

Андрей Топорков

# Русская магия XVII века глазами американского историка

DOI: 10.53953/08696365\_2022\_173\_1\_345

## Кивельсон В. Магия отчаяния: Моральная экономика колдовства в России XVII века / пер. с англ. В. Петрова.

СПб.: Academic Studies Press; БиблиоРоссика, 2020. — 480 с. — 500 экз. — (Современная западная русистика).

Автор монографии, опубликованной в США в 2013 г.<sup>1</sup>, известный американский специалист по российской истории XVII в., профессор Университета Мичигана Валери Кивельсон в недалеком прошлом посвятила теме исследования серию статей, наиболее ранняя из которых появилась еще в 1991 г. Фрагменты некоторых опубликованных статей в переработанном виде включены в книгу, однако в целом монография представляет собой новое, написанное по единому плану целостное исследование. Отметим, что ряд статей Кивельсон или вообще остались за рамками книги, или включены в нее только фрагментарно, в связи с чем они сохраняют свое значение и после публикации монографии.



Исследование имеет междисциплинарный характер, охватывая области истории культуры, социальной истории, исторической антропологии. Особое значение придает книге то, что Кивельсон широко привлекает материалы из российских архивов (прежде всего РГАДА). Они частично были уже ранее опубликованы в России, однако в книге рассматриваются в новом ракурсе. Цитируемые Кивельсон фрагменты следственных дел, челобитных, признаний, заговорных текстов доносят до нас живую речь XVII в. и представляют самостоятельный интерес. Важно, что фрагменты следственных дел XVII в. даются не в обратном переводе с английского языка, а в соответствии с их русскими источниками. Надо отдать должное переводчику монографии В. Петрову, который в целом успешно справился со сложной задачей.

В отечественной и зарубежной литературе, посвященной русскому колдовству (В. Райан, Кр. Воробец, Е.Б. Смилянская, А.В. Лавров и др.), уже выяснено, что в России не было охоты на ведьм, во всяком случае преследование ведьм и колдунов не имело такого массового характера, как, например, в Германии или Франции. Количество сожженных по обвинениям в колдовстве исчислялось десятками, а не десятками тысяч, как в некоторых странах Европы. В России не создавались демонологические трактаты и пособия для ведения допросов типа «Молота ведьм». В народных поверьях отсутствовали развитые представления о шабаше ведьм, а сю-

1 Несколько рецензий на издание 2013 г. указаны в рецензии: Толстиков А.В. Колдовские процессы в Московской Руси // Одиссей. Человек в истории. Святой и общество: конструирование святости в агиографии и культурной памяти. СПб.: Алетейя, 2019. С. 558, примеч. 1, 2.

жеты о договоре человека с дьяволом, суккубах и инкубах существовали, однако не были массово востребованы в судопроизводстве. В ходе дознания судебские чиновники не задавали подследственным вопросов о том, как они продавали свою душу дьяволу или летали по ночам на шабаш, а выясняли главным образом то, кому и какой вред причинили их действия. Еще одна особенность русского материала относится к гендерному распределению: большинство людей, которые проходили по делам о колдовстве, были мужчинами, а не женщинами.

Кивельсон отчасти разделяет идеи своих предшественников, однако она принимает попытку встроить идеи коллег в новую концептуальную рамку, опираясь на работы Нэнси Коллманн по русской истории, концепцию «моральной экономики», введенную в научный оборот Э.П. Томпсоном, и подходы к колдовству как социальному явлению, разработанные Китом Томасом и Аланом Макфарлейном.

В названии книги используется термин «моральная экономика», хотя по-русски «moral economy» точнее было бы перевести как «моральная экономия». Кивельсон ссылается на известную статью Э.П. Томпсона «Моральная экономия английской толпы в восемнадцатом веке»<sup>2</sup>, полагая, что «Томпсон создал модель, применимую к различным культурам» (с. 23). Речь, в частности, идет о том, что участники английских «хлебных бунтов» реагировали не только на ущемление их экономических прав, но и на нарушение неких моральных императивов, соблюдение которых они полагали обязательным для государства и землевладельцев. «С точки зрения Томпсона, участвовавшие в голодных бунтах стремились не к сломи системы, а скорее к ее восстановлению в прежнем виде, желая призвать власти к исполнению своего законного долга и установить приемлемые границы эксплуатации и сопротивления» (там же).

*Введение* к книге имеет подзаголовок «Моральная экономика отчаяния в России XVII века» и включает сжатое изложение концептуальных подходов автора. Кивельсон справедливо отмечает, что «русские колдовские процессы остаются малоисследованными» (с. 20). Работ, посвященных русскому колдовству XVII—XVIII вв., действительно сравнительно немного. Тем более имело бы смысл их хотя бы перечислить. Это было бы полезно и для неспециалистов, поскольку ввело бы их в круг историографии вопроса, и для специалистов, поскольку они бы сразу увидели и то, какие исследования предшественников учтены Кивельсон, и то, какие остались ею не востребованными. Например, В. Кивельсон не воспользовалась старыми добротными книгами «Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века» Е.В. Петухова, «Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII века» Г.Г. Тельберга<sup>3</sup> и др.

*Первая глава* («Историография колдовства») включает три части: «Россия как особый случай», «Применимые подходы: колдовство в России и западные историографические модели» и «Изучение колдовства в России».

Краткий обзор литературы призван эксплицировать модели, разработанные в разное время европейскими и американскими исследователями колдовства. При этом Кивельсон обращается главным образом к работам историков, изучавших на-

2 Thompson E.P. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century // Past and Present. 1971. Vol. 50. № 1. P. 76—136. См. также реферативную статью: Оболенская С.В. Э.П. Томпсон. Плебейская культура и моральная экономия. Статьи из английской социальной истории XVIII и XIX вв. // История ментальностей, историческая антропология: зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 180—198.

3 Петухов Е.В. Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888; Тельберг Г.Г. Очерки политического суда и политических преступлений в Московском государстве XVII века. М., 1912.

роды Европы и Северной Америки, а работы антропологов, выполненные на материале архаических обществ, привлекает довольно ограниченно. Исследовательница отмечает, что социологи и антропологи видят в обвинениях в колдовстве полезный инструмент для сохранения стабильности. «Историки, напротив, видят главным образом функциональные нарушения, насилия, расколы в обществе, которые вызывают колдовские процессы» (с. 58). Сама Кивельсон, если придерживаться такого разграничения, скорее смотрит на свою тему глазами социолога или антрополога, хотя и является историком.

