

Демоны и еретики в культуре переходной эпохи: историко-литературные и мировоззренческие контексты в исследовательской перспективе

Участники дискуссии: **Елена Белякова** (Институт российской истории РАН, Москва, Россия); **Людмила Журова**¹ (Институт истории Сибирского отделения РАН, Новосибирск, Россия); **Константин Костромин** (Санкт-Петербургская духовная академия, Санкт-Петербург, Россия); **Александр Пигин**² (Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия); **Лариса Соболева**³ (Уральский федеральный университет, Екатеринбург, Россия)

Demons and Heretics in Transitional Culture: Historical-Literary and Attitudinal Contexts in a Research Perspective

Contributors: **Elena Beliakova** (Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia); **Liudmila Zhurova** (Institute of History of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia); **Kostromin Konstantin** (St Petersburg Theological Academy, St Petersburg, Russia); **Alexander Pigin** (Institute of Linguistics, Literature and History of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia); **Larisa Soboleva** (Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia)

The actualization of the study of the irrational in the interpretation of man and communication with society in the late twentieth and early twenty-first centuries can be explained by modern ideas about the limitless incognizability of the phenomenon of life. Rational knowledge is accompanied by knowledge of the

¹ Исследование Л. И. Журовой выполнено по теме госзадания «Память о прошлом в письменных источниках XVI–XX вв.: актуализация событий, трансляция культурных традиций, исследовательские практики (FWZM-2021–0005)».

² Исследование А. В. Пигина поддержано средствами федерального бюджета на выполнение государственного задания Карельского научного центра РАН.

³ Работа Л. С. Соболевой по подготовке материала диалога осуществлялась при финансовой поддержке гранта РНФ (проект № 22–28–01617 «Противостояние “крюшному миру” в творчестве проповедников конца XVII – начала XVIII века: авторская аксиология, механизмы воздействия»).

* Citation: Beliakova, E., Zhurova, L., Kostromin, K., Pigin, A., Soboleva, L. (Part.) (2023). Demons and Heretics in Transitional Culture: Historical-Literary and Attitudinal Contexts in a Research Perspective. In *Quaestio Rossica*. Vol. 11, № 2. P. 633–656. DOI 10.15826/qr.2023.2.810.

Цитирование: *Beliakova E., Zhurova L., Kostromin K., Pigin A., Soboleva L.* Demons and Heretics in Transitional Culture: Historical-Literary and Attitudinal Contexts in a Research Perspective // *Quaestio Rossica*. 2023. Vol. 11, № 2. P. 633–656. DOI 10.15826/qr.2023.2.810 / *Белякова Е., Журова Л., Костромин К., Пигин А., Соболева Л.* Демоны и еретики в культуре переходной эпохи: историко-литературные и мировоззренческие контексты в исследовательской перспективе // *Quaestio Rossica*. 2023. Т. 11, № 2. С. 633–656. DOI 10.15826/qr.2023.2.810.

exceptional significance of the belief in the influence of otherworldliness for certain periods of history when the totality of conflicts, clashes, and features in people's behavior is explained through an appeal to images of demonic properties. Historians, philologists, and theologians from various Russian academic centers discuss the representation of "otherworldliness" and the prospects of its study. The panelists discuss the studies of the functional properties of otherworldliness in various spheres of life and art and its manifestation in the genres of oral and written literature. Finally, they put forward ideas about the further directions of scholarly research in the sphere.

Keywords: sermon, witchcraft, "otherworldliness", 17th-century Russia, bookishness, worldview, religiosity

Актуализация в конце XX – начале XXI в. изучения иррационального начала в трактовке человека и коммуникации с социумом вполне объяснима современными представлениями о безграничной непознаваемости феномена жизни. К рациональным знаниям подверстываются знания о сверхзначимости для определенных периодов истории убежденности в воздействии иномира, когда возникает тотальное объяснение конфликтов, столкновения и особенностей в поведении людей через обращение к образам демонического свойства. К обсуждению темы изображения «кромешного мира» и перспектив его изучения привлечены историки, филологи и богословы из академических центров России. Обсуждается изучение функциональных особенностей иномира в различных сферах жизни и искусства, а также его воплощение в жанрах устной и письменной словесности. Делаются обоснованные предположения о дальнейших направлениях научных изысканий в этой сфере.

Ключевые слова: проповедь, колдовство, «кромешный мир», Россия XVII в., книжность, мирозерцание, религиозность

Мутно небо, ночь мутна...

А. С. Пушкин

Л. С. Работа по фиксации образов демонического характера была начата в дореволюционной историографии преимущественно с обнаружения языческих корней и наличия народных дохристианских обычаев в древнерусской культуре (Е. В. Аничков, А. Н. Афанасьев, Н. М. Гальковский, Д. К. Зеленин и др.). Ее продолжение в современных изысканиях разного плана свидетельствует об актуализации темы как в историческом, так и в культурно-семиотическом ключе. Выявляются современные направления исторического архивно-судебного (Е. Б. Смилянская, А. С. Лавров, В. Кивельсон и др.), народно-поэтического, представленного многочисленными работа-

ми о заговорах и обрядах (А. Л. Топорков, А. А. Турилов, В. Ф. Райан и др.), визульно-художественного, раскрываемого в семиотическом аспекте (альманах «In Umbra: Демонология как семиотическая система»), источниковедческого и литературоведческого планов.

Поворот к амбивалентности и влиянию стихийной народной культуры в гуманитарном дискурсе, открытый работами М. М. Бахтина, выполненными на европейском материале, концептуализирован для понимания древнерусской специфики (особенно в переходную эпоху) удачно найденной идеей активизации «кромешного мира» и значимости смеховой культуры в контексте «бунташного» XVII в. [Лихачев, Панченко, Поньрко]. Ожидаемо в рамках выявленного дискурса оказались заново прочтены известные тексты сатирических повестей, бывшие в центре внимания еще В. П. Адриановой-Перетц в конце 1930-х гг., и обострено внимание к поиску новых источников. К настоящему моменту в разных сферах культуры (визуальных источниках, устной словесности, деловой и литературной письменности) накоплены подборки артефактов, выявлены художественные и деловые тексты с подобными героями и сюжетами. Прделанная работа в сфере русской культуры, преимущественно ее средневекового периода, дотянувшегося до конца XVII в., представлена в ряде современных публикаций, особенно в связи с вниманием к новым источникам [см.: Противостояние «кромешному миру»].

Вместе с тем исследовательские траектории нуждаются в рассмотрении новых возможных перспектив и поиске новых источников раскрытия темы и проблемных поворотов. И здесь хотелось бы начать дискуссию о самом феномене «кромешного мира», его границах и функциях. Смеховая составляющая не может отвлекать нас от ощущения людьми переходной эпохи катастрофичности и всепроникающего определения демонизмом негативных сторон бытия, когда качественные изменения жизни подвергались проверке на демоническое вмешательство. Энергия воздействия сил зла привлекает читателя интригой и ожиданием развязки в сюжетах о противостоянии или гибельности, создавая беллетристические повествования о такого рода происшествиях. Однако беллетристическое начало – то, что делает из «бесовщины» литературный сюжет – поздний феномен. Изначально ощущение ее реальной силы воспринимается как постоянно присутствующая сеть искушений. Превращение страха и бесовщины в беллетристический фактор, преобразование в сюжет обусловлено горизонтом читательского интереса к неожиданным поворотам, загадочности, непредсказуемости, вызывающим остроту переживаний.

А. П. «Кромешное», если исходить из этимологии слова («кроме» – вне чего-то), предполагает пару – некую сущность, по отношению к которой оно является внешним, внеположным. «Кромешное» – то, что находится за пределами добра, Бога и света. Но где проходит граница между одним и другим, насколько она устойчива и непроницаема?

Л. Ж. В церковной публицистике XVI в. категория «мир» сформировалась под влиянием новозаветных писаний и имеет значение «мир – это жизнь грешников, заботящихся о земном пребывании». В Первом послании Иоанна Богослова дается толкование понятию:

Не любите мира сего, ни яже суть въ мирѣ: аще кто любить миръ сеи, нѣсть любве Бога и Отца в нем. Яко все еже в мирѣ семъ: похоть плотскаа, и похоть очию, и гордыни житиа – нѣсть от Отца, но от мира сего есть. И миръ сеи мимо ходит и похоть его, творяи же волю Божию пребываетъ в вѣкы (1 Ин : 15–17).

Вопрос «Что есть мир?» задавали Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов. Ответ однозначный: «мир – это жизнь во грехе и пристрастие к вещам». Ему противопоставлена жизнь во Христе. Деление на «вышняя» и «земная» представляет два мира, и христианин, согласно учению богословов, должен стремиться к «вышнему».

