

Здесь в монастыре проповедовал и отчитывал «одержимых» иеромонах Иннокентий. Его проповедь в самых общих чертах сводилась к нескольким утверждениям: результатом человеческих пороков, охвативших всех людей, стало их отступление от Бога и вселение в них дьявола; дьявол вселяется в живот человека, благодаря чему происходит «икотка», выкрикивания, рвота, судороги и потеря сознания; освободиться от дьявола, согласно проповеди Иннокентия, можно, отказавшись от курения, пьянства, прибегая к усиленным молитвам, отчитыванию, хождениям по монастырям и пожертвованиям в их пользу; для устранения тяжелых симптомов, вызванных пребыванием в человеке дьявола, необходимо совершать крестное знамение особым образом (три перста должны быть приставлены друг к другу, чтобы дьявол не мог проскочить между ними); крестное знамение нужно совершать медленно, нанося твердые удары по телу [Коцовский 1912: 152].

Балтский монастырь стал центром паломничества жителей ближайших уездов, многие из которых по возвращении из монастыря начинали кричать, падать в судорогах, говорить, что в них «сидит дьявол». В письме к епископу Кишиневскому и Хотинскому Серафиму крестьяне с. Гелаузы Кишиневского уезда писали: *«На нас в числе 33 человек обрушился гнев Божий: с некоторого времени у нас появились припадки падучей болезни, при которых мы впадаем в беспамятство и мечемся по земле»* [Там же: 165]. В.С. Яковенко, проводивший обследование в нескольких селах Ананьевского и Тираспольского уездов Херсонской области, откуда также регулярно устраивались паломничества в Балты, обнаружил в д. Чобручи группу молодых людей 15–18 лет, называющих себя «мучениками», а припадки, происходящие с ними, — «мучениями». Свою «болезнь», как пишет медик, они не считают болезнью, а называют ее благодатью Бога, *«избравшего некоторых людей, в том числе и их, искупить своим мучением здесь на земле свои грехи и грех их родителей»* [Яковенко 1911 Март: 196]. Оба психиатра подчеркивали роль, которую сыграли в формировании «психоза» балтский иеромонах и несколько иереев, проповедовавших в соседних монастырях.

Для нас в данном случае важны два момента. Во-первых, священник предлагает достаточно специфическую интерпретацию «беснования», существенно отличающуюся от «ортодоксальной». Во-вторых, его модель объяснения припадков нашла отклик в среде паломников и, в свою очередь, спровоцировала их на самостоятельную экзегезу явления<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> По сообщению А.Д. Коцовского, некто Ногачевский в с. Садовой после паломничества в Балты выписал из Румынии книги, стал проповедовать, устраивал ночные богослужения, где читалось и объяснялось Евангелие [Коцовский 1912: 157].

Примеры индивидуальной интерпретации священниками «одержимости» неоднократно встречаются и в материалах XVIII–XIX вв. В случае с «балтским психозом» проповедь о. Иннокентия принимает форму строгого учения<sup>1</sup>. Во многих других случаях у нас либо нет сведений о таком учении, либо, что скорее всего, рефлексия священника остается в пределах выбора терминов для описания явления и стратегии поведения с прихожанами.

### Ритуал экзорцизма в среде прихожан

Разнообразие практик экзорцизма и доступность подобного диалога со священником, по всей видимости, стали главными причинами крайней популярности ритуала в народной среде. Разделение между обращением к колдуну и священнику (первое — в случае «порчи», второе — «бесодержимости»), предложенное А.С. Лавровым [Лавров 2000: 379–380], представляется не вполне точным. По материалам XIX–XX вв., обращение к священнику было не исключительной мерой, а одной из целого ряда возможных мер по устранению болезни, среди которых — и поиск «знахаря», и поездки к различным святыням. На основании дел Тенишевского бюро Г. Попов пришел к выводу, что *«сильным средством религиозного внушения является отчитывание, последняя и самая крайняя мера при кликушестве, после применения которой всякое дальнейшее лечение кликуши обыкновенно признается уже бесплодным»* [Попов 1903: 392]. Примеры последовательного обращения к деревенским «знахарям» и священникам встречаются и в других описаниях [Лахтин 1910: 150–159; Краинский 1900: 102; Макарова 2002: 136].

Помимо обращения к колдуну и священнику, существовал еще один вид терапии «кликушества» — «отчитывание» светским лицом. *«В Орловской губернии для изгнания из кликуши нечистого духа обыкновенно нанимают какого-нибудь старика-грамотея, который и должен читать над больной по зарям (sic) различные молитвы. Нанятый старик является в дом, становится перед божницею, очерчивает вокруг себя углем три раза, чтобы за эту черту не перешел нечистый, и начинает отчитывать, растягивая слова»* [Прыжов 1996: 104]. В Васильсурском уезде Нижегородской губ., по материалам Тенишевского бюро, *«отчитывание совершается или своими домашними средствами, или же, что всего чаще, начетчиками, особенно славящимися*

---

<sup>1</sup> Здесь нужно учитывать и особенности источника: медицинское обследование предполагает четкую постановку диагноза и определение причин болезни. Поскольку оба медика сходятся в том, что *«ближайшая причина заболевания — паломничество в Балтский монастырь или влияние лиц, побывавших и заболевших в Балте»* [Яковенко 1911 Апрель: 232], их стремление представить учение Иннокентия как строгую систему вполне понятно.