Отношение Кивельсон к рассмотренным ею концепциям имеет двойственный характер. С одной стороны, Кивельсон относится к ним с известной критичностью и считает, что «лишь немногие из этих подходов можно напрямую использовать для объяснения феномена колдовства в России раннего Нового времени» (с. 66), а с другой — сообщает: «...аналитические модели, основанные на материале других стран, стали для нас главным источником вдохновения» (там же). Эта двойственность во многом определила внутреннюю противоречивость монографии. К достоинствам ее можно отнести то, что Кивельсон ясно формулирует свои гипотезы, а к недостаткам — то, что эти гипотезы основаны не на проработке русских источников XVII в., а взяты в готовом виде из исследований, осуществленных на совсем другом материале. Такая экстраполяция, как мы увидим ниже, неизбежно приводит к появлению «зазоров» между материалом и навязываемыми ему концептуальными схемами.

*Глава вторая* («Про то писать к нам великому государю в Москве подлинно и вправду») посвящена процедурам проведения судебно-следственных мероприятий, документам, которые создавались в процессе следствия и переписки с вышестоящими органами, а также проблеме источников, доступных для современного ученого.

Цель *главы третьей* («Прозаичная русская магия и бледная тень дьявола») — подчеркнуть «разительные различия между русским и европейским пониманием магии» (с. 105). Если в Европе была создана «картина сатанинского колдовства», то в истории православной церкви не закрепились идея о связи магии и Сатаны. На Руси действительность колдовства не приписывалась вмешательству дьявола.

Пожалуй, наиболее интригующий характер имеет *глава четвертая* («Любовь, секс и иерархия»). Автор обращается «к русским представлениям о гендерных различиях в широком плане, чтобы выяснить, как они определяли особенности колдовства в России» (с. 148—149). В результате знакомства с сыскными делами о колдовстве Кивельсон предлагает следующую статистику: «В 34 случаях из 223 обвинения предъявлялись только женщинам-колдуньям. Еще в 40 — мужчинам и женщинам, якобы действовавшим сообща. В остальных 149, то есть в 67% всех дел, для которых можно установить пол обвиняемого, — перед судом предстали только мужчины. Из 495 обвиняемых 367 (74%) были мужчинами и 128 (26%) — женщинами» (с. 146). Большое количество мужчин Кивельсон объясняет тем, что «мужчины, более мобильные и открытые для социального взаимодействия, чаще попадали в потенциально опасные ситуации, которые могли повлечь за собой обвинения в занятии колдовством» (с. 195). Кивельсон приводит и таблицу распределения обвиняемых по полу и профессиональному составу (с. 203).

В *главе пятой* («Неразделенные сферы») Кивельсон отстаивает точку зрения, согласно которой «в некоторых областях магические действия совершались по-разному мужчинами и женщинами, но в целом разница обнаруживалась редко и оказывалась малозаметной, не проявляясь там, где этого можно было бы ожидать» (с. 217).

В *главе шестой* («Чтоб до меня были добры») рассматриваются заговоры на власть, а также опыты магического воздействия слуг на своих хозяев, а женщин — на своих супругов с целью избежать насилия с их стороны. Надо признать, что концепция «моральной экономии» наиболее убедительно работает именно на таком материале.

*Глава седьмая* («Судебные процессы, правосудие и логика применения пыток») только отчасти основана на русских материалах XVII в. и в наибольшей степени имеет публицистический характер. Чувствуются личные переживания автора, вызванные тем, что практика применения пыток неожиданно возродилась в современном мире. Автор выдвигает гипотезу о том, что в Московском государстве «правда представлялась как почти телесная сущность, нечто такое, что может быть физически извлечено из человеческого тела путем манипуляций с ним» (с. 347). Излагая эту гипотезу, Кивельсон основывается на умозрительных соображениях и цитатах из Ж.-П. Сартра и других авторов, которые опирались на совершенно другой материал. Примеров, подтверждающих реальность подобных представлений в России XVII в., автору, к сожалению, не удалось привести.

В *восьмой главе* («Колдовство, ересь, предательство, бунт») автор предлагает объяснение того, почему в Московском государстве так жестоко преследовалось колдовство; по мнению Кивельсон, «такая обостренная реакция на магические преступления соответствует аргументации, предлагаемой в этой книге: колдовство являлось возмутительным покушением на хрупкие личные связи, на которых держался этический порядок, определяемый понятиями иерархии и зависимости» (с. 374).

В кратком *Заключении* совершается экскурс в начало XVIII в. и формулируется общий вывод книги. В главке «Петр Великий и век Просвещения» Кивельсон напоминает, что в 1716 г. в «Артикуле воинском» Петра Великого появляется статья о наказании для «чернокнижника», который «с дьяволом обязательство имеет», после чего подследственным начинают задавать вопросы об их связях с дьяволом. Добавим от себя, что вряд ли стоит преувеличивать влияние «Артикула воинского» на магические практики, поскольку представление о договоре с дьяволом было известно и до этого в литературе и в следственных делах XVII в. В заключительной главке «Русская магия и трения внутри иерархической системы» Кивельсон еще раз повторяет свой тезис о том, что магическая практика москвитов «становилась преступлением только там, где расходились швы, скреплявшие ткань общества» (с. 414). Заметим, что этот тезис не вполне согласуется с тем, что ранее сама Кивельсон писала о наказании за непонятные письма, которые вряд ли могли представлять собой какую-то опасность для общественных скреп.

Важное место в структуре книги занимает *первое Приложение*, в котором приведен «Список процессов по делам о колдовстве», включающий 227 позиций. Хронологически список охватывает период с 1601 по 1701 г. Процессы перечисляются в хронологическом порядке, с указанием места (города), шифра архивного хранения и/или сведений о публикации. Хотя список не претендует на исчерпывающую полноту, он и в таком виде будет незаменимым пособием для будущих исследователей данной проблематики. Чтобы сделать список более информативным, имело бы смысл дать краткие описания каждого дела с указанием имени подследственного и характера обвинения. *Второе Приложение* включает «Перечень законов и указов с осуждением колдовства», который охватывает период с 1551 по 1682 г. и также явно не претендует на полноту.

*Библиография* для русскоязычного читателя представляет особый интерес благодаря обширному перечню англоязычных изданий по русскому и европейскому колдовству.

В книге Кивельсон предлагается новый взгляд на русское колдовство XVII в. Не следует удивляться тому, что оригинальные гипотезы автора не только будят мысль, но и порождают определенные контраргументы.

## Магия и колдовство в источниках XVII века

Книга Кивельсон основана главным образом на сыскных материалах. При этом автор не рефлексировал по поводу того, какие еще существуют источники о колдовстве XVII в. В книге спорадически привлекаются и другие источники (например, «Житие протопопа Аввакума», «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о бесноватой жене Соломонии»), однако их использование не имеет систематического характера. Поэтому во всех случаях, когда автор пишет о том, что в России XVII в. не было того-то и того-то, нужно иметь в виду, что подобные суждения не основываются на изучении всей совокупности источников, доступных современному исследователю.