Митрополит Даниил использовал тему мира для построения своего нравоучения пастве в 13-й главе «Соборника» – «О еже что миръ, и яже в мирѣ» [Даниил, с. 795–811]. Продолжая традиции святых отцов и подражая им, архиерей свои рассуждения тоже начинает с вопросов и дает ответы, построенные на собственной риторике:

Что есть миръ? Плищъ, молва, лукавства, зависть, вражда, горестъ сокровенна въ сладости, якоже удица сокровенна въ черви, прелестъ потаенна въ веселии житиа сего, страсть къ мимотекущим, лицемѣрие, неправда, грѣх.

Что есть мира сего князь? Дьяволъ!

Что есть мира держателныя его вещи? Ненависть, неправда, зависть, ложь, клевета, злопамятства, любление богатства, желание престоль высокихъ, славы, чести, имени, мнѣние, гордость, превозношение, татба, разбоиничество, услажение плотское, пристрастие к вещемъ, любодѣание и всякое блужение и прочаа страсти. Сиа суть миродръжателныя его вещи, имиже прелстивъ, погубляетъ чловѣкы [Там же, с. 795].

Составными элементами понятия «мир» стали грехи человеческие.

К. К. Особенности эпохи конца XVI – начала XVIII в. хорошо известны. Прежде всего это начальный процесс европеизации и секуляризации в России, который сначала проходил медленно и в отдельных сферах жизни как бы исподволь. Однако в мировоззрении русских людей в это время происходили изменения, которые не имели аналогов в предшествующие эпохи. Трансформировавшаяся картина мира не могла не затронуть представлений о «кромешном мире», менявшихся в последний раз более 600 лет назад при принятии христианства.

«Иной мир» для человека XVII в., как и в предшествующее время, был частью мироздания, однако его роль и место явно изменились. Классическая святоотеческая мысль, которая в основных своих памятниках была хорошо известна на Руси, исходила из антиномии: воля человека либо добровольно подчиняется Богу, который есть Любовь и Добро, либо становится рабом греха, то есть дьявола, и при этом за свои поступки человек несет персональную ответственность, и нет неоценимого поступка, ненаказываемого греха. Именно поэтому вся мысль и все чувства, все письменные памятники и храмовые росписи обязательно имели в своем составе те или иные элементы потустороннего мира – мертвецов, ангелов и бесов. Более того, человек привыкал к тому, что все они в той или иной форме живы: даже святые, изображаемые на иконах и фресках, по-человечески мертвы, но они продолжают активно участвовать в жизни людей⁴. Если ангелы не были частыми героями в древнерусской литературе (в основном это архангелы Михаил и Гавриил), то бесы – неизменные их акторы.

А. П. Беспокойство вызывало не само существование «кромешного мира», а нарушение границы между мирами света и тьмы. Осознание этого сдвига было особенно актуально в кризисные моменты истории, в частности, в XVII в. – в эпоху кардинальных социально-политических и культурных перемен, начавшейся европеизации и церковного раскола. Переживание кризиса порождало различные нарративы о шаткости этой границы. Именно в XVII в. отчетливо проявляет себя феномен, который Д. С. Лихачев метафорически назвал «бунтом кромешного мира», когда последний «стал активным, пошел в наступление на мир действительный и демонстрировал неупорядоченность его системы, отсутствие в нем смысла» [Лихачев, Панченко, Понырко, с. 49], когда антинорма подменяла собой норму.

К. К. При этом нужно иметь в виду еще один важный аспект. «Кромешный» мир, мир бесов и учение о загробном мире не разработаны в христианском богословии детально. В «Точном изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина дьяволу и бесовским силам посвящена только одна маленькая глава [Творения, с. 190–191 (кн. 2, гл. 4 (18)); ср.: Давыденков, с. 258–268]. Таким образом, и в древности, и в XVII в., и в наши дни представления о дьяволе и его действии носили не столько богословский, сколько профанный, бытовой, народный характер. И богословская мысль не пыталась навести в этой части систематический порядок. Действие дьявола носит хотя и отрицательный, но мистический характер, и выявлять дьявольскую волю оказывается порой довольно трудно; часто она становится понятной только задним числом.

⁴ Своеобразный старт такому отношению к мертвым, которые несколько более определено, чем живые, подразделяются на праведников и грешников, дал евангельский сюжет о воскресении мертвецов после воскресения Христа, см.: (Мф : 27: 51–53). Оригинальный сюжет недавно разобрал ижевский историк Д. В. Пузанов [Пузанов].

Л. Ж. Властитель человеческих грехов – дьявол, часто поминаемый в церковной публицистике XVI в., изображен через посредство картин святотатства, к которым относились сцены игрищ, например, в том же слове 13: «Идѣже бо есть сквернословие и кощуны, ту есть бѣсом събрание, и идѣже есть играния, тамо есть диаволь, а идѣже есть плясание, тамо есть сатана» [Даниил, с. 807].

Об осуждении народных гуляний у Даниила речь идет в «Послании, еже не ходити на позорища, сирѣчь на игрища» [Там же, с. 399–406]: «Аще ли хоцещи разумѣти, яко бѣсовская есть служба – игра... Блюдиися и ты, не люби игры, да не обрящещися тамо с бѣсовскими слугами» [Там же, с. 404–405]. Картины бесовства церковники видели на улицах и площадях городов и сел и предостерегали православных от увлечения играми.

Изобличению скоморохов, «бѣсы обрѣтенную прелесть», посвятил Максим Грек сочинение, сохранившееся в единственном списке середины XVI в. [цит. по: Ржига, с. 105–108]. Его как инока, как иностранца поразили картины медвежьих плясок, в которых он видел «самого сатану, пляшуща (под сурны, тимпаны и трубы – Л. Ж.), играюща съ звѣремъ и веселящася о погыбели прельщающихся вѣрных» [Там же, с. 105].

Тема скоморошества очень волновала афонского монаха, он не раз к ней обращался, на что указывает вступительная фраза, где он признается:

Аще и нѣции негодуютъ о списаных от мене по Божии ревности преже худаго сего поучения и суетшатна сия и мнѣть, и наричют, но аз... не престану писати и глаголати приличная въ славу Содѣтеля всѣхъ и спасение почитающих писана мною православных людех [Там же].

Отметание и развращение евангельского и апостольского законоположения богослов видит в сценах русских игрищ. Скверных скоморохов, которые обходят всю страну и села, он называет споспешниками «самого злоначалника диавола, иже безпрестани тщится по подобию лва поглотити нѣкого, пачеже всѣхъ вкупѣ благовѣрных» [Там же, с. 106]. Защите благочестивых душ от богоборца сатаны посвящает свое слово Святогорец. Его тревожит, что «не единого и два, но всякъ град и страну» призывают скоморохи на постыдное дело. Он обвиняет власти и духовных пастырей, чьим небрежением распространилось «сицевое сатанинское замышление», в бездействии. Он изобличает греховность скоморошских «играний», отлучающих собранных Христом «добрѣсловесныхъ овци» от Начальника пастыря. Он предлагает в подражание библейскому пророку Илии истребить очистительным огнем Святого Духа душепагубные игры. Наряду со скоморохами Максим Грек призывает бороться с чародеями, волхвами, ворожеями:

Възмете духовный меч, еже есть глагол Божии, и тѣмь всегда закалаете посылаемая от супостата врага диавола, душегубительныя дѣлатели скверныя скоморохы и чародѣя, и влѣхвующия бабы, и нарицаемая ведуньи, съблажняющих всегда и убивающих душевнѣ беззлюбивыя овцы Спаса Христа [цит. по: Ржига, с. 107–108].

Е. Б. Приведенные призывы Максима Грека бороться с «душегубительными делателями» уводят нас в правовую область. В средневековой Руси за каждым народом признавалась возможность жить по своему праву («закону»). Это зафиксировано и в Стоглаве [см. об этом: Белякова 2010]. Каноническое право вполне соответствовало этому представлению, так как его действие распространялось только на членов церкви. На «волхвов» других вер (народов, «языков») оно не распространялось. За ними признавалось право совершать свое ремесло, более того, христиане обращались к ним по разным вопросам. В XVII в. в связи с процессом конфессионализации неправославные народы, населявшие Россию, стали восприниматься как объект миссионерства. Об этом свидетельствует статья Требника 1639 г.:

Подобает убо нам о сем ведати, яже у на в Велицеи Росии вокруг страны нашея... живущии языцы неведущии Бога... яже суть сии языцы. черемиса, и мордва, чувашане, чюхны, ижора. лопь, и самоядь, и инии мнозии языцы... [Требник, л. 513].