вместе с начитанностью божественных книг и праведностью своей жизни. К ним приезжают с больными и нередко оставляют их на житье, чтобы пройти установленный курс лечения. Он заключается в том, что начетчик, по несколько раз в день и по несколько часов, читает над больным установленные молитвы, кадит ладаном, обрызгивает святой водой и пр. Отчитываемый во время лечения обыкновенно питается одной только водой и просфорами, другой же пищи ему не дается <...> Иногда получивших известность начетчиков, отчитывающих бесноватых и одержимых, приглашают и на дом» [Попов 1903: 269]. Одна из паломниц в Саровский монастырь, где монахи также занимались исцелением «одержимых», не обращалась за помощью ни к знахарям, ни в больницу, рассказав при этом, что «старая девка только отчитывала меня с Псалтырем у нас, в деревне» [Никитин 1903 № 10: 749]<sup>1</sup>. В некоторых случаях в роли заклинателей могли выступать и приглашаемые специально старообрядцы [Любимов 1858–1859: 499].

Данные примеры свидетельствуют о проникновении обряда «экзорцизма» в народную среду. По сути, деревенские «специалисты» или странствующие богомольцы «разыгрывают» действия священника. Любопытно то, что, по всей видимости, именно в такой, секулярной, среде ритуал получает свое ставшее к середине XIX в. наиболее распространенным название «отчитка».

Очевидно, этот термин имеет народное происхождение. Хотя В.В. Виноградов считал его примером «бывшего профессионального „церковнорусизма“» [Виноградов 1994: 426], он, вероятно, ошибался<sup>2</sup>. Для такого вывода у нас нет никаких оснований. По моим наблюдениям, термин «отчитывать» в значении «исцелять чтением» не встречается в церковной книжности вплоть до середины XIX в. В материалах словаря Н.И. Срезневского [Срезневский 1902] и более позднего словаря древнерусского языка XI–XIV вв. [СДЯ 2000] нет лексемы «отчитывать». Словарь русского языка XI–XVII вв. фиксирует только два значения этого слова: «отделять, объявлять чужим, неродственным» и «отсчитать», а в форме «отчитатися» — «отделиться, отречься от родства с кем-либо» [СРЯ 1988: 66; КСОЯ]. В церковнославяно-русском словаре 1834 г. отмечено значение «переставать читать, приводить к концу чтение» [Соколов 1834: 312]. Те же значения слова «отчитывать» есть и в словаре церковно-

<sup>1</sup> Действия «старика-отчитывателя», произносившего заклинания над «кликлушей» и крестившего ее бутылкой со святой водой, описывает также В. Бирюкович [1893: 76].

<sup>2</sup> Возможно, статья «отчитать–отчитывать» относится к числу набросков автора, не предназначенных для публикации (об особенностях издания сборника «История слов» В.В. Виноградова см. рецензию И.Г. Добродомова [1995]).

славянского и русского языка Императорской Академии наук 1847 г. Но здесь также приводится значение 'чтением Евангелий, или заклинательных молитв, исцелять беснуемых' с примером: «*Этот благочестивый иеромонах отчитал уже многих несчастных*» [СЦСРЯ 1847: 140]. На материалы этого словаря ссылается и В.В. Виноградов. Пример такого словоупотребления лишен в словаре какой-либо археографической справки, но можно предположить, что здесь было процитировано одно из публицистических сочинений середины века.

Термин «отчитывание» применительно к обряду «изгнания бесов» появляется в XIX в. прежде всего в публикациях «скептиков» — это медицинские работы, историческая публицистика и рассказы священников, трактующих «кликушество» в терминах болезни, суеверия или притворства. В этой связи можно утверждать, что слово «отчитывание» со значением 'исцелять чтением' в русском литературном языке уже в момент своего появления имело негативную окраску. Представители духовенства, практикующие в это время подобные ритуалы или рассматривающие их как проявления истинного благочестия, этим термином не пользуются, предпочитая говорить о «явлениях беса» и борьбе с ним. Как представляется, такая ситуация связана с тем, что с позиции многих священников собственно обряда «изгнания бесов» не существовало.