Исследовательница принципиально настаивает на использовании только таких данных, которые относятся к XVII в.: «Методологический подход, принятый мной для этой книги, заключается в том, чтобы отталкиваться от документов и избегать тем самым “этнографического соблазна”...» (с. 30). Фактически под документами Кивельсон подразумевает исключительно сыскные материалы. Между тем общую картину русского колдовства XVII в. трудно составить на основе следственных дел о колдовстве не только по причине плохой сохранности этих дел и неполноты используемого автором корпуса данных, но и в силу того, что внимание дознавателей привлекали далеко не все проявления магических практик, а только такие, которые несли в себе определенный риск для общества или отдельных людей. В результате характеристику колдовства в России XVII в. трудно признать полной и всесторонней. Характерно, что основной источник по данной теме — Олонецкий сборник заговоров второй четверти XVII в. — в книге Кивельсон вообще не упоминается, хотя помимо самих заговоров он включает подробные описания магических действий и обрядов.

Показательно в этом смысле сравнение книги Кивельсон с небольшой книжкой Е.Н. Елеонской «К изучению заговора и колдовства в России», опубликованной впервые в 1917 г.<sup>4</sup> В книге Елеонской три главы: «Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетия», «Сборник заговоров XVII века» и «Заговоры на оружие». Таким образом, вторая глава посвящена Олонецкому сборнику, а третья — воинским заговорам как наиболее распространенному типу русских заговоров того времени. Хотя книга Кивельсон значительно толще книжки Е.Н. Елеонской, места для рассмотрения сюжетов, весьма значимых для магической традиции XVII в., в ней не нашлось.

### «Россия как особый случай»

Кивельсон справедливо отмечает: «...весьма острым остается вопрос о том, можно ли сопоставлять Россию с неким абстрактным “Западом”: он неизменно подразумевается, а иногда и прямо фигурирует в трудах, посвященных России» (с. 74).

---

4 Переиздание: *Елеонская Е.Н.* Сказка, заговор и колдовство в России: сб. трудов. М.: Индрик, 1994.

К сожалению, она не дает ответа на этот вопрос. Название первой главки первой главы «Россия как особый случай» определяет собой общую направленность книги: русское колдовство рассматривается в сравнении с европейским и при этом основное внимание уделяется их различиям, а не сходствам. Проблема, однако, заключается в том, что не только Россия, но и Англия представляет собой «особый случай», и Италия, и Испания, и Швеция тоже. Россия далеко не единственная страна, в которой преследование ведьм и колдунов не приобрело широкого размаха, а количество пострадавших мужчин было больше, чем количество женщин. Поэтому вряд ли имеет смысл сравнивать Россию с неким совокупным недифференцированным Западом.

Аналогичным образом в русской традиции есть своя демонология и своя магия, однако своя демонология и своя магия есть не только у русских, но и у англичан, немцев, итальянцев и других народов. Сравнивая русскую культуру XVII в. с некой обобщенной европейской культурой, автор по существу имеет дело с двумя неизвестными. Кивельсон, по-видимому, более интересно то, чем Россия отличается от Европы, а не то, что их сближает. Поэтому оба неизвестных конструируются скорее по контрасту, то есть сходства между Россией и Европой нивелируются, а расхождения акцентируются.

Развивая наблюдения Кивельсон, можно сказать, что не только Россия в целом представляет собой «особый случай», но и ее отдельные города и регионы. Например, в Москве процветало политическое колдовство, жертвами которого становились подчас представители знатных боярских родов; в Кремле неоднократно предпринимались реальные и мнимые попытки испортить или отравить самого царя, его невесту или жену. На Севере и Северо-Востоке русская магия тесно переплеталась с магией автохтонного финно-угорского населения. Например, в упомянутом выше Олонецком сборнике, помимо примерно 120 русских заговоров, есть и 9 заговоров, записанных на своеобразном карельско-вепсском диалекте<sup>5</sup>. В Сибири сохранялись шаманские традиции; например, в своем «Житии» протопоп Аввакум рассказывает, как русский воевода Афанасий Пашков обратился к сибирскому шаману, чтобы тот погадал ему о результатах военного похода<sup>6</sup>.

«Особый случай» представляют собой также отдельные профессиональные группы населения. Например, свою специфику имели магические практики и тексты военнослужащих, приказных людей, пастухов и т.д.

Думается, что межэтническому сравнению должно предшествовать выявление внутренней дифференциации и типологии самого русского материала, установление отдельных территориальных и профессиональных типов магии. После этого можно сравнивать те или иные типы заговоров или магических практик в России и в других странах (например, политическую магию русских с политической магией у иных народов). Письменную магию, о которой упоминает Кивельсон, и многие рукописные заговоры следует сравнивать прежде всего с соответствующими текстами и практиками у южных славян и других народов, включенных в византийский культурный круг. Русские любовные заговоры дают целые серии параллелей с аналогичными текстами в греческих магических папирусах из Египта первых столетий нашей эры<sup>7</sup>.

5 См.: Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова. М.: Индрик, 2010. С. 43, 53.

6 Житие Аввакума и другие его сочинения / Сост., вступ. ст. и коммент. А.Н. Робинсона. М.: Сов. Россия, 1991. С. 48.

7 См.: Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв.: история, символика, поэтика. М.: Индрик, 2005. С. 110—152.

Сопоставление с европейским материалом естественно для англоязычного автора, который ориентируется на читателя, знакомого с литературой о западном колдовстве и воспринимающего русский материал сквозь призму европейского. При таком подходе, однако, выдвигается на первый план не то, что характерно для российской ситуации, а то, чем русское колдовство отличается от европейского. В результате русская традиция характеризуется в значительной степени с точки зрения того, чего в ней нет, а не того, что в ней есть. И наоборот, такие явления, которые есть в русской традиции, но при этом не имеют прямых аналогов на Западе, как бы оказываются в тени и не замечаются исследователем.

Например, констатация того, что в России не было ученой демонологии и ученой магии, не распространены поверья о шабаше ведьм, инкубах и суккубах, наверно, представляет интерес для западного читателя, но мало что дает для понимания специфики русской культуры. А вот отсутствие в книге о русском колдовстве разделов о летающих змеях, о ритуальных практиках, связанных с местами захоронения неотпетых покойников, с пастухами и выгоном скота, преданий об исторических персонажах, которым приписывали колдовские способности (патриарх Никон, Степан Разин и др.), ощущается как досадная лакуна.