Религиозные практики этих народов трактуются в приведенной статье как волхование («не имать ли волхвания какова, кто в них и бес явно не глаголет ли») и призывание демонов («како каким волшебством волхвовали и демонов призывали»). Наличие письменных текстов у этих людей превращало их в еретиков: «А у которых людей обрящется грамота, и у тех людей бывает и ересь» [Требник, л. 513], то есть ересь здесь понимается как некое уже культурное явление, письменно зафиксированное. Эта статья Требника принадлежит к числу новых канонических текстов русского происхождения. Из нее очевидно, что язычники-волхвы, не будучи крещеными, не подлежали наказанию. Важно и то, что другие этносы воспринимались как носители колдовской силы.

В тех же требниках был воспроизведен и переведенный с греческого и изданный в Киеве в 1624 г. Номоканон, действие которого должно было распространяться только на православных [см.: Павлов]. Этот Номоканон содержит исключительно важные главы 13–21, 23, 286, 196, говорящие о волхвовании и «бесовских» обычаях. Это в основном обычаи, известные еще у греков, к ним были добавлены и обычаи, распространенные на Руси. Впервые печатное издание содержало не просто упоминания о «волхвовании», но и подробное изложение того, как совершаются «чарование», «волхование», «прорицание», и что такое «отрава». Важно отметить, что волхование

приравнивалось к вольному убийству, потому что было направлено на нанесение вреда человеку. Такая трактовка восходит к Василию Великому (правила 8, 65, 72), устанавливающему 20-летние отлучения занимающимся «чародейством» (магией) [см. об этом: Fögen, S. 108–110]. 14-я глава говорила об извержении священника, который занимается таким «злохудожеством».

При этом волхование с призыванием «благодетельных бесов» (то есть «белая магия») все равно рассматривалось как «скверноубийство» (гл. 14). Менее строго наказывались те, кто пользовались услугами волхвов: их отлучали на шесть лет. Тех, кто приводили в дом волхвов и «цыганок» для исцеления больных, надо было отлучать на пять лет (гл. 16). Отдельные главы посвящены разного рода гаданиям (гл. 16, 17). Упоминаются и практика «обвязания» для предохранения от отрав (гл. 18), вождение медведей, змей и других зверей, разного рода узлы и амулеты, а также привязывания молитв «нежита» и обряды с употреблением Евангелия и Псалтири. Как отметил А. С. Павлов, 20-я глава Номоканона, излагающего разного рода способы оберегов и гаданий, не является буквальной выпиской из Матфея Властаря, а расширяет его текст «новыми видами и орудиями волшебства» с включением и двух русских суеверий – «ворожбы на Псалтири с ключом и обычая завязывать узелки по числу 12 евангелий, читаемых в великую пятницу» [Павлов, с. 56]. Особенно заслуживает внимания гл. 21 о вурдалаках и способах борьбы с ними. В гл. 23 перечислялись разные «еллинские обычаи», которые вошли и в христианский быт, будучи привязаны к определенным праздникам. Те, кто после крещения продолжали совершать приношения идолам «сиречь бесом», отлучались до своей кончины.

Были ли все эти практики известны священникам, или они впервые знакомились с ними по печатному Требнику? На этот вопрос нет однозначного ответа, но несомненно, что само их описание с целью обличения делало более доступным и их использование. Гл. 196 извергала священника – «волхва, прорицателя, звездочетца» и «хранительная подай или привязуяй звери». О том, что и русские клирики могли заниматься волхованием, свидетельствуют сохранившиеся судебные дела [Кивельсон; Смилянская].

По-иному начинают трактоваться понятия «ересь» и «еретик». Сами они в широком значении подразумевали вообще все неправославные учения (именно такая точка зрения была представлена в трактате Епифания Кипрского), а в узком – отпавших от православия. Еретичество и волхование по Уставу великого князя Владимира относились к церковному суду, но в XVI в. Иосиф Волоцкий добился применения «градских казней» для еретиков, то есть распространения на них норм византийского права.

Номоканон лишь повторял известные запреты на брак с еретиками (гл. 58), распространяя это правило и на католиков. Запрещалось и праздновать с еретиками (гл. 133, 153), и молиться (154, 155–157).

155-е правило запрещало пускать еретиков в церковь во время приношения, аргументируя это тем, что «яко преподобнии освящают, тако мерзции оскверняют» [цит. по: Павлов, с. 143]. Гл. 156 запрещала и есть с еретиками, и принимать от них «милостыню». Тем самым запрет распространялся и на обычную еду. Понятие «осквернение» связывалось с еретиками и постановлением Собора 1620 г., где референдо звучало, что «еретическое крещение несть крещение, но паче осквернение». Постановление Собора было помещено в Третье правило 1639 г., но в Третье правило 1651 г. уже не вошло.

В Кормчей, работа над изданием которой началась в 1649 г., а завершилась в 1653 г., появилась гл. 71, отсутствовавшая в ее протографе. Хотя она и скомпилирована из хорошо известных глав Пандектов и Тактикона Никона Черногорца, здесь она получила новое звучание. В ней сначала постулировалась неизменность предания, а затем доказывалось, что «еретик есть и еретическим подлежит законом, аще и мало что уклоняяся от православныя веры» [Кормчая, л. 641 об.]. Эта старая формула, идущая из византийского права, здесь актуализировалась. В отличие от волхвования, обозначавшего запрещенные практики, ересь понималась как письменное учение или учение, чьи заблуждения сформулированы отцами Церкви. Именно поэтому противникам новых учений важно было подвести их под старые, уже известные ереси. Этим занимался Собор 1620 г. по отношению к латинству. Противников реформ патриарха Никона на Соборе 1666–1667 гг. обвиняли в «ереси» яковитов и армянской [Белякова, 2020]. Староверы также находили различные ереси в новых богослужебных текстах.

Если волхвованием можно было убить человека или навредить ему, то еретик мог «осквернить» не только человека, но и святыню. Случаи, когда волхвование или ересь шли от священников, должны были вызывать особый страх, потому что лишали святости как защиты и возможности очищения. Клирики нередко занимались целительством, и грань между лечебными функциями и волхвованием была очень условной. Неудачное лечение всегда можно было истолковать как «волхвование», а исцеление – как проявление святости и участия Бога.

Новым для русской культуры явилось появление проклятий в печатных изданиях. Так, решение Собора 1666–1667 гг., помещенное в Служебнике (М., 1667), содержало текст проклятия, в котором «непокорнику», приравненному к еретикам, было обещано, что он «будет и по смерти отлучен, и не прощен, и часть его, и душа со Иудею предателем, и с распятым Христом жидовы, и со Арием, и с прочими проклятыми еретиками». Далее следовала вполне магическая формула «Железо, камение и дреса да разрушатся, и да растлятся, а тои да будет не разрешен и не разрушен, и яко тимпан во веки веков» [Служебник, л. 6]. Это уже не просто провозглашение анафемы, но использование магических заклинаний в печатном издании, адресованном священникам.

Печатные издания канонических текстов XVII в. фиксировали различные практики волхвований. Значительно расширилось понятие «еретик», под которое легко было подвести любого, владеющего грамотой и выражающего свои мысли. Разномыслие, «непокорство» было приравнено к ереси и подверглось проклятием на листах Служебника 1667 г. Тот же Служебник свидетельствовал и о том, что официальная церковь воспринималась народом как «оскверненная» ересями. Границы между «светом» и «тьмой» были поставлены под вопрос, как это отметил А. Пигин, и это не могло не вызывать культурного кризиса и не породить страх.

Л. С. Обращение к наказанию за общение с демоническим миром становится своего рода спекулятивным прикрытием преследования тех, кто становится неуютен государству или слишком преступает границы общественно дозволенного. Иными словами, этот проект, вписываясь в государственную систему обороны от вредоносных идей, становится моментом дисциплинарного воздействия. Пример тому – дело Артамона Матвеева, которого не осмелились обвинить в государственной измене, но уличили в общении с бесами.

Е. Б. Решением Собора 1666–1667 гг. преследование «непокорников» (хотя «непокорники», привлеченные к соборному суду, были исключительно клириками) объявлялось государственным делом. Еще раньше Соборное уложение 1649 г. возлагало на государство борьбу с богохульством. Узаконенная государством жестокость [Топоров, с. 201], пытки «без милосердия», сжигание живьем «за волхводство, за чернокнижество, за книжное преложение, кто учнет вновь толковать воровски против Апостолов, и Пророков, и Святых Отцов с похулением» [Котошихин, с. 140] стали определять русскую повседневность.