Токарский, противопоставляя молитву к святому и «отчитывание» как «*два пути обращения к Богу за помощью в болезни*», полагает, что последний путь представляет собой попытку «*установить определенные приемы, с помощью которых может быть достигнуто излечение <...> В этом обнаруживается уже стремление создать нечто вроде божественной терапии, пользоваться которой можно, так сказать, заранее рассчитывать на чудо*» [Токарский 1904: 2]. «Противоестественность» обряда церковному представлению о чуде, которая кажется очевидной медику начала XX в., не могла быть понятна современным ему священникам. «Изгнание бесов» для них не было связано с «установлением определенных приемов». Как пишет игумен Марк, сам занимавшийся исцелением одержимых, «*возможность же существования бесноватых как действительно одержимых злыми духами Церковь признает тем, что имеет особый чин „О избавлении от духов нечистых“*. Это последование вместе с тем открывает нам и несомненную веру Церкви в силу имени Христа и данную Им пастырям Церкви „власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их“» [Марк 1899: 24; выделено мной. — Е.М.]. Иными словами, Церковь признает существование бесоодержимых и способность священников изгонять бесов. Но изгоняются они силой имени Христа или самим Иисусом Христом, «*который своим крестом победит беса, как ежедневно*

*и побеждает, изгоняя его из бесноватых кликуш, что можно видеть во всех монастырях» [I.C. 1893: 594].*

В контексте крестьянской фольклорной традиции слово «отчитывать» не имело негативных коннотаций. Прямых доказательств тому, что в крестьянской среде этот термин до середины XIX в. применялся к «изгнанию бесов», у меня нет. Косвенно об этом свидетельствует тот факт, что материалы собственно XIX столетия фиксируют ряд производных от него форм и несколько значений, связанных с «чтением». В словаре В. Даля приводятся следующие значения: «отчитать», «отчитывать» — «кончить чтение, перестать читать»; *кого*, «исцелять чтением Евангелий или заклинательных молитв», «делать замечание, выговор, прочитать нотацию»; «отчитаться», «отчитываться» — «быть отчитану; отделаться от чего, освободиться чтением» (*Нечистый привиделся, насилу отчитался от него!*) и формы: «отчитыватель, отчитатель, отчитывательница, отчитательница, отчотчик, отчотчица» — «кто отчитывает кого, или болезни» [Даль 1994 II: 1989, 1990]. В словаре русских народных говоров приведены значения слова «отчитывать», иллюстрируемые примерами XIX в.: 1) «читать молитву над умирающим»; 2) «чтением молитв отводить колдовство, спасти кого-, что-либо от злых чар» [СРНГ 1989: 366].

По всей видимости, благодаря своему широкому распространению в XVIII–XIX вв. и неперемному использованию в ходе обряда «чтения» ритуал «изгнания бесов», совершаемый священником, получил в народной среде название «отчитывание», «отчитка», смысл которого понимался крестьянами как «исцеление посредством чтения». Именно в «чтении» прихожанам виделся главный механизм ритуала. Такое понимание «отчитки» делало возможным для крестьян и самостоятельное отчитывание [Обнинский 1890: 361, Попов 1903: 269], и обращение за помощью в исцелении бесноватых к мирским начетчикам. В то же время «отчитывание» стало пониматься как способ борьбы не только с «бесоодержимостью», но и с другими проблемами: крестьяне просили священника отчитать новорожденных младенцев, для «терапии» детских болезней, пьяниц, считая, что священник знает специальное заклинание [Макарова 2002: 135, 140]. Священников также приглашали отчитывать «заломы»<sup>1</sup> на полях [Попов 1903: 267; Коваленко 1891: 141]. Д.Н. Ушаков приводит быличку о такой «отчитке»: *«Одна колдунья открыла на духу священнику, что имеет дело с чертями и пользуется их услугами; священник наложил на нее*

<sup>1</sup> «Залом» — один из терминов, обозначающих закрученное или надломленное со злым умыслом растение в огороде, чаще — пучок колосьев в поле. Считается, что после того, как сделан залом, весь урожай перейдет к колдуну.

эпитимию и лишил причастия. Колдунья долго упрашивала снять с нее эпитимию, но священник настоял на своем. Желая отомстить, колдунья забралась в огород к священнику и сделала на капусте заломы. Заметив их, священник принес в огород книгу и стал читать над капустой; к концу чтения является в огород колдунья и, бросившись в ноги священнику, молит о прощении. Священник простил с условием никогда больше не делать заломов. Но вскоре священник заметил заломы на своих яблонях. Тотчас же сходил за книгой и начал отчитывать их, во время чтения вновь прибегает колдунья и просит не дочитывать книгу и простить ее. На этот раз священник дочитал книгу до конца и выгнал из сада колдунью, не простив ее. Уничтожив затем заломы, он успокоился. Вскоре прибегает к нему сын колдуньи и просит священника приобщить его умирающую мать. Тот долго не соглашался, но затем исповедал и приобщил колдунью. Тогда колдунья сползла с постели на порог и умерла в страшных мучениях»<sup>1</sup>.

История, пересказанная Д.Н. Ушаковым, свидетельствует о том, что «отчитывание» в данном контексте — не случайный, синонимичный «заговариванию» термин, а название определенного магического действия, суть которого видится крестьянам в чтении как таковом.

Былички об «отчитывании» были широко распространены и в XX в. В Псковской области в 1946 г. был записан следующий рассказ: «Вот, колдуны оборотят поезд волкам. Вот, я ходил дрова пилить, с отцом работал. Так один <...> Он три года бегал волком, а потом в церкви поп отчитал. Толок на щеке шерсть осталась» [ПК].