## Колдуны и ведьмы или невинные жертвы преследований?

В русском переводе книги Кивельсон люди, которые проходят по делам о волшебстве, названы «колдунами» и «ведьмами». Например, сообщается, что на протяжении 1656—1659 гг. в Лухе в насылании порчи на кликуш обвинялись «около двадцати пяти практикующих колдунов» (с. 255). Между тем среди обвиняемых отнюдь не все были колдунами, а были и простые жертвы клеветы и доносов. В XVII в. человека вполне могли признать колдуном и даже сжечь за это на костре, но можем ли мы считать человека колдуном на том основании, что так считали его преследователи в XVII в.?

Типовое сыскное дело начинается с того, что на человека доносит какой-нибудь недоброжелатель, обвиняя его в том, что он читает «черные книги» или подбросил корешок под чей-нибудь порог. При обыске у человека находят столбцы с заговорами или высушенные корни, после чего следует дознание с очными ставками и возможным применением пытки. Ситуацию дознания можно представить как культурный диалог между человеком и представителями государственной администрации. Кивельсон справедливо отмечает, что в России подследственных не заставляли рассказывать о том, как они летали на шабаш и участвовали в черной мессе. Допрашивающих интересовали главным образом практические вопросы: принесло ли использование магических средств или заговоров реальный вред, сколько раз они использовались, от кого были получены и т.п. Любое использование магических средств государство считало преступным и наказывало за него. Человек, как правило, сообщал, что его корешок помогает при таких-то болезнях или что «стихи» писал не он, а случайно подобрал листок на дороге, или что писал сам, но делал это по молодости и недомыслию, что никогда их не использовал, и т.д. Впрочем, после применения пытки и допросов свидетелей могло выясниться, что на самом деле корешок годится для порчи, а заговор применялся с определенной целью, хотя и безуспешно. Сами арестанты могли и не подозревать, что занимаются чем-то непозволительным (например, просто собирали травы для последующего лечения, а вовсе не для того, чтобы кого-нибудь ими потом отравить).

Современный ученый, вслед за воеводами, дьяками и подьячими XVII в., считает эти действия колдовством, а самих несчастных называет ведьмами или кол-

дунами, однако далеко не всегда такие именованья соответствуют самоопределению этих людей и их поступкам. Этический вопрос заключается не только в том, можно ли признания, полученные на дыбе, рассматривать как сообщения информантов, данные ими по доброй воле, но и в том, стоит ли современному ученому фактически признавать правоту дознавателей XVII в. и, пользуясь их терминологией, называть колдунами и колдуньями людей, которые, скорее всего, не имели никакого отношения к колдовству. Поступая таким образом, ученый как бы присоединяется к мнению дознавателей и признает несчастных жертв несправедливых преследований колдунами и ведьмами, хотя по большей части это были просто жертвы оговоров каких-то недоброжелателей.

Если большинство подследственных мужчин, о которых пишет Кивельсон, все не были колдунами, то и большинство женщин никак нельзя отнести ни к колдуньям, ни к ведьмам. Во-первых, они не совершали того, что приписывается западным ведьмам (полеты на шабаш, интимные связи с дьяволом и т.д.), а во-вторых, многие из них были целительницами и гадалками и помогали людям, и это могло продолжаться десятилетиями до тех пор, пока кому-нибудь не приходило в голову на них донести. Впрочем, можно предполагать, что о большей части народных целителей и целительниц того времени мы никогда не узнаем, поскольку они мирно закончили свои дни, избежав пыток и преследований со стороны государства.

Кивельсон установила группу персонажей, которых можно условно считать «настоящими» колдунами и ведьмами: «В России также можно найти дела, где упоминается о вмешательстве бесов, о “бесовской” магии, о сношениях с самим дьяволом — но их крайне мало: в эту категорию попадают 18 дел из 227 за XVII век» (с. 110). В другом месте Кивельсон сообщает, что ей удалось выявить 15 дел с участием демонических сил, а шесть человек обвинялись в том, что держат у себя «черные книги» (с. 141).

В данном случае относительно небольшое количество дел не имеет существенного значения. Это как раз тот случай, когда наименее уместно следовать статистике. Если таких описаний немного и они вполне обозримы, то стоило бы полностью процитировать в книге соответствующие фрагменты, откомментировать их, проанализировать и поставить в сравнительный контекст, однако это пошло бы вразрез с общей установкой автора на выявление отличий, обусловленных культурной отсталостью России, а не сходств, обусловленных ее принадлежностью к христианскому миру.

## О блеске и нищете статистики

На протяжении всего повествования Кивельсон приводит статистические данные о следственных делах XVII в. и количестве привлеченных по этим делам людей, например: «До нас дошли материалы приблизительно 230 процессов, проходивших в светских судах, — около пятисот человек обвинялись в занятиях магией или ее использовании тем или иным образом» (с. 15).

В другом месте Кивельсон сообщает: «...я, конечно же, не принимала во внимание многие дела, включая те, о которых говорится в уже опубликованных трудах. Я не претендую на то, что рассмотрела подавляющее большинство дел о колдовстве. Даже сейчас, когда книга близится к завершению, я встречаю упоминания о незнакомых мне документах и делах как в литературе, так и в письмах, любезно присылаемых друзьями и коллегами. Но все же на этой стадии новых дел обнаруживается довольно мало, и ни одно из них не противоречит общей картине, составленной на основании уже выявленных дел» (с. 87).

Надо отдать должное искренности автора, однако нельзя не задать вопросы: стоило ли приводить статистические данные по сыскным делам, если автор не стремилась к полноте учета материала? по какому принципу отбирались дела? почему одни дела Кивельсон учитывала, а другие, «конечно же, не принимала во внимание»? сколько таких дел, известных автору, сознательно не учитывалось в книге?

Несмотря на неполноту привлекаемых материалов, Кивельсон считает, что данная выборка дает объективное представление о предмете ее исследования: «Я выявила 227 документов, созданных в XVII в. Это не полный перечень, но по крайней мере достаточно представительная выборка сохранившихся дел, и мои выводы остаются неизменными по мере нахождения новых дел» (примеч. 5 на с. 15); «...небольшое количество дел, ставших базой для нашей работы, является достаточно представительной выборкой колдовских процессов, состоявшихся в XVII веке» (с. 98). Аргументы, позволяющие считать данную выборку репрезентативной, Кивельсон не приводит.

Она полагает, что, «скорее всего, в будущем нас ждет не так уж много любопытных находок» (с. 87). Однако целый ряд таких «любопытных находок» уже сделан в последние десятилетия, хотя и не учтен Кивельсон: сыскное «государево дело» по извету отставного стрельца М.Ф. Бегичева о колдунах-лопьянах (1603)<sup>8</sup>; дело, возникшее в Тотемском уезде (1632)<sup>9</sup>; дело о заговоре, найденном в усадьбе стольника М.С. Волинского (1638)<sup>10</sup>; публикация заговоров из Переславль-Залесского 1650 и 1655 гг.<sup>11</sup>; дело троницкого дьякона Селиверста, сосланного на Соловки: изложение событий, реконструкция «Дела Сильвестра» (1665–1667)<sup>12</sup>.