Исправление книг, истолкованное противниками и воспринятое народом как еретическое, имело большие последствия. Об этом было заявлено на Соборе 1666–1667 гг. и напечатано в Служебнике: «Зане во многих от народа мнение вниде, яко ересми многими и антихристовою скверною осквернены церкви, и чины, и таинства, и последование церковная» [Служебник, л. 2 об.]. Сам факт фиксирования в печатном издании подобного представления мог способствовать его распространению.

Только близость к царскому двору спасла новаторские сочинения Симеона Полоцкого от обвинения в еретичестве. Как соотносилась новая проповедь с канонами и с действительностью? Несомненно, что Симеон Полоцкий использовал канонические тексты для обличения волхвований и вполне в русле современной ему жестокости приводил в своей проповеди против волхвования библейский максимум: «волхв да не живет» [Соболева, 2022а, с. 362]. Высмеиваемые Симеоном «женские» способы лечения с употреблением трав и заговоров не соотносились с тем, что «женскому полу» «за чаровство и за убой-

ство отсекают головы» [Котошихин, с. 141]. Область врачевания была сферой культурного разлома: врачи-иноземцы у московских князей были еще в XV в., в Москве XVII в. существовал Аптекарский приказ, для которого собирались травы, но в проповедях только молитва объявлялась исцеляющей и ничего не говорилось о возможностях медицины. Проповеди XVII–XVIII в. можно рассматривать как создание нового самодовлеющего культурного пространства, развивающегося по собственным законам жанра и одновременно усугубляющего культурный разрыв в русском обществе.

Л. С. Тема противостояния бесовщине с опорой на высказывания Иоанна Златоуста, Феофилакта Болгарского, Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого и др. раскрывается в рукописном сборнике «Статир» (ОР РГБ. Собр. Румянцева. № 411). Объемная рукопись создана в последней трети XVII в. анонимным автором – протопопом церкви Похвалы Богородицы в прикамском Орле-городке, на тот момент центре Строгановских владений [см.: Соболева, 2022b]. Переходная эпоха – «золотой век» авторской проповеди, взявшей на себя роль не только барометра, но и указующего компаса, ведущего корабль жизни человека и государства к спасению. При изучении настроений времени проповедь предстает демонстрацией разногласий не только в трактовках взаимодействия добра и зла, но и в степени всепроницаемости демонического мира. Можно зафиксировать некоторый парадокс церковной практики этого времени: активизация феномена устной проповеди приводит к усилению ее роли в системе социального дисциплинирования.

Проповедь становится не только транслятором пастве содержания христианских праздников и соотнесения с ними нравственно-этических постулатов бытия человека, но и пространством обращения к комплексу идеологических установок прогосударственного (например, военного) и провластного характера. Отсюда особое внимание в проповедях к златолюбию и другим «мирским» порокам (пьянству, чревоугодию, блудодеянию и т.п.), а также убеждение в важности проповедника как учителя в христианском просвещении паствы. Вместе с тем активность человека, его самостоятельность в достижении цели, смелость в делах, доходящая до дерзости, приводят к поиску тотального объяснения конфликтов и неожиданных перемен. В этом плане наиболее удобным объяснением становится влияние «кромешного мира». В «Статире» большой пласт текста (не менее трети) отведен описанию «кромешного мира», негативным последствиям общения с его сущностями в различных сферах (бытовых, лечебных, нравственных, сакральных и т.п.). Внедрение этого аспекта проповеднического слова в сознание и нравы паствы было поддержано художественными традициями – церковными росписями с картинами изгнания падшего ангела из рая, шествием погубленных душ в ад к сатане, а также иконами святых, сражающихся с бесами, и картинами апокалипсиса. В храмовой

иеротопии формировался красочный полновесный образ демонического мира⁵. Посещая церковь Похвалы Богородицы, в которой служил автор, человек оказывался в эпицентре столкновения благодати и гибели от демонического искушения, проговариваемого проповедником. Таким образом, автор намеревался усилить активность человека в обретении спасения.

Автор «Статира» подробно останавливается на действиях, внешности, местах обитания нечистой силы. Перед прихожанами разыгрываются в проповедях драматические диалоги, передаются даже переживания демонов, неспособных сокрушить Божественную силу. Представляется, что подобные грани пастырских нравоучений, имея целью отвращение людей от бесовщины, невольно способствовали ощущению ее могущества при вмешательстве в земные дела людей. В ряде проповедей для слушателя создавался впечатляющий внешний вид демонического существа. В слове 22 «О злобѣ змия губителя и о страшномъ видѣ естества его, о побѣде на него Святыхъ Отець» паству впечатлял образ «гордаго и всененавистнаго злобы изобрѣтателя, страшнаго и темнообразнаго демона, змия, смертный ядъ испущающа», основанный на описании Левиафана из Книги Иова (гл. 40–41). Автор стремится воздействовать на разные чувства восприятия «змия»: зрение, слух, обоняние – все, что в комплексе вызывает чувство страха и отвращения. Главным противником и защитником от чудовища, хвалившегося захватить вселенную, «яко гнѣздо», оказывается церковь, на которую тот «рыкаеть, всепожырающая и незатворимая уста своя отверзаеть, и испущаеть рѣку всея вселенныя потопительную, и, тако свирѣпствуя, на Церковь святую ратуя» [Статир, л. 85 об.]. Описание низложения «змея» дается через уничтожение его телесности, что должно было заставить прочувствовать физическое воздействие на дьявола:

...уста его пламенная и всепождающая заустиша, языкъ его ядометный отрѣзаша, ноздри его смрадоиспускателныя и уха его дымящиися свѣтомъ благочестия за[м]кнуша, зубы каменемъ вѣры искорениша, хребеть его мечемъ духовнымъ пресѣкоша, чрево его копиемъ крестнымъ пронзоша и всю крѣпость его пращею духовною сокрушиша [Там же, л. 83 об. – 84].

⁵ Изображение картины ада в сюжете Страшного суда присутствует в богатой росписи храма Благовещения (Сольвычегодск, 1600 г.), в которой принимали участие художники московской школы. Многофигурная роспись, включающая изображение сатаны, восседающего на адском двухголовом звере, занимает западную стену собора. Изначально композиция была представлена на иконе 1580–1590-х гг. псковского письма, помещенной в том же соборе. В сюжет входят эпизоды свержения сатаны, преследования грешников, изображение мучений и многочисленные фигуры бесов, орнаментально расположенные на иконе вдоль ее правой кромки. В сольвычегодской росписи изображения бесов помещены среди грешников, окрашены в темные, оранжево-красные и голубоватые тона, их бегущие фигуры, изломанные позы, оскаленные в усмешке зубы, вздыбленные волосы – все должно было говорить о хаосе и неупорядоченности бесовского мира, вполне соответствуя его признакам в средневековом искусстве Европы [Вклад, с. 196–199; Махов].

Автор искусно соединяет телесность и метафорическое действие, воссоздавая в образе борьбы переименование плотского начала в духовное, когда «всегубителя змия и со всѣмъ его воинствомъ низложиша не мечемъ чувственнымъ, но благодатию Духа Святаго» [Там же, л. 85 об.]. Столь же важным оказывается слово 34 «Яко не словомъ спасение, но дѣломъ, и яко многии трудъ подъемлютъ человецы всуе, и о табаке, о злобѣ бѣсовстей, и яко есть геена, ей же и самъ диаволь трепещать и о чюдныхъ местехъ земли», где рассматривается место локализации нечистой силы [Там же, л. 153–158]. Проповедь имеет оригинальную композицию, вписывающуюся в авторское мировоззрение, сформировавшееся на пороге Нового времени. Две ее части, обращенные к разным пространствам – человеческому и демоническому, не противостоят, но смыкаются в своих характеристиках, разделяемые только внутренним человеческим противостоянием «кромешному миру». Изначально автор декларирует негативное отношение к смешению высокого и низкого, когда «чаровницы во своихъ обаятельныхъ басняхъ имя Божие многожды нарицають и со странными имени бѣсовскими смѣшають». В параллель он приводит обычай разбойников поминать царское имя при «татѣбе», а скоморохов «в гудебныхъ своихъ пѣсняхъ и бедротрясении имя Б(о)жие и святыхъ его припѣвають, но обаче сатану симъ утѣшаютъ» [Статир, л. 153].