Согласно материалам XX в., «отчитывание» приобретает вполне определенное новое значение, становясь омонимом «отчитыванию», обозначающему ритуал «изгнания бесов священником». «Отчитывание» понимается как магическое действие, к которому может прибегнуть не только священник и не обязательно с целью изгнания бесов из одержимых. «Худые люди спортить могут человека, а деды отчитывают, на воду наговаривают, по огромной книге читают и худой глаз от человека отводят» (Бельский у. Смоленской губ.) [СРНГ 1989: 366].

**Информант:** «И [в]от её водили. Она ночавала две ночи в лесу. Потом [в]от вышла <...> А мы отчитывали — [в]от, ейна сестра и я. На Ивangelи открывали. И открывали так, что она прибудить. Ну, Ивangelие открывали, читали. И мне [в]от так вышла... такая заглавия. Что она скинет свой груз (что у ей были

<sup>1</sup> Село Барятинское Мещовского у. Калужской губ. [Ушаков 1896: 174].

брусницы) — *придѣть в свой дом. Придѣть, и будет множество народу, и будит её оплакивать. И правда. Пришла, народ её встречал. [В]от так на Ивangelи сказалося*.

**Собиратель:** «*Это просто открывают наугад Евангелие и читают?*».

**Информант:** «*Да, читають... И от её уже отгоняють недобриков<sup>1</sup>, понимаешь? Как Ивangelие читають. От етых самых, которы завели её*»<sup>2</sup> [ТФНО 2001: 259, № 242; выделено мной. — Е.М.].

Игра ассоциаций между «изгнанием бесов» священником и «отчитыванием» как магическим действием, способным «исцелить» и помочь в решении различных проблем, привела к появлению еще одного круга сюжетов — рассказов об особенной книге священника. Один из таких текстов был записан в Бежаницком районе Псковской области в 80-х гг. XX в.: «*Цыган и волком лаял, и лошадью ржал, и бараном блял. Что-то ему было сделанны. Его привели, чтоб поднять черну книгу над ним. Батюшка поднял книгу и держал над [н]им. Когда стал отчитывать, он совсем затих, не стал кричать*»<sup>3</sup> [ПК].

В те же годы аналогичная быличка бытовала в Холмском районе Новгородской области. Только здесь уже священник читает не «черную книгу», а «Проклѣнную». Цель чтения — избавить вдову от «приходящего» к ней покойного мужа. «*Проклѣнная книга, — говорит рассказчица, — снимает проклятие. Читается не всякому, а худому, хранится в церкви*»<sup>4</sup> [ТФНО 2001: 304, № 325].

Таким образом, увеличивается потенциал сюжета об «отчитывании». Перенос акцента со священника на светское лицо, с действия — на читаемую книгу делает возможным, как я полагаю, появление мотива «отчитывания в церкви», хорошо известного в сказочном фольклоре. Здесь в фокусе повествования оказывается не священник, изгоняющий бесов, а книга, с помощью которой это может сделать герой сказки. Яркий пример — сказка «Николай Чудотворец и Иван купеческий сын» [СУС 1979: 307]. Николай Чудотворец дает Ивану, купеческому сыну, книжку, с помощью которой тот должен вылечить королеву: «*„На, говорит, тебе книжку, я тебе дам и цитай мою. Што она делать будут, а ты им отвиту не давай — всё цитай!“*. Вот, што дедушко велел, он и послушал, и пошел к

<sup>1</sup> «Недобрिकाми» в этой местности называют чертей.

<sup>2</sup> Д. Истрибущи Холмского р-на Новгородской обл. 1912 г.р. Зап. в 1988 г.

<sup>3</sup> С. Скурдино Бежецкого района Псковской обл. Зап. в 1982 г.

<sup>4</sup> Д. Пономарёво Холмского р-на Новгородской обл. 1926 г.р. Зап. в 1987 г.

*ночи в церковь. Ево и заперли. Вот в самую полночь и сделалось, там шум, вереск (sic), набралась полная церква. Вот она и кричат: „Ой! Севодни ись нечево — нынче их съедим“. А он всё цитаёт. Сю книжку прочитал — последнее слово. „Аллилуйя, аллилуйя аллилуйя, слава тебе Боже!“.* Она все и скрылись» [Соколовы 1999: 373, № 77]<sup>1</sup>.

Другой круг текстов, развивающих мотив «особенной книги», — былички о «чернокнижнике». Владение «черной книгой» часто описывается рассказчиками как улика, свидетельствующая о том, что человек — колдун и «знается с нечистой силой». Рассказывая о своей соседке, пожилая дама, перебивая собирателя, сообщает: *«У нее глаз был дурной, и она умела колдовать, у нее была черная книжка».* **Собиратель:** *«Как ее звали?».* *«Баба Клава, баба Клава. Черная книжка с черным крестом, она умела так вот людям делать зло <... > Ну, она, вот, черну книжку имела, знавши была с нечистой силой, видимо, ей надо так было делать»*<sup>2</sup> [АПЦ ЕУ Батецк—99 ПФ—6]. По воспоминаниям Е.Н. Разумовской, в нескольких деревнях Куньинского р-на Псковской обл. *«рассказывали о таинственной Брюсовой книге<sup>3</sup>, хранящейся у местных колдунов»* [Разумовская 1993: 258, прим. 3].