Названные публикации убеждают в том, что не следует недооценивать потенциал архивных материалов; вполне вероятно, что нас ожидают еще находки, которые существенно расширят наши знания о магии и колдунах XVII в.

Мы уже говорили о том, что вряд ли корректно называть всех обвиняемых колдунами или колдуньями. В данном случае хотелось бы привлечь внимание к тому, насколько условным является само выделение «обвиняемых» из массы людей, фигурирующих в подобных делах. По мере совершения следственных действий к делу могли быть привлечены другие люди, причем грань между обвиняемыми и свидетелями была довольно условной. Например, если у обвиняемого находили письменный заговор, то следователей интересовало, у кого человек его переписал или откуда взял рукопись; если прежнего владельца рукописи удавалось установить, то у того выпытывали, в свою очередь, кто дал ему тетрадку, и так могло продолжаться довольно долго. По поводу одного из таких дел Кивельсон сообщает: «Суд расследовал сложную предысторию заговора, переходившего из рук в руки, прежде чем он был применен для конкретной цели. <...> В деле возникали все новые и новые обвиняемые, от высокопоставленных князей до простых казаков из приграничных областей» (с. 287).

8 «Про ведунов и еретиков»: Документы по истории Московского царства начала XVII века / Публ. Т. Соловьевой // Источник. 1998. № 2 (33). С. 3–9.

9 Швейковская Е.Н. Криминальная драма в Тотемском уезде первой трети XVII в. (К изучению демонологии) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2009. № 3 (37). С. 127–129.

10 Бульчев А.А. Два розыска о «заговорных» письмах во второй четверти — середине XVII столетия // ТОДРЛ. 2016. Т. 64. С. 111–120.

11 Смирнов М. «Воровские» письма (Из быта и нравов XVII ст.) // Доклады Переславль-Залесского научно-просветительского общества. М., 2004. Вып. 6. С. 19–26.

12 Чумичева О.В. Соловецкое восстание 1667–1676 годов. 2-е изд., испр. и доп. М.: ОГИ, 2009. С. 55–61, 259–287.

Если донос оказывался ложным, то наказанию подлежал сам доносчик. Если под следствие попадал знахарь, то допрашивались и те, кого он исцелил на протяжении многих лет. Свидетель подвергался пыткам наряду с обвиняемым. В процессах о кликушах родственники пострадавших обвиняли в их порче колдунов, однако те могли выдвинуть обвинения в клевете, и тогда сами кликуши и их родственники становились обвиняемыми.

Человек мог сознательно оговорить других людей, чтобы приостановить пытку или просто потянуть время. Это могли быть реальные люди, которые впоследствии подвергались аресту, обыскам и допросам, или люди, которые уже умерли или уехали к тому времени. Кому-то из обвиняемых удавалось скрыться от правосудия. В такой ситуации возникает непростой вопрос: каким образом производился подсчет обвиняемых? Учитывала ли Кивельсон только того человека, против которого возникало дело первоначально, или всех тех, кто привлекался в ходе следствия? Кивельсон рассказывает о следственном деле против пастуха Нестерки из города Шацка, который мирил супругов, лечил взрослых и детей от всякой скорби. Нестерка трижды выдержал пытки, но продолжал настаивать на том, что он лечит людей, а не насылает болезни (с. 163—164). Свой рассказ о Нестерке Кивельсон завершает словами: «Вердикта в деле не сохранилось» (с. 164). Если при статистических подсчетах Нестерка будет отнесен к колдунам, то современный исследователь с успехом вынесет свой вердикт вместо пыточных дел мастеров XVII в.

Вот еще один пример из книги Кивельсон, в котором есть обвиняемые, но нет колдунов. В 1694 г. на ступенях дома белозерского воеводы нашли письмо о том, что келарь Кирилло-Белозерского монастыря Никифор составляет заговоры и хранит «черные книги». Обвинения не были доказаны, зато удалось определить автора доноса, которым оказался монах-расстрига. Его приговорили к смерти, но «на месте казни объявили, что она отменяется» (с. 171).

С учетом высказанных нами замечаний и дополнений статистические данные, которые приводятся в книге, нуждаются в критической оценке. В будущем они, скорее всего, будут пересмотрены на основе привлечения более широкого круга источников. Необходимо критически отнестись и к данным, представленным в обобщенном виде на диаграмме «Количество судебных процессов по обвинениям в колдовстве в 1601—1700 годах» (с. 65) и в таблице «Колдовские процессы в России XVII века» (с. 203).

## Гендерные проблемы

Касаясь гендерных подходов к колдовству, Кивельсон отмечает: «Материалы процессов <...> и другие тексты заставляют предположить, что мужчины и женщины вели себя очень схоже и что гендерные различия играли второстепенную роль при определении того, кто станет жертвой обвинения» (с. 46).

В связи с этим можно отметить, что гендерные различия важны не сами по себе, а постольку, поскольку они определяют гендерно специфические виды хозяйственной и иной деятельности, которые предполагают соответствующие им магические практики и делают людей «видимыми» в социальном пространстве, в частности для государственных органов, призванных преследовать колдовство.

Еще одно утверждение Кивельсон: «Чтобы оценить русский материал в его собственных рамках, следует отбросить допущение, что гендерные различия автоматически играли ведущую роль в представлениях о колдовстве, и внимательно изучать источники, выделяя конкретные категории анализа, на которые ссылались люди, имевшие непосредственное отношение к делу» (с. 148).

С этим тезисом можно согласиться, но с двумя уточнениями. Во-первых, из того, что гендерные различия не играли автоматически «ведущую роль в представлениях о колдовстве», не следует, что они вообще не играли роли в этих представлениях. Во-вторых, хорошо бы не просто высказывать пожелание выявить «конкретные категории анализа» на основе изучения источников, но и разработать методику выявления таких категорий.

Кивельсон утверждает: «Попытки установить отличия мужской магии от женской почти не дали результатов...» (с. 216); «Выделение мужской и женской сфер <...> почти не прослеживается в российских документальных источниках...» (с. 217). Эти формулировки можно объяснить только тем, что исследовательница недостаточно учитывает такие сферы применения магии, в которых различия между мужскими и женскими ее разновидностями очевидны (например, с одной стороны, воинскую и охотничью магию и заговоры от импотенции, а с другой, — заговоры, направленные на то, чтобы «муж был добрым»).