Приведя пример сочетания мучительного труда и расточительного использования его результатов, автор переходит к обличению бесов, которые, исповедуя Христа, ожидают мук, но не перестают творить зло. Автор приводит эмоциональное высказывание «злобного беса», посмевшего укорять Христа за то, что он пришел мучить их раньше времени: «трепещеть бо и муки боится, а гл(аголи)тъ, что и мнѣ, и тебѣ. Се есть дерзости и бестудия слово, понеже бо всегда вражду имать между Б(о)гом и собою, гнѣвается». Проповедник дает обоснование гибели беса из-за невозможности покаяния, связанного с его ангельским происхождением: «Не может бо тамо возвратитися: духъ бо есть, плоти не имать, сего ради не можетъ покаяться, но стоить во своей злобѣ, ею же падеся» [Там же, л. 155]. Усилению впечатления от присутствия «кромешного мира» способствует детальное описание геенны, которой страшатся не только люди, но и бесы. Соприкосновением земного пространства людей и геенны автор объясняет страшные, непригодные для жизни места на земле. Используя географические средневековые описания мест, где гибнет все живое, проповедник стремится зримо и физически ощутимо показать пространство, которое ожидает грешников в аду.

Для переходного времени «кромешный мир» в проповеди становится всеобъемлющим объяснением негативных сторон жизни, включая как частную жизнь (болезнь, смерть, обнищание), так и социальные ее проявления (политические, военные карьерные) – все объясняется вмешательством неведомых сил с непредсказуемым результатом. Человек, в быту которого негативные силы занимали немалое место в виде

духов природы и сил судьбы, приобщался к пониманию общечеловеческого врага – демона или еретика, оценивая всевозможные негативные последствия влияния «кромешного мира».

Словесность XVII в., в мыслительной активности которого возникали различные будущие повороты интеллектуального поиска, задействует в художественном арсенале пласт фольклорно-мифологических воззрений.

А. П. Христианские легенды бытуют как в устной, так и в рукописной форме. Книжные тексты имеют разное происхождение: одни пришли из Византии в составе патериков, житий и Пролога, другие – из Западной Европы («Великое зеркало»), некоторые рождались в недрах древнерусской литературы, заимствуя и переосмысливая сюжеты из фольклора, Библии, апокрифов и т.д. Незатейливые по форме и по содержанию, они могут обнаруживать в себе глубинные философские и богословские смыслы. На западноевропейском материале ценность таких источников (жанра *exempla*) для изучения восприятия «кромешного мира» была продемонстрирована А. Я. Гуревичем [Гуревич]. Применительно к Древней Руси, пожалуй, стоит говорить об этом направлении исследования все еще как о перспективе.

Человек Средневековья в каждодневном бытии осознавал существование некоего баланса между добром и злом, жизнь представлялась ему выбором между «тесным» и «широким» путем. В рукописной повести о «делах» Бога и дьявола⁶ приводится обширный антонимический перечень того, что «дает» один и другой:

Бог дает всякому человеку пост,
а бес – объядение;
<...>
Бог – думу добрую, а бес – злую;
Бог – созидая, а бес – разоряя;
Бог – учителя, а бес – блазнителя;
Бог – истинну, а бес – лъжу;
Бог – смирение, а бес – скомороха...
[Дела Бога и дьявола].

При всей вариативности антономических образов писцы нигде не истолковали наличие «кромешного мира» как признак несовершенства вселенной. Текст заканчивается призывом к читателю «уклониться от прелести дьявола» и прославлением Творца. Заманчиво истолковать повесть как осколок богомильских дуалистических легенд, но вряд ли она имеет столь древний генезис: мысль о равновесии добра и зла универсальна и может воплощаться в легендарных текстах в разные эпохи.

⁶ Сочинение встречается под разными названиями («Поучение Иоанна Златоуста о прелести дьяволи», «Слово святого Иоанна Дамаскина», «Из Книги Исаака Сирина писано сице» и др.) или вообще без названия.

Последняя пара в приведенном перечне – «Бог (дает. – А. П.) – смирение, а бес – скомороха» – напоминает об эпизоде из Жития Феодосия Печерского. Феодосий, придя к князю Святославу Ярославичу, увидел в палатах скоморохов: «всьем играющем и веселящемся, якоже обычай есть пред князьмь» [Житие Феодосия Печерского, с. 380]. Феодосий упрекнул Святослава («То будеть ли сице на ономь свете?»), тот повелел музыкантам остановиться, и впредь князь приказывал прекращать игру, когда узнавал, что Феодосий собирается его посетить.

«Бунт кромешного мира» можно наблюдать в легендарной (особенно старообрядческой) литературе XVII в. и более позднего времени с эсхатологической и демонологической доминантой. Греховное падение Москвы – третьего Рима, торжество антихриста, сокращение сакрального пространства до утопических островов Беловодья и «Опоньского царства» – хорошо известный круг представлений старообрядцев-беспоповцев, получивших вербальное воплощение. Мир зла подходит совсем близко, являет себя в самых простых быденных вещах, определяя многочисленные бытовые запреты: об этом напоминают старообрядческие сочинения и устные легенды о табаке, картофеле, чае, сахаре, о модной европейской одежде и даже о компьютере [Бабалык; Пигин, 2014; Соболева, 1997].

«Кромешный мир» может маскироваться под мир добра и света: «Иисусь» (с двумя буквами “и”) – имя антихриста, церковная служба – приношение жертвы дьяволу, четырехконечный крест – «кумир» антихриста. «Волки в овечьих шкурах» – классическое определение представителей духовенства в старообрядческих нарративах. Мир зла проникает не только в земную церковь, но и на небеса: именно в таком ключе могла пониматься старообрядцами шутливая новелла XVII в. «Повесть о бражнике», в которой рассказывается о том, как горький пьяница убедил обитателей рая (апостолов, библейских царей, св. Николая Угодника), что они ничуть не лучше его, и пробрался в Царство Божие [Фокина; Пигин, 2015]. Выворачивание наизнанку, смена знаков на противоположные, девальвация сакрального – такова стратегия «кромешного мира» в его стремлении стать миром единственным.

Однако граница между мирами добра и зла может смещаться и в другую сторону. Почему существует зло, как его победить, вечно ли оно – на эти темы размышляли богословы во все времена, пытаются ответить на эти вопросы и легенда.

В древнерусской «Повести о Христовом крестнике» (XVII в.) предлагаются два варианта решения вопроса о путях преодоления зла. Как и древнерусский бражник, крестник Христа оказался «не на своем месте»: самозванно заняв на небе Божий престол, он вершит суд над грешниками, казнит их направо и налево, полагая, что поступает справедливо («погубил народу на земли три тмы тысящы человек» [Повесть о Христовом крестнике]). Но Христос отвергает такой способ борьбы со злом: в своем монологе к крестнику он пытается убедить его в том, что только милосердие и покаяние ведут к победе

добра. Человеческий и Божий суды, как это часто бывает в легенде, не совпадают. Рукописная традиция повести показывает, что решение проблемы неравнозначно: книжники то осуждали крестника, то находили ему оправдания [Пигин, 2019].

Особый интерес здесь представляет сюжет о покаянии дьявола. Возможности покаяния дьявола и возвращения его на небеса обсуждались в истории христианской мысли неоднократно. Если дьявол сможет покаяться, то погаснет и адский огонь, зло прекратит свое существование, произойдет всеобщее единение с Богом, всеобщее восстановление – апокатастасис (ἀποκατάστασις τῶν πάντων). Теория апокатастасиса была разработана александрийским богословом Оригеном (III в.) и позднее нашла своего сторонника в лице св. Григория Нисского (IV в.). Однако то противоречие, в которое она вступала с концепцией свободы воли, не позволило ей стать точным выражением церковного учения о конечных судьбах: «Согласно православной точке зрения, поскольку существует свобода, постольку неизбежен и ад для тех, кто не хочет идти на небеса» [Мейендорф, с. 199]. В VI в. церковь предала анафеме учение об апокатастасисе.

Наиболее известной древнерусской версией сюжета является византийская патериковая «Повесть о бесе Зерефере». Бес является в облике человека к святому старцу, желая узнать у него, вернет ли Бог демону его прежнее ангельское достоинство, если тот искренне покается в своих грехах. Старец сообщает бесу, что Бог готов принять его покаяние, но Зерефер сам отвергает предложенный ему путь спасения, поскольку не может отказаться от своей гордыни. Близкая версия сюжета разрабатывается в «прикладе» из «Великого зерцала» «Како человецы истинным покаянием светлость приемлют и како диявол хотя покаяться». В поздней редакции «Повести о бесе Зерефере» печорского книжника-старообрядца И. С. Мяндина (XIX в.) бес не только отвергает покаяние, но и грозитя подчинить себе весь мир.

Однако русской рукописной повести известно и «оригеновское» решение темы дьявольского покаяния. В двух повестях («Повесть, како един бес прииде в покаяние. Патерик Скитский»; «Патерик Синайский... Повесть дивна, како покаяся бес и проси у старца креститься») [Повести о покаянии беса] воспроизводится одна сюжетная схема: встретив беса в пустыне, старец призывает его к покаянию. Бес первоначально выражает сомнение в возможности возвращения на небо, однако в итоге подчиняется старцу и воспекает «божественную песнь». Два небесных ангела возвращают бесу прежний ангельский вид и возносят его на небеса.