К этим рассказам примыкают былички о «чтении книги колдуна дилетантом». В СУС учтен только один вариант этого сюжета, включенного в указатель под названием «Чернокниж-

<sup>1</sup> См. там же № 38, а также вариант, приведенный в сборнике А.Н. Афанасьева [Афанасьев 1990: 78, примеч. к № 11]. В материалах XIX в. есть любопытные описания обычая ставить женщину, заспавшую ребенка, на ночь в церковь; священник при этом должен очертить мелом вокруг нее круг [Садовников 1884: 247, № 766]. Возможно, такая практика имела место в действительности (хотя трудно себе представить, чтобы священник согласился в ней участвовать). Описания подобных «стояний», несмотря на то, что в них не фигурирует чтение книги, во-многом аналогичны описаниям сказочных «отчитываний»: *«Женщину, заспавшую ребенка, ставят в церкви на три ночи на покаяние. Около ее чертят на полу круг, из которого она не должна выйти, пока не придет поп. Дьявол, несмотря на то, устраивает, по верованию крестьян, иногда страшные шутки. Так, был случай, что в первую ночь стояния женщины он поджег церковь, на вторую ночь опрокинул церковь (она была деревянная) и прогрыз стену, а на третью ночь поставил церковь кверху дном»* [Иваницкий 1890: 112].

<sup>2</sup> С. Мелковичи Батецкого р-на Новгородской обл. 1927 г.р. Зап. 1999 г. Ср.: *«Парень рассказывал мне про своего друга. Спрашивал, верю ли я. Я говорю: „Не знаю“. — „А я верю“, — говорит. У них в деревне была бабка, могла что угодно сделать, вычитать, черная магия. Могла свадьбу спортить. Едет свадьба у самого леса, вдруг вместо лошадей — волки, и в лес побежали»* (с. Ивановское Старорусского р-на Новгородской обл. Зап. в 1990 г.) [Черепанова 1996: 84, № 320].

<sup>3</sup> Эпитет «Брюсова» восходит к названию некогда популярного в народе «Брюсова календаря» — астрологического сочинения, вышедшего впервые в 1762 г. и затем неоднократно переиздававшегося (см. [Керенский 1874]). Представляется вероятным, что термин «Брюсов календарь» мог использоваться не только применительно к этому сочинению, но и в качестве названия любой «колдовской» книги. В приведенном примере эпитет «Брюсова» можно считать синонимом «черная».

ник и черти»<sup>1</sup> (1199С\*). Сравнение нескольких вариантов позволяет увидеть главную особенность текстов этого типа. Все они строятся по следующей сюжетной схеме: некто, желающий встретиться с чертями, читает книгу, принадлежащую колдуну; в результате появляются черти, с которыми читающий не умеет управляться; как правило, его спасают — либо соседи, либо сам колдун. Во всех известных мне рассказах<sup>2</sup> книгу читает не колдун, а случайный, посторонний человек, «дилетант», что и приводит к появлению «чертей». Встретилась только одна быличка о чтении книги *самим* колдуном: «*Один крестьянин в Усть-Кошве, желая посмотреть на чертей, обратился с просьбой к колдуну, у которого бесов было много. Пошли в баню. Колдун, наговоривши, что надо, и прочитавши в черной книге, говорит: „Посмотри через мое левое плечо в озеро на воду“.* Посмотрел тот и увидел разные огоньки — зеленые, желтые, красные... Что было дальше, он не мог объяснить, потому что сильно испугался и убежал домой» [Власова 2000: 551]. Эта быличка, безусловно, представлена в обработанном варианте, к тому же связь между чтением книги и появлением чертей здесь не вполне очевидна. Тем не менее в этом тексте фигурируют два персонажа, один из которых — просто любопытный крестьянин.

Эта сюжетная закономерность может иметь объяснение. Действие колдуна или «спасителей» несчастных, оказавшихся во власти чертей, часто описывается как «отчитывание», где к общему значению термина прибавляется еще одно — «обратное чтение»: «*Домовые, дворовые, полявые, худая сила — приписаны к дьяволу. Цыганка рассказывала: была у неё черная магия, книга, под замком. А ребята открыли и начитали. Она пришла, а у них нечистиков целый дом! Она догадалась, нечистиков и отчитала обратно*»<sup>3</sup>.

Такое понимание «отчитывания» встречается и в других контекстах. Например, в Псковской области крестьянка говорила: «*Назад читают. Когда случицца родимец. Воскресни Бог — молитва. Яков Степаныч отчитывал назад*» [ПК]. Думается, что в противопоставлении «начитать — отчитать» вновь реализу-

<sup>1</sup> Сказка «Чернокнижник» в сборнике Е.А. Чудинского: «*Стоял солдат на квартире. Занимался чернокнижием и книжки такие имел. Отлучился он раз из дома и приходит к нему в это время товарищ. Видит, что земляка дома нету, нашел его книжки и давай читать от скуки*» [Чудинский 1864: № 26].