В главке «Мужская и женская сферы» Кивельсон рассматривает такие сферы, в которых мужчины и женщины пользуются одними и теми же магическими средствами. В последующих главках она обращается к письменным заговорам и явлению кликушества, где гендерные различия очевидны, однако трактует это так, будто важны не данные о реальном положении дел, а принципиальная возможность для женщины пользоваться письменными заговорами, а для мужчины — стать кликушей. Таким образом, хотя Кивельсон удалось обнаружить только один случай, когда женщина воспользовалась магической рукописью, этого оказывается достаточным для утверждения, что письменные заговоры были доступны для мужчин и женщин «в равной мере» (с. 276).

Парадоксальным образом Кивельсон утверждает, что даже магией, связанной с беременностью и родами, у русских интересовались в основном мужчины, а не женщины: «Остальные обвинения в использовании магии, связанной с беременностью, были выдвинуты против мужчин. <...> Даже в этой исключительно женской области необходимые заговоры и заклинания чаще всего предоставлялись мужчинами» (с. 221). Этот вывод Кивельсон делает на основании семи следственных дел; в одном из них сообщается, что у некоего мужчины был найден сборник заговоров, среди которых несколько текстов призваны были облегчить роды. В остальных делах говорится о том, что мужчина пытался так или иначе определить пол будущего ребенка или узнать, почему у женщины не рождаются дети, или хвастался, что умеет прерывать беременность (там же). Очевидно, что в XVII в. женщинам помогали рожать бабы-повитухи, а не мужчины-колдуны, однако об этом невозможно узнать из следственных дел о волшебстве, поскольку баб-повитух не преследовали за их профессиональную деятельность.

Один из главных тезисов книги, который повторяется в ней не раз, заключается в том, что в России XVII в. в колдовстве обвинялись главным образом мужчины, а не женщины, например: «Первое и самое разительное: если на христианском Западе, от Польши до Новой Англии, за исключением небольших территорий, в колдовстве обвинялись исключительно женщины, то в России гендерное соотношение было обратным: 75% обвиняемых были мужчинами» (с. 21). Сравнивая количество мужчин, обвиненных в колдовстве в России и в Европе, Кивельсон как бы забывает то, о чем сама писала в другом месте: «Преобладание мужчин не было чисто российским явлением, оно отмечалось также в соседних регионах — Скандинавии, Финляндии, Прибалтике» (с. 46).

К тезису о том, что Россия отклоняется от «европейской модели» и выбирает иной путь, отличный от «европейского пути», Кивельсон возвращается неоднократно, например: «Преобладание мужчин среди колдунов говорит о том, что идеи

насчет возможности совершения колдовских преступлений лицами определенного пола — или склонности таких лиц к их совершению — выглядели в Московском государстве совершенно по-иному, чем в остальной Европе. При этом выбор другого пути, идущего параллельно европейскому, не выглядел чем-то невероятным» (с. 149).

Данные, которые приводит Кивельсон, находятся в явном противоречии с тем, что в книжной традиции Древней Руси колдовство приписывалось, наоборот, исключительно женщинам, а не мужчинам. Нужно ли считать, что составители «Домостроя», «Стоглава», многочисленных слов о злых женах и списков вопросов, задаваемых на исповеди, ошибались или тенденциозно искажали истинную ситуацию, приписывая колдовство главным образом «бабам богомерзким»?

Думается, что преобладание мужчин среди обвиняемых по делам о волшебстве (если признать, что подсчеты, несмотря на их несовершенство, в какой-то мере отражают реальность) не противоречит взглядам древнерусских книжников. Определенные магические действия, скорее всего, совершали все обитатели Московского государства. Каждый человек, вне зависимости от его пола, должен был владеть магическими приемами поведения в лесу, в дороге и во время свадебного обряда, оберегами от сглаза и от нечистой силы. Чтобы выжить в обществе без регулярной медицинской помощи и специальных детских воспитательных учреждений, любой женщине приходилось пользоваться средствами народной медицины, знать несложные заговоры от детской бессонницы и ночного плача, от грыжи и от зубной боли. Эта женская магия, скорее всего, имела повсеместное распространение, однако она почти никогда не становилась предметом разбирательства судебных инстанций. Малое количество следственных дел по поводу лечения от всевозможных болезней, конечно, не свидетельствует о том, что люди мало болели и не лечились с помощью заговоров, но лишь о том, что эти практики редко становились предметами доносов и преследований.

Судя по совокупности сведений, которые содержатся в письменных источниках эпохи Древней и Московской Руси, а также в этнографических и фольклорных записях XVIII—XIX вв., можно предположить, что распределение приемов и текстов мужской и женской магии зависело от гендерных различий в области профессиональной деятельности и в распределении обязанностей в хозяйственной и семейной жизни. В патриархальном и сословном обществе, каким, несомненно, было русское общество XVII в., гендерные параметры находились в тесной связи с словесными и социальными.

К сугубо мужским занятиям относились области военной, административной и церковной деятельности. Мужчинами были стрельцы, солдаты и офицеры полков «иноземного строя», казаки, попы, дьяконы, дьячки, воеводы, стольники, стряпчие, служащие различных приказов, купцы, кузнецы, мельники, скоморохи, лекари, коновалы. Охотой, рыболовством, пастушеством, пчеловодством также занимались по большей части мужчины.

Для наших современников магия ассоциируется главным образом с областью народной медицины, насыланием порчи и привораживанием. Между тем большинство заговоров XVII—XVIII вв., которые дошли до нас в составе различных рукописей (в том числе в сыскных материалах), — это заговоры профессиональные. Например, наиболее широко в XVII в. были распространены рукописные воинские заговоры, которые в виде небольших тетрадок вшивались в одежду в надежде, что они защитят от вражеского оружия. Такие тетрадки, между прочим, помогали не только грамотным, но и неграмотным.

Не только воинская, но и социальная магия использовалась исключительно мужчинами в силу их большой вовлеченности в социальные отношения. В то же

время деятельность, связанная с родовспоможением и детскими болезнями, с женскими проблемами и уходом за больными, с приготовлением пищи и доением коров, относилась исключительно к ведению женщин.

Лечебными заговорами, очевидно, могли пользоваться и мужчины, и женщины, хотя тексты лечебников переписывали, скорее всего, мужчины.

Замужние женщины с помощью волшебных корешков и других нехитрых средств старались сделать так, чтобы муж их «жалел», не обижал и не гулял на стороне. Кивельсон рассказывает о нескольких случаях, когда женщины, прислуживавшие в домах своих хозяев, подвергались насилию и прибегали к магии для самозащиты (с. 303—310).