В первой из названных повестей (не ранее XVIII в.) содержится прямая полемика с «Повестью о бесе Зерефере». Ради возвращения на небо бес произносит здесь те слова, которые, согласно этой повести, являются условием дьявольского спасения: «Аз есмь древняя

злоба! Аз есмь омраченная прелесть! Аз есмь мерзость запустения!» Бес не стыдится своего смирения, «не яко же иногда Зерефер лестно, приходя к старцу, искушая, вопрошаше его», произнести слова покаяния «не мерско» ему, но «сладко и радостно».

«Повести о спасенном бесе» получили распространение в рукописях в те времена (XIX–XX вв.), когда, по словам П. А. Флоренского, «чуть ли не в каждую душу закрался... оригенизм – тайная уверенность на окончательное “прощение” Богом» [Флоренский, с. 208].

К. К. Заметим, что в начале XVII в. появляются целые жанры нарративной или четвѣй литературы (к последней отнесем и первые учебники), полностью лишённые упоминаний о «кромешном мире». Что это? Вытеснение его из сознания людей? Неизменный спутник секуляризации сознания? Едва ли эти утверждения справедливы для XVII в., конца XVI или начала XVIII в. Появляются сферы жизни, в которых мысль о «кромешном мире» излишня, в то время как частью мирозерцания он остается. Это видно по интенсивности упоминания все еще активно читавшейся церковной литературы. Достаточно увидеть активное использование синонимичных слов – «дьявол», «сатана», «бес», «демон», «черт», «враг» (и многих других) – в памятниках этого времени. Обилие сюжетов на темы антимира говорит о том, насколько глубоко вошла культура иномирности в мировоззрение человека [БЛДР, т. 16, с. 10–19, 556 и др.]. Возникает резонный вопрос: каким образом удалось «победить» дьявола в светской культуре? Только ли это результат влияния новоевропейской культуры? И каковы последствия такого вытеснения «кромешного мира» для русского сознания рубежа Нового времени?

Сводить данный процесс только к европейскому влиянию невозможно. В русской мысли сохранились ее наиболее характерные черты – отсутствие абстрактного умозрения, свойственного европейской философии в целом, и повышенная рефлексивность. Окружающий мир по-прежнему был источником переживаний и размышлений богословско-мистического характера, а склонность к самоанализу повышала чувство ответственности за происходящее в мире и участие в нем конкретной личности. Таким образом, вытеснение феномена «кромешного мира» и бесов могло привести только к крушению картины мира, тем более болезненному, поскольку образы иномирия служат человеческой рефлексии как ее внешние участники. Психологически вытеснение дьявольского мира было бы невозможно.

Возникает резонный вопрос: как сочетать «кромешный мир» и еще не воцерковленные новые сферы жизни и знания – артиллерию и арифметику, судостроение и астрономию и т.п.? Арифметика теперь не была настолько завязана на традиционной картине мира, как учение о числах Кирика Новгородца, а астрономия – так связанной с богословием, как астрология в произведениях преп. Максима Грека или старца Филофея. Как ни странно, религиозная

мысль не видела в этом большой проблемы, рассматривая эти новые явления скорее как средство жизни, чем нечто, подлежащее осмыслению и включению в картину мира. По крайней мере, таково обобщающее отношение к наукам в книжности второй половины XVII в. Даже резкие выпады против «внешней мудрости» протопопа Аввакума объяснимы не только его сугубой склонностью к традиционной церковной великорусской культуре, но и его пристрастностью в споре с противниками (наиболее характерна пятая беседа на никониан: [БЛДР, т. 17, с. 141–143]). Поскольку он оказался в оппозиции, а не в ряду победителей, поскольку он оказался аутсайдером, то и позиция ситуативных лидеров стала для него враждебной. Нужно помнить, что все его выпады против «внешней хитрости» написаны были в годы его борьбы против реформ патриарха Никона. «Поморские ответы» показывают, что старообрядцы не были принципиальными противниками научного подхода. Причем инструментальность начальных научных методов, которая видна в «Поморских ответах» [см., например: Поморские ответы, с. 58–65, 70–71 и др.], подчеркивает, что традиционная картина мира остается непоколебимой, и инструментальная наука является ее служанкой, а не наоборот. Средства не могут подменить собой цель.

Дальнейшие вестернизация и секуляризация (прежде всего секуляризация сознания, в том числе частичное вытеснение первичным сциентизмом религиозности даже в архиерейской среде XVIII в.) сделали бесовщину непопулярной идеей, элементом народной веры в противовес «элитарной» вере высшего духовенства и аристократии, впитавших основные принципы новоевропейского сознания. В той или иной степени это актуально и в наши дни.

А. П. Диапазон решений вопроса о границе «кромешного» и Божественного миров в вербальном осмыслении предельно широк: от полного поглощения одного мира другим до признания как некоей нормы неизбежности их равновесного сосуществования. Представленные рассуждения базируются на материале того типа словесности, который может быть назван «народным богословием», ее содержание составляют увлекательные «душеполезные» сюжеты, которые при всей своей кажущейся простоте способны ответить «на вековечные запросы мысли, не иссякающие в обороте человеческой истории» [Веселовский, с. 376].

В перспективе стоит обратиться и к теме падшего духа, его противоборства с Богом и надежды на восстановление, которая свойственна русской литературе XIX в. (А. С. Пушкин, В. А. Жуковский, А. И. Подолинский, В. Г. Тепляков, М. Ю. Лермонтов и др.). В 1941 г. известный богослов С. Н. Булгаков в одном из очерков книги «Невеста Агнца» вернулся к обсуждению теории апокатастасиса. По его мнению, возвращение сатаны к Богу, «соединенное с началом его рас-

каiania», неизбежно: «быть верховным архангелом, Денницей, – таковым призвал его к бытию Творец» [Булгаков, с. 568–569].

Л. Ж. Вопрос, который можно обсудить в дальнейшем: «иной мир» – это мир земной или мир потусторонний? «Иной мир» – это мир мифический, чаще всего представленный визуально, через сюжеты и картины встречи человека с бесами. Публицистика XVI в., как правило, не создает нарративные сюжеты. Ее цель – проповедование идей, формирование общественного мнения. Когда и почему произошел переход от прагматики публицистики к мифологии литературы?

Е. Б. Возможно, перспективно исследовать в контексте «кромешности» амбивалентность отношения к другим народам и странам, страх перед «чужим» и одновременно интерес и признание «иного» мира, а также поиск пространства спасения или бегства.

К. К. Думается, что изучение «кромешного мира» в культуре России имеет определенную перспективу, хотя и местами довольно одно-стороннюю. Поскольку образы бесов могут быть научно описаны, систематизированы и обобщены, то речь идет именно о ретроспекции в области культурологии, истории литературы и искусства. Сложнее обстоит дело с историческим дискурсом, поскольку он не выступает сам по себе, предоставляя только принцип историзма и исторический контекст. Более сложный вопрос – что может здесь дать богословие? Поскольку учение о бесах не развито, то классическое богословие здесь почти бесполезно, равно как и изучение образов не имеет смысла с точки зрения богословия. Однако в последнее время стали развиваться некоторые «побочные» стороны истории богословской мысли. Работы прот. Павла Хондзинского позволили поставить вопрос о «внешкольном» богословии как о системной богословской мысли русской интеллигенции (прежде всего русских религиозных писателей и философов) [Хондзинский]. Вероятно, в этой связи может оказаться потенциально возможным описать народную веру именно как систему, и тогда в ней найдется место и «бесологии».

Еще одна перспектива – применение в историческом исследовании элементов психологии. Присутствие рядом с человеком активного злого начала в виде инициативной и изобретательной дьявольской воли – это объяснение и поведенческой мотивации, и зависимости человека от ряда явлений в этом мире, и определенной дуальности, присущей мирозданию. Десакрализация мира приводит к необходимости находить в том числе новые психические механизмы защиты. В свою очередь, психология способна объяснить роль дьявольского мира в психических процессах человека прошлого.

Л. С. Немаловажным представляется выявление исторического контекста, предположительного (но от этого не менее важного) собы-

тийного фона и формирование образа врага из «кромешного мира». Способствует ли это человеческому единению на основе негатива? Что преобладает: воспитание ненависти или мужество преодоления, насколько спекулятивно это используется в идеологии времени, в какой момент отодвигается на дальний план, и что подталкивает к возвращению идеологемы, какими новыми смыслами она обростает в зависимости от цели актуализации?