<sup>2</sup> Помимо указанной выше сказки из собрания Чудинского аналогичные сюжеты приведены в: [Садовников 1884: № 116 (6), Черепанова 1996: №№ 271, 320; ТФНО 2001: № 387]. Также они известны в исландских и норвежских вариантах [Tubach 1969: № 737; Christiansen 1992: № 3020].

<sup>3</sup> Дер. Аполец Холмского р-на Новгородской обл. 1937 г.р. Зап. в 1987 г. [ТФНО 2001: 345, № 387].

ется коллизия ритуала «изгнания бесов»: умение колдуна, по аналогии с быличками об отчитывании священником, описывается здесь как способность *избавляться* от чертей, а не вызывать их.

Рассмотренные выше сюжеты народной прозы являются примерами «фольклоризации» церковной практики в крестьянской культуре. Особенности ее исполнения и понимания представителями духовенства во многом определили ее трактовку крестьянами. Различные не связанные, на первый взгляд, былички оказываются свидетельствами разных способов интерпретации одного и того же явления. Я не склонна рассматривать взаимодействие этих сюжетов в терминах диахронии, поскольку основной корпус рассказов относится к XIX–XX вв., а их число не позволяет делать выводы о динамике бытования. Речь идет о пространстве сосуществующих текстов, каждый из которых позволяет быть сформулированным другому и, в свою очередь, определяет отношение к священнику вообще и практике «изгнания бесов» в частности.

#### Список сокращений

- АПЦ — Архив Полевого центра факультета этнологии ЕУСПб.  
ИРГО — Императорское Русское географическое общество.  
КСОЯ — Картотека словаря обиходного языка XVI–XVII вв.  
ОЛЕАЭ — Общество любителей естествознания, археологии и этнографии.  
ПК — Псковская картотека.  
ПСЗР — Полное собрание законов Российской Империи.  
СДЯ — Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв).  
СРНГ — Словарь русских народных говоров.  
СРЯ — Словарь русского языка XI–XVII вв.  
СУС — Сравнительный указатель сюжетов.  
СЦСРЯ — Словарь церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Имп. Академии наук.  
ТФНО — Традиционный фольклор Новгородской области.  
ЧММ — Великие Минеи-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием.  
ЧМДР — Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского.  
FFC — Folklore Fellows' Communications.

**Библиография**

- Алмазов А.И.* Врачевательные молитвы. К материалам и исследованиям по истории рукописного Требника. Одесса, 1900.
- Алмазов А.И.* Чин над бесноватым. (Памятник греческой письменности XVII в.). Одесса, 1901.
- Архив* Полевого центра факультета этнологии ЕУ в СПб.
- [*Афанасьев А.Н.*] Народные русские легенды А.Н. Афанасьева. Новосибирск, 1990.
- Безродный А.В.* Прошлый век в его нравах, обычаях и верованиях // Русская старина. 1897. Май. С. 283–298.
- Бирюкович В.* Народная медицина // Русская мысль. М., 1893. Апрель. С. 67–82.
- Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви: В 3 т. М., 1994 (репр. СПб., 1907).
- Вениамин, архиеп.* Новая скрижаль, или дополнительное объяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных. СПб., 1853.
- Виноградов В.В.* История слов: около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных / Отв. ред. Н.Ю. Шведова. М., 1994.
- Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.
- Владимиров П.В.* Великое зеркало (из истории русской переводной литературы XVII века). М., 1884.
- Власова М.* Русские суеверия: Энциклопедический словарь. СПб., 2000.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1994.
- Добродомов И.Г.* Рецензия на «Историю слов» В.В. Виноградова // Philologica. 1995. Т. 2. № 3–4. С. 267–280.
- Древнерусские патерики:* Киево-Печерский патерик, Волоколамский патерик / Подгот. изд. Л.А. Ольшевской, С.Н. Травниковым. М., 1999.
- Житие Аввакума* и другие его сочинения / Сост, вступ. ст. и коммент. А.Н. Робиносона. М., 1991.
- Знаменский П.В.* История Русской Церкви (учебное руководство). Париж; М., 1996. (Материалы по истории церкви. Кн. 10.)
- И.С.* Духовный взгляд на малеванщину и кликушество. По поводу статьи профессора И. Сикорского «Психопатическая эпидемия» 1892 г. // Душеполезное Чтение. 1893. Август. С. 589–595.
- Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. // Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России / Под ред. Н. Харузина (Известия ОЛЕАЭ. Т. LXIX. Труды этнографического отд. Т. XI. Вып. 1). М., 1890.
- Иванов С.А.* Византийское юродство. М., 1999.
- Иконография* ростовских святых: Каталог выставки. Ростов, 1998.