На сферу любовных отношений женщины пытались воздействовать посредством магических обрядов до и во время свадьбы. Невеста и ее подруги применяли на свадьбе магические приемы, чтобы муж впоследствии любил свою жену и у них были дети. Мужские заговоры, сохранившиеся в рукописях, имеют совсем другой характер: в них мужчина заклинает женщину, чтобы она не могла есть и пить, спать и общаться в родными, пока не подчинится его воле и не отдастся ему.

Значительную роль в распространении магических приемов и текстов играли представители белого и черного духовенства, особенно сельские попы и монахи удаленных монастырей. Есть многочисленные свидетельства того, что представители низового причта сами были вовлечены в магические практики, хранили и переписывали заговоры и прочую «отреченную» литературу. Священник, который мог снять порчу или изгнать беса из кликуши с помощью молитв и экзорцизмов, в глазах своей паствы противостоял колдуну с помощью христианской магии. Заклинательные молитвы, включенные в известный требник Петра Могилы, похожи на заговоры; не случайно экземпляры этого требника в XIX в. могли называться «черными книгами».

подавляющее большинство русских заговоров XVII—XVIII вв., которые дошли до нас в составе рукописных сборников и следственных дел о колдовстве, — это тексты, которые сочиняли, записывали и хранили мужчины для достижения специфических мужских задач: снискать хорошее отношение начальников и командиров, уцелеть на войне, подстрелить зверя на охоте, уберечь скот от диких зверей, соблазнить женщину и вступить с ней в интимную связь, избавиться от импотенции и т.д. Поскольку доносы часто указывали на владение рукописными заговорами или использование магических средств, именно мужчины становились главными объектами дел о колдовстве. Вероятно, женщины в своей области ничуть не меньше занимались магией, чем мужчины в своей, однако их деятельность протекала исключительно в семейной сфере и не оставляла следов в виде письменных документов. Поэтому у мужчины было значительно больше шансов попасть в руки правосудия, чем у женщины.

Вопрос о том, имело ли русское колдовство мужской или женский характер, в такой обобщенной постановке вряд ли вообще имеет смысл. Скорее всего, в России существовало и женское, и мужское колдовство, а магией занимались люди разного пола и возраста. Поэтому задача состоит не в том, чтобы дать обобщенную дефиницию, а в том, чтобы попытаться нарисовать дифференцированную картину магических практик в соответствии с социальной и половозрастной стратификацией общества. Имеющиеся в настоящее время статистические данные (при всей их условности) свидетельствуют не столько о гендерном распределении ведьм и колдунов в обществе, сколько о том, какие группы населения чаще подвергались преследованию со стороны государственных органов.

## Магия и религия

Хотя Кивельсон понимает, что колдовство как-то связано с религией и с представлениями о демонах, она не желает углубляться в эти вопросы: «Окружающая действительность для них (русских. — А. Т.) была полна сверхъестественных существ и сил. Ниже мы почти не будем касаться вопросов веры и представлений о многочисленных обитателях мира духов, которые, вероятно, подпитывали веру в магию — источники XVII века очень редко говорят о них. В сборниках заговоров того времени встречаются отдельные упоминания о домовых, леших и водяных чертях, но в основном все это известно из позднейших исследований этнографов, а потому должно и дальше изучаться ими...» (с. 65).

Решение Кивельсон не касаться вопросов веры никак не мотивировано. По мнению Кивельсон, «магия в России почти не была связана с религией» (с. 229). В книге она сообщает, что многие из людей, привлекавшихся по делам о волшебстве, были священнослужителями, что людей привлекали за недолжное использование просфор и т.д., однако это не побуждает автора задуматься о соотношении магии и религии. Соответственно, и то, что колдуны осознанно нарушают христианские нормы, святотатствуют, обращаются за помощью к Сатане, пытаются заключить договор с бесом и т.п., также остается на периферии исследовательского внимания. Касаясь тем, хоть как-то связанных с религией, Кивельсон не столько излагает материалы следственных дел или литературных текстов, сколько пытается доказать, что всего этого в России было так мало по сравнению с Западом, что эти тексты не стоит и учитывать.

В то же время Кивельсон сильно преувеличивает значение моральных норм для русской ситуации XVII в. В религиозном обществе, каким было русское общество XVII в., моральные нормы сформулированы в христианских заповедях. Поскольку Кивельсон рассматривает мораль вне зависимости от религии, остается неясным, откуда берутся и на чем основываются моральные нормы. Читатель может только догадываться, откуда взялся неписанный «моральный кодекс» у человека XVII в. и откуда об этом кодексе черпает сведения сама исследовательница.

Если не ограничиваться сыскными материалами, то в источниках XVII в. можно найти довольно много сведений о бесах и других сверхъестественных существах и их взаимодействии с людьми. Вспомним, например, «Повесть о Савве Грудцыне», «Повесть о Горе и Злочастии» или обнаруженное недавно сочинение о демонах последней трети XVII в., написанное в Московском посольском приказе<sup>13</sup>. Из Олонецкого сборника заговоров второй четверти XVII в. и «Повести о бесноватой жене Соломонии» можно извлечь довольно много сведений о лесных и водных демонах.

Обратившись к источникам, которые не использовала Кивельсон, можно узнать, что в заговорах и неканонических молитвах XIV—XVII вв. встречаются такие персонализированные образы болезней, как «трясавица», «дна», «нежит»<sup>14</sup>. Двенадцать трясавиц в текстах Сисиниевой молитвы рассказывают, что они посланы Сатаной из ада на землю, чтобы мучить грешников. Заговоры от трясавиц в XVII в. входили в состав особого ритуала, который осуществлялся священником. Со второй

---

13 Королев А.А., Майер И., Шамин С.М. Сочинение о демонах из архива Посольского приказа: к вопросу о культурных контактах России и Европы в последней трети XVII столетия // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2009. № 4 (38). С. 108—121.

14 Левшина Ж. Врачевальные молитвы «от нежита» у южных и восточных славян (Археографический обзор) // Археографски прилози. Београд: Народна библиотека Србије, 2016. [Т.] 38. С. 151—171.

четверти XVII в. известны специальные иконы, на которых изображены персонафицированные трясавицы и сцена их побиения архангелом Михаилом<sup>15</sup>.

## Моральная экономия или магические практики?

По существу, вся книга представляет собой попытку рассмотреть русскую магическую культуру в свете «моральной экономии». При этом проблемы социальной борьбы и религиозных верований практически не учитываются. Например, задаваясь вопросом о том, почему в России преследовалось колдовство, и посвящая этому целую главу, Кивельсон проходит мимо самого простого ответа: потому что магия и колдовство осуждались православной церковью.