Библиографические ссылки

- Бабалык М. Г.* Сочинения о «ризном украшении» в севернорусских рукописях XVII–XX вв. // Каргополь и Русский Север в истории и культуре России. X–XXI вв. : материалы XIV Каргопол. науч. конф. (15–18 августа 2016 г.). Каргополь : [Б. и.], 2018. С. 263–266.
- Белякова Е. В.* «По какому праву?» : (О некоторых особенностях правовых систем Московской Руси) // Россика. Русистика. Россиеведение. Кн. 1. Язык. История. Культура / отв. ред. Е. И. Пивовар. М. : РГГУ, 2010. С. 303–311.
- Белякова Е. В.* Соборы 1666 и 1666–1667 гг. и складывание стереотипов восприятия староверов // Старообрядчество в истории и культуре России: проблемы изучения : (К 400-летию со дня рождения протопопа Аввакума) / отв. ред. В. Н. Захаров. М. : Ин-т рос. истории РАН, 2020. С. 419–437.
- БЛДР. СПб. : Наука, 2010. Т. 16. XVII век. 664 с.
- БЛДР. СПб. : Наука, 2013. Т. 17. XVII век. 661 с.
- Булгаков С.* О Богочеловечестве : [в 3 ч.]. Paris : YMCA-Press, 1945. Ч. 3. Невеста Агнца. 624 с.
- Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л. : Худож. лит., 1940. 649 с.
- Вклад. Художественное наследие Строгановых XVI–XVII веков в музеях Сольвычегодска и Пермского края. Пермь : ПГХГ, 2017. 728 с.
- Гуревич А. Я.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII века). М. : Иск-во, 1989. 366 с.
- Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М. : Изд-во ПСТГУ, 2013. 622 с.
- Даниил, митр. Московский.* Сочинения / исслед., подг. текстов и изд. Л. И. Журовой. М. : Индрик, 2020. 848 с.
- Дела Бога и дьявола // БАН. Белокриницкое собр. № 137. Л. 285–285 об. Первая треть XVIII в.
- Житие Феодосия Печерского / подг. текста, пер. и коммент. О. В. Творогова // Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. М. : Худож. лит., 1978. 413 с.
- Кивельсон В.* Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века / пер. с англ. В. А. Петрова. Бостон ; СПб. : Academic Studies Press : БиблиоРоссика, 2020. 480 с.
- Кормчая. М. : Печ. двор, 1653. 787 л.
- Котошихин Г. К.* О России в царствование Алексея Михайловича. М. : РОССПЭН, 2000. 272 с.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л. : Наука, 1984. 295 с.
- Махов А. Е.* Средневековый образ: между теологией и риторикой. М. : Intrada, 2011. 256 с.
- Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие : (Конспекты лекций). Вильнюс ; М. : Весть, 1992. 360 с.
- Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике, изданный вместе с греческим подлинником, до сих пор неизвестным и с объяснениями издателя. Одесса : Тип. Ульриха и Шульце, 1872. 240 с.
- Пигин А. В.* Сочинения о чае и самоваре в старообрядческой письменности XVIII–XX вв. // Живая старина. 2014. № 4. С. 34–37.

Пигин А. В. Древнерусская Повесть о бражнике в интерпретации старообрядческих полемистов // Acta Universitatis Lodzianensis. Folia litteraria Rossica. Zeszyt specjalny: Tradycja i inwencja w literaturach słowiańskich. Łódź : Wyd-wo un-tu Łódzkiego, 2015. S. 261–269.

Пигин А. В. Древнерусская повесть о Христовом крестнике: проблема жанра // Проблемы исторической поэтики. 2019. Т. 17, № 4. С. 42–67. DOI 10.15393/j9.art.2019.5781.

Повести о покаянии беса / подг. текста и коммент. А. В. Пигина // БЛДР. СПб. : Наука, 2020. Т. 20. XVIII–XX века. 406 с.

Повесть о Христовом крестнике // БАН. 33.14.10. Л. 42–56. Нач. XIX в.

Поморские ответы. М. : Третий Рим, 2004. 26, 353 с.

Противостояние «кромешному миру» в учительном слове Древней Руси // Quaestio Rossica. 2022. Т. 10, № 4. С. 1362–1437.

Пузанов Д. В. Мертвые в городе: о многообразии интерпретаций одного сюжета из Повести временных лет // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2023. № 1 (21). С. 20–33.

Ржига В. Ф. Неизданные сочинения Максима Грека // Byzantinoslavica. Praha. 1935–1936. Т. 6. Р. 85–108.

Служебник с соборным свитком. М. : Печ. двор, 1667. 366 л.

Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М. : Индрик, 2003. 464 с.

Соболева Л. С. Американское сочинение об Антихристе-компьютере в интерпретации уральского старовера // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера : межвуз. сб. науч. тр. Сыктывкар : Изд-во СГУ, 1997. С. 118–130.

Соболева Л. С. Противостояние чародейству и волхованию в проповеди XVII в. // Источниковедение литературы и языка (археография, текстология, поэтика) : Памяти Е. И. Дергачевой-Скоп. Новосибирск : ГПНТБ СО РАН, 2022а. С. 357–380.

Соболева Л. С. Сборник проповедей XVII века «Статир»: сакральные образы и автор. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2022б. 314 с.

Статир // ОР РГБ. Собр. Румянцева. № 411. Сборник слов и поучений «Статир». Третья четверть XVII в. 812 л.

Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М. : Индрик, 2002. 416 с.

Топоров В. Н. Московские люди XVII в. : (К злобе дня) // Philologia slavica. К 70-летию академика Н. И. Толстого. М. : Наука, 1993. С. 191–219.

Требник мирской. М. : Печ. двор, 1639. 668 л.

Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М. : Путь, 1914. 812 с.

Фокина О. Н. «Повесть о бражнике» в рукописных сборниках XVII–XIX вв.: текст и контекст. Новосибирск : Ред.-изд. центр НГУ, 2008. 382 с.

Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия». Русское внеакадемическое богословие XIX века. М. : Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

Fögen M. Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law // Byzantine Magic / ed. by H. Maguire. Washington, DC : Dumbarton Oaks Library and Collection, 1995. P. 99–115.

References

Babalyk, M. G. (2018). Sochineniya o “riznom ukrashenii” v severnorusskikh rukopisyakh XVII–XX vv. [Essays on “Decoration with Clothes” in the Northern Russian Manuscripts of the 17th–20th Centuries]. In *Kargopol’ i Russkii Sever v istorii i kul’ture Rossii. X–XXI vv. Materialy XIV Kargopol. nauch. konf. (15–18 avgusta 2016 g.)*. Kargopol’, S. n., pp. 263–266.

Belyakova, E. V. (2010). "Po kakomu pravu?". (O nekotorykh osobennostyakh pravovykh sistem Moskovskoi Rusi) ["By what Right?". (On Some Features of the Legal Systems of Moscow Rus)]. In Pivovarov, E. I. (Ed.). *Rossika/Rusistika/Rossievedenie*. Moscow, Rossiiskii gosudarstvennyi gumanitarnyi universitet. Book 1. Yazyk/ Istoriya/Kul'tura, pp. 303–311.

Belyakova, E. V. (2020). Sobory 1666 i 1666–1667 gg. i skladyvanie stereotipov vospriyatiya staroverov [The Councils of 1666 and 1666–1667 and Stereotype Formation of Perception of Old Believers]. In Zakharov, V. N. (Ed.). *Starobryadchestvo v istorii i kul'ture Rossii: problemy izucheniya. (K 400-letiyu so dnya rozhdeniya protopopa Avvakuma)*. Moscow, Institut rossiiskoi istorii RAN, pp. 419–437.

BLDR [Library of Literature of Ancient Rus']. (2010). St Petersburg, Nauka, 2010. Vol. 16. XVII vek. 664 p.

BLDR [Library of Literature of Ancient Rus']. (2013). St Petersburg, Nauka, 2013. Vol. 17. XVII vek. 661 p.

Bulgakov, S. (1945). *O Bogochelovechestve v 3 ch.* [About God-Manhood. 3 Parts]. Paris, YMCA-Press. Part 3. Nevesta Agntsa. 624 p.

Daniil, metr. of Moscow. (2020). *Sochineniya* [Works] / publ. by L. I. Zhurova. Moscow, Indrik. 848 p.

Davydenkov, O., prot. (2013). *Dogmaticheskoe bogoslovie* [Dogmatic Theology]. Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. 622 p.

Dela Boga i d'yavola [Creations of God and the Devil]. In *BAN*. Belokriniteskoe sobranie. No. 137. P. 285–285v. First third of the 18th century.

Florensky, P., priest. (1914). *Stolp i utverzhenie istiny* [The Pillar and Affirmation of Truth]. Moscow, Put'. 812 p.