- Иконы* Ярославля XIII—XVI веков. М., 2002.
- Иоанн Златоуст*. Беседа XLI. Вшел же в сонмише, дерзаше, не обиную три месяцы беседея и уверяя яже о царствии Божии (Деян. 19, 8) // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. СПб., 1903. Т. 9. Кн. 1. С. 358—368.
- Иоанн Кассиан Римлянин*. 7-е собеседование — Аввы Серена // Писания преподобного отца Иоанна Кассиана Римлянина / Пер. с лат. еп. Петра. М., 1892. С. 279—305.
- Историческое обозрение богослужбных книг греко-российской церкви*. Изд-е 3-е, исправленное. Киев, 1857.
- Лавров А.С.* Колдовство и религия в России. 1700—1740 гг. М., 2000.
- Мазуринская кормчая*. Памятник межславянских культурных связей XIV—XVI вв. Исследование. Тексты. М., 2002.
- Керенский Ф.* Древнерусские отреченные верования и календарь Брюса // Журнал министерства народного просвещения. 1874. Март. С. 52—79; Апрель. С. 278—342.
- Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов вселенских и поместных, и Святых Отец*. [Б. м.], 1893 (репр. — Сергиев Посад, 1992).
- Коваленко Г.* О народной медицине в Переяславском уезде Полтавской губ. // Этнографическое обозрение. 1891. № 2. С. 141—149.
- Коцовский А.Д.* О так называемом «Балтском движении» в Бессарабии // Труды Бессарабского общества естествоиспытателей и любителей естествознания. 1911—1912 г. Кишинев, 1912. Т. 3. С. 147—180.
- Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые как явления русской народной жизни. Новгород, 1900.
- Картотека* словаря обиходного языка XVI—XVII вв. // Архив межкафедрального словарного кабинета им. Ларина филологического факультета СПбГУ.
- Лактин М.* Бесоодержимость в современной деревне. Историко-психологическое исследование // Вопросы философии и психологии. М., 1910. Кн. 102. С. 141—184.
- [*Лествица*] Преподобного отца нашего Иоанна Синайской горы Лествица, в русском переводе с алфавитным указателем и примечаниями. М., 1862.
- Любимов П.Д.* Медико-топографическое описание Кузнецкого уезда Саратовской губ. // Протоколы заседания Общества русских врачей в Санкт-Петербурге. СПб., 1858—1859. С. 453—500.
- История Русской Церкви Макария*, митрополита Московского. СПб., 1909. Т. 11. Кн. 2.
- Макарова В.Ю.* Священник и больной (по материалам второй половины XIX — начала XX веков) // Антропология. Фольклористика. Лингвистика: Сб. статей. СПб., 2002. Вып. 2. С. 131—169.
- Марк, игумен*. Злые духи и их влияние на людей. СПб., 1899.
- Михайлова Т.В.* Колдовские процессы в России: Официальная иде-

ология и практики «народной религиозности». Конфликты идей и людей. (1740–1801). 2001. (рукопись).

*Морозов Г.* По поводу толков об урегулировании отношений между членами причта // Церковный вестник. 1890. № 1. С. 8–10.

*Никитин М.П.* К вопросу о кликушестве // Обозрение психиатрии, неврологии и экспериментальной психологии. СПб., 1903. № 9. С. 656–668; № 10. С. 746–756.

*Никитина С.Е.* Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993.

*Нил Синайский.* О восьми лукавых духах // Творения преподобного отца нашего Нила Синайского. М., 2000. С. 121–132.

*Обнинский П.Н.* В области суеверий и предрассудков (Очерк из быта современной деревни) // Юридический вестник. 1890. Т. 6. Ноябрь. С. 358–381.

*Островская Л.В.* Мировоззренческие аспекты народной медицины русского крестьянского населения Сибири второй половины XIX века // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства в XVII — начале XX века: Сб. науч. трудов. Новосибирск, 1975. С. 131–142.

*Панченко А.А.* Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность: Материалы науч. конф. 24–26 февр. 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. С. 198–218.

*Панченко А.А.* Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

*Панченко А.А., Штырков С.А.* Чужой голос: из материалов о русском кликушестве // Чужое имя. (Альманах «Канун»). Вып. 6). СПб., 2001. С. 316–336.

*Пигин А.В.* Древнерусские «чудеса» об исцелении бесноватых и народная сказка // Литература и фольклорная традиция: Тез. докладов науч. конф. 15–17 сентября 1993 г. Волгоград, 1993. С. 5–7.

*Пигин А.В.* Из истории русской демонологии XVII века. Повесть о бесноватой жене Соломонии. Исследования и тексты. СПб., 1998.

*Псковская картотека* // Архив межфаederalного словарного кабинета им. Ларина филологического факультета СПбГУ.

*Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.

*Прыжов И.* 26 московских пророков, юродивых, дур и дураков и другие труды по русской истории и этнографии. СПб.; М., 1996.

*Полное собрание законов Российской Империи.* СПб., 1830. Т. 1–45.

*Разумовская Е.Н.* Современная заговорная традиция некоторых районов Северо-Запада (по полевым материалам 1973–1988 годов) // Русский фольклор. 1993. Т. XXVII.

*Розанов Н.* История московского епархиального управления со времени учреждения св. Синода. (1757–1775). М., 1870. Ч. 2. Кн. 2.

- Розов Н.Н.* Русские служебники и Требники // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 314–334.
- Русские* житийные иконы XVI — начала XX века. СПб., 1999.
- Рязановский Ф.А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915.
- [*Садовников Д.Н.*]. Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д.Н. Садовниковым. СПб., 1884. (Записки ИРГО по отд. этнографии. Т. XII.)
- Слово* писано святым Феодосием мнихом // Сочинения преподобного Феодосия, в подлинном тексте. СПб., 1855.
- Смилянская Е.Б.* Донесение 1754 г. в Синод Суздальского епископа Порфирия «якобы во граде Суждале колдовство и волшебство умножилось» // Христианство и Церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 254–260.
- С-о Михаил.* Злые духи (демоны) по учению о. Иоанна Кронштадтского. СПб., [1903].
- Соколов П.* Общий церковно-славяно-русский словарь: В 2 ч. СПб., 1834. Ч. 2.
- [*Соколовы*]. Сказки и песни Белозерского края. Сборник Б. и Ю. Соколовых: В 2 кн. СПб., 1999. Кн. 1.
- Спаский А.* Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними // Богословский вестник. 1907. Т. 2. С. 357–391.
- Срезневский Н.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: В 3 т. СПб., 1902 (репр.: М., 2003). Т. 2.
- Словарь* древнерусского языка (XI–XIV вв.) / Гл. ред. И.С. Улуханов: В 10 т. М., 2000. Т. 6.
- Словарь* русских народных говоров. Л., 1989. Вып. 24.
- Словарь* русского языка XI–XVII вв. М., 1988. Вып. 14.
- Словарь* церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Имп. Академии наук. СПб., 1847. Т. 3.
- Сравнительный* указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л., 1979.
- Токарский А.А.* Отчитывание больных в настоящее время // Журнал невропатологии и психиатрии им. С.С. Корсакова. 1904. № 1 (Приложение на правах рукописи). С. 1–30.
- Традиционный* фольклор Новгородской области. (Памятники русского фольклора. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры. По записям 1963–1999 гг.). СПб., 2001.
- Употребление* книги Псалтырь в древнем быту русского народа // Православный собеседник. 1857. Кн. IV. С. 814–856.
- Ушаков Д.Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение. 1896. № 2–3. С. 146–204.
- [*Черепанова О.А.*]. Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / Сост. и автор комм. О.А. Черепанова. СПб., 1996.

- Великие* Миней-Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Издание Археографической комиссии. СПб., 1868–1913.
- Жития* святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского. Издание московской синодальной типографии. М., 1903.
- [*ЧМДР 1993*] — Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней Св. Димитрия Ростовского. М., 1904 (репр.: Козельск, 1993).
- Чудинский Е.А.* Русские народные сказки, прибаутки и побасенки. М., 1864.
- Яковенко В.С.* Психическая эпидемия на религиозной почве в Ананьевском и Тираспольском уездах Херсонской губ. // Современная психиатрия. 1911. Март. С. 191–198; Апрель. С. 221–244.
- Bourguignon E.* Introduction: A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness // Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change / Ed. by E. Bourguignon. Columbus, 1973. P. 3–35.
- Christiansen R.Th.* The Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematic Catalogue of the Norwegian Variants. Helsinki, 1992.
- Crapanzano V.* Introduction // Case Studies in Spirit Possession / Ed. by V. Crapanzano and V. Garrison. N.-Y.; London; Sydney; Toronto, 1977. P. 1–40.
- Freeze G.L.* Institutionalizing Piety. The Church and Popular Religion, 1750–1850 // Imperial Russia. New Histories for the Empire / J. Burbank and D.L. Ransel (eds.). Bloomington and Indianapolis, 1998. P. 210–249.
- Freeze G.L.* The Russian Levites. Parish Clergy in the 18<sup>th</sup> century. Harvard, 1977.
- Holm N.G.* Ecstasy Research in the 20-th Century — An Introduction // Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Abo, Finland, on the 26th–28th of August 1981. Uppsala, 1982. P. 7–25.
- Kivelson V.A.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // Russia's Women. Accommodation, Resistance, Transformation / Clemets B.E., Engel B.A., Worobec C.D. (eds.). Oxford, 1991. P. 74–94.
- Levi G.* Inheriting Power. The Story of an Exorcist. Chicago and London, 1988.
- Oesterreich T.K.* Possession: Demonical and Other. Among Primitive Races, in Antiquity, the Middle Ages and Modern Times. London, 1999. (1-st ed. — 1930).
- [*Tubach F.C.*] Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales / By F.C. Tubach. Helsinki, 1969 (FFC. Vol. LXXXVI. № 204).
- Worobec C.D.* Possessed: Women, Witches, and Demons in Imperial Russia. DeKalb, 2001.