Fögen, M. (1995). Balsamon on Magic: From Roman Secular Law to Byzantine Canon Law. In Maguire, H. (Ed.). *Byzantine Magic*. Washington, DC, Dumbarton Oaks Library and Collection, pp. 99–115.

Fokina, O. N. (2008). "Povest' o brazhnikе" v rukopisnykh sbornikakh XVII–XIX vv.: tekst i kontekst [The Tale of the Reveller in Manuscript Collections of the 17th–19th Centuries: Text and Context]. Novosibirsk, Redaktsionno-izdatel'skii tsentr Novosibiskogo gosudarstvennogo universiteta. 382 p.

Gurevich, A. Ya. (1989). *Kul'tura i obshchestvo srednevekovoi Evropy glazami sovremennikov (Exempla XIII veka)* [Culture and Society of Medieval Europe through the Eyes of Contemporaries (Exempla of the 13th Century)]. Moscow, Iskusstvo. 366 p.

Khondzinsky, P., prot. (2016). "Tserkov'ne est' akademiya". *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* ["The Church is not an Academy". Russian Non-Academic Theology of the 19th Century]. Moscow, Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. 480 p.

Kivelson, V. (2020). *Magiya otchayaniya: Moral'naya ekonomika koldovstva v Rossii XVII veka* [Desperate Magic: The Moral Economy of Witchcraft in Seventeenth-Century Russia] / transl. by V. A. Petrov. Boston, St Petersburg, Academic Studies Press, BiblioRossika. 480 p.

Kormchaya [Kormchaia]. (1653). Moscow, Pechatnyi dvor. 787 p.

Kotoshikhin, G. K. (2000). *O Rossii v tsarstvovanie Alekseye Mikhailovicha* [About Russia in the Reign of Alexei Mikhailovich]. Moscow, ROSSPEN. 272 p.

Likhachev, D. S., Panchenko, A. M., Ponyrko, N. V. (1984). *Smekh v Drevnei Rusi* [Laughter in Ancient Rus']. Leningrad, Nauka. 295 p.

Makhov, A. E. (2011). *Srednevekovyi obraz: mezhdru teologii i ritorikoi* [Medieval Image: Between Theology and Rhetoric]. Moscow, Intrada. 256 p.

Meyendorff, J., prot. (1992). *Vvedenie v svyatootecheskoe bogoslovie. (Konspekty lektsii)* [Introduction to Patristic Theology. (Lecture Notes)]. Vilnius, Moscow, Vest'. 360 p.

Pavlov, A. S. (1872). *Nomokanon pri Bol'shom Trebnike, izdannyyi vmeste s grecheskim podlinnikom, do sikh por neizvestnyim i s ob'yasneniyami izdatelya* [Nomocanon in the Great Trebnik Published together with the Greek Original, still Unknown and with the Publisher's Explanations]. Odessa, Tipografya Ul'rikha i Shul'tse. 240 p.

Pigin, A. V. (2014). Sochineniya o chae i samovare v staroobryadcheskoi pis'mennosti XVIII–XX vv. [Essays on Tea and Samovar in the Old Believer Literature of the 18th–20th Centuries]. In *Zhivaya starina*. No. 4, pp. 34–37.

Pigin, A. V. (2015). Drevnerusskaya Povest' o brazhnike v interpretatsii staroobryadcheskikh polemistov [The Old Russian Tale about a Reveller as Interpreted by Old Believer Polemicists]. In *Acta Universitatis Lodzianis. Folia litteraria Rossica. Zeszyt specjalny: Tradycja i inwencja w literaturach slawianskich*. Łódź, Wydawnictwo uniwersytetu Łódzkiego, pp. 261–269.

Pigin, A. V. (2019). Drevnerusskaya povest' o Khristovom krestnike: problema zhanra [The Old Russian Tale of Christ's Godson: The Problem of Genre]. In *Problemy istoricheskoi poetiki*. Vol. 17. No. 4, pp. 42–67. DOI 10.15393/j9.art.2019.5781.

Pomorskie otvety [Pomorian Answers]. (2004). Moscow, Tretii Rim. 26, 353 p.

Povest' o Khristovom krestnike [The Tale of Christ's Godson]. In *BAN*. 33.14.10. L. 42–56. Beginning 19th century.

Povesti o pokayanii besa [The Tales of the Devil's Repentance] / publ. by A. V. Pigin. (2020). In *BLDR*. St Petersburg, Nauka. Vol. 20. XVIII–XX veka, pp. 168–171, 347–353.

Protivostoyanie “kromeshnomu miru” v uchitel'nom slove Drevnei Rusi [Contending the “Tenebrous World” in the Moralising Word of Old Rus']. (2022). In *Quaestio Rossica*. 2022. Vol. 10. No. 4, pp. 1362–1437.

Puzanov, D. V. (2023). Mertvye v gorode: o mnogoobrazii interpretatsii odnogo syuzheta iz Povesti vremennykh let [The Dead in the City: On the Variety of Interpretations of One Plot from *The Primary Chronicle*]. In *Paleorosiya. Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh*. No. 1 (21), pp. 20–33.

Rzhiga, V. F. (1935–1936). Neizdannye sochineniya Maksima Greka [Unpublished Works of Maksim Grek]. In *Byzantinoslavica*. Praha. Vol. 6, pp. 85–108.

Sluzhebnik s sobornym svitkom [Collection of Church Services]. (1667). Moscow, Pechatnyi dvor. 366 p.

Smilyanskaya, E. B. (2003). *Volshebnyki. Bogokhul'niki. Eretiki. Narodnaya religioznost' i „dukhovnye prestupleniya” v Rossii XVIII v.* [Wizards. Blasphemers. Heretics. Folk Religiosity and “Spiritual Crimes” in Russia in the 18th Century]. Moscow, Indrik. 464 p.

Soboleva, L. S. (1997). Amerikanskoe sochinenie ob Antikhriste-komp'yutere v interpretatsii ural'skogo starovera [The American Essay on the Antichrist-Computer in the Interpretation of the Ural Old Believer]. In *Issledovaniya po istorii knizhnoi i traditsionnoi narodnoi kul'tury Severa. Mezhevuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Syktyvkar, Izdatel'stvo Syktyvkar'skogo gosudarstvennogo universiteta, pp. 118–130.

Soboleva, L. S. (2022a). Protivostoyanie charodeistvu i volkhovaniyu v propovedi XVII v. [Resisting Sorcery and Witchcraft in 17th-Century Sermons]. In *Istochnikovedenie literatury i yazyka (arkheografiya, tekstologiya, poetika). Pamyati E. I. Dergachevoi-Skop*. Novosibirsk, Gosudarstvennaya publichnaya nauchno-tehnicheskaya biblioteka Sibir'skogo otdeleniya RAN, pp. 357–380.

Soboleva, L. S. (2022b). *Sbornik propovedei XVII veka «Statir»: sakral'nye obrazy i avtor* [Statir, a Manuscript of 17th-Century Sermons: Sacral Images and the Author]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 314 p.

Statir [Statir]. In *OR RGB. Sbornie Rumyantseva*. No. 411. Sbornik slov i pouchenii “Statir”. Third quarter of the 17th century, 812 p.

Toporov, V. N. (1993). Moskovskie lyudi XVII v. (K zlobe dnya) [Moscow People of the 17th Century. (On the Topic of the Day)]. In *Philologia slavica. K 70-letiyu akademika N. I. Tolstogo*. Moscow, Nauka, pp. 191–219.

Trebnik mirskoi [Euchologion]. (1639). Moscow, Pechatnyi dvor. 668 p.

Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya [Works of St John of Damascus. Source of Knowledge] / transl. and comment. by D. E. Afinogenov, A. A. Bronzov, A. I. Sagarda, N. I. Sagarda. (2002). Moscow, Indrik. 416 p.

Veselovsky, A. N. (1940). *Istoricheskaya poetika* [Historical Poetics]. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura. 649 p.

Vklad. Khudozhestvennoe nasledie Stroganovykh XVI–XVII vekov v muzeyakh Sol'vychegodska i Permskogo kraja [Contribution. The Artistic Heritage of the Stroganovs of the 16th–17th Centuries in the Museums of Solvychevodsk and Perm Krai]. (2017). Perm', Permskaya gosudarstvennaya khudozhestvennaya galereya. 728 p.

Zhitie Feodosiya Pecherskogo [The Life of Theodosius of Pechersk] / publ. by O. V. Tvorogov. (1978). In *Pamyatniki literatury Drevnei Rusi: XI – nachalo XII veka*. Moscow, Khudozhestvennaya literatura, pp. 304–391, 456–459.

The article was submitted on 24.04.2023