Кивельсон акцентирует дисциплинирующее воздействие магии на общество: «Колдовство как потенциальная или реальная угроза служило для надзора за соблюдением норм и обязательств, для снижения жестокости предельно иерархизированной системы, в какой-то мере — и для сдерживания произвола» (с. 25). Между тем колдовство не «служило для надзора за соблюдением норм и обязательств», а, напротив, нарушало эти нормы и обязательства. Уровень жестокости в обществе в результате применения магических средств не снижался, а возрастал, поскольку следствия по колдовским делам сопровождалась пытками. Понятно желание Кивельсон найти некую положительную составляющую в явлении колдовства, однако если бы магия играла исключительно позитивную роль в жизни общества, то едва ли ее бы преследовали с такой жестокостью.

Внутренняя логика концепции приводит Кивельсон к парадоксальному выводу о том, что колдуны и судьи вместе делали одно и то же полезное дело. По видимому, автора не смущает полное несоответствие этой концепции реальному положению дел: все-таки судьи приказывали пытать колдунов, а потом и приговаривали их к сожжению, а не благодарили за совместно проделанную работу по укреплению в обществе моральных норм.

Казалось бы, высокую миссию поддержания в обществе моральных норм могли выполнять священнослужители, тем более что они имели для этого и определенный инструментарий (прежде всего исповедь), однако на место, на которое в принципе мог бы претендовать священник, Кивельсон ставит колдуна.

Наиболее фантазийный характер имеет глава «Спроецированная вина и обвинения, выдвинутые из страха: рассказы хозяев» из главы шестой. Глава начинается сентенцией: «Не одни только колдуны и судьи разделяли чувство справедливости и брали на себя обязательства, налагаемые патерналистской традицией, делая ее основой для своих действий» (с. 312). По мнению Кивельсон, «даже жестокое хозяева и распускавшие руки мужья неявно признавали своим поведением, что они перешли границы приемлемого» (там же). Например, когда девка Катеринка напустила порчу на князя Семена Елецкого и его жену, «он, должно быть, понимал, что заслужил это» (там же). Готовность, с которой хозяева «выбирали своих жертв и затем обвиняли их, говорит о некоей проекции собственной вины» (там же).

Кивельсон как профессиональный историк понимает сомнительный характер подобных предположений, о чем сама неоднократно пишет, например: «Объясняя поведение хозяев виной и страхом, мы, конечно, опираемся на недоказуемые гипотезы относительно работы сознания, которые неизбежно вызовут возражения» (с. 313). Свои наблюдения Кивельсон подтверждает ссылками на работы англий-

15 Сисиниева легенда в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы / Отв. ред. А.Л. Топорков. М.: Индрик, 2017. С. 562—566, 654.

ских историков Кита Томаса и Алана Макфарлейна, однако параллели из истории Англии вряд ли могут что-то объяснить в поведении русских колдунов и их последователей.

На помощь приходит «психоистория», задачи которой Кивельсон определяет следующим образом: «Психоистория требует от нас пробираться на ощупь в темноте, порождать интерпретации на основе здравого смысла и применять их, пользуясь отсутствием доказательств обратного, к людям прошлого, которые уже ничего не могут ответить» (с. 316). Это замечательное определение, против которого можно привести по меньшей мере четыре аргумента: 1) историк опирается на документы, а не шарит руками в темноте; 2) интерпретации на основе здравого смысла помогают понять логику поведения коллеги по университету, а чтобы понять внутренний мир человека XVII в., нужен более сложный инструментарий; 3) если ученый выдвигает некие гипотезы, то он должен представить доказательства их правильности, а не ссылаться на отсутствие «доказательств обратного»; 4) если люди прошлого «уже ничего не могут ответить», то не стоит воспринимать их молчание как знак согласия.

Концепция «моральной экономии», которой придерживается Кивельсон, работает главным образом на материале социальной магии, призванной воздействовать на воевод, судей, помещиков, командиров, отчасти также на материале магических средств напускания порчи и любовной магии. Однако подобные наблюдения мало что могут объяснить в лечебной, воинской, семейной и апотропической магии, призванной защитить человека от враждебного воздействия, и т.д. Помимо таких случаев, когда магическое воздействие направлено на угнетателей и обидчиков, в следственных делах описаны многочисленные случаи напускания порчи на родственников, соседей, односельчан. Таким образом, Кивельсон явно преувеличивает значение социальной магии и, наоборот, преуменьшает значение других видов магии. Когда она говорит о русской магии в целом, то, по существу, имеет в виду не весь корпус магических действий, зафиксированных в источниках (пусть даже только в сыскных материалах), а определенную группу заговоров и магических практик, имеющих социальную направленность.

Например, Кивельсон пишет: «Важная связь между подозрениями в занятии колдовством и стремлением к справедливости там, где рассчитывать на нее не приходилось, как выяснилось, является определяющей характеристикой русских магических практик» (с. 66). Очевидно, что речь здесь идет не обо всех магических практиках, а только об их небольшой части. Какое отношение к поискам справедливости имеет ситуация, когда колдун насылает икоту на женщину или импотенцию на молодожена?

Стремление автора описывать магические действия и заговоры в категориях морали представляется нам довольно сомнительным, поскольку магия существует в иной системе координат. Мы думаем, что магия вообще не имеет отношения к моральным нормам и чаще нарушает эти нормы, поскольку предполагает обращение к безымянным сверхъестественным силам и воздействие на тело и волю человека.

В заговорах на власть нигде не говорится о требовании милосердия и справедливости. Зависимый человек высказывает пожелание, чтобы судья принял решение в его пользу, не потому, что рассчитывает на справедливость, а потому что надеется на действенность своих магических средств и на то, что судья примет решение в его пользу вне зависимости от того, прав он или виноват. Более того, особое искусство магического специалиста, по-видимому, как раз и заключалось в том, что он умел на суде выдать виноватого за правого, а правого за виноватого. Кивельсон сама приводит выразительные формулы: «...и на суде де бывает виноватой прав, а правой виноват» (с. 288); «Мне де только дойти до суда и где виноват буду

и я де прав буду» (с. 405). Конечно, было бы ошибкой считать, что такое магическое воздействие на суд приведет к укреплению моральных норм.

Если Кивельсон считает, что «русские заговоры отражают упорное стремление выжить в мире, где власть и политика целиком зиждились на личных отношениях» (с. 25), то мы понимаем механизм социальных заговоров по-другому: в мире, где царствовали эксплуатация и насилие, а отношения между людьми определялись их социальным положением, человек с помощью магии стремился установить личные отношения с другим человеком, от которого он зависел, и подчинить его своей воле.

Исследование социальных заговоров показывает, что в них представлены две стратегии воздействия на власть. Первая заключается в том, чтобы приворожить к себе носителей власти; имярек изображается как Христос во славе или небесное тело несказанной красоты; тексты направлены на то, чтобы вызвать у представителей власти любовь и восхищение; вследствие этого они и примут решение в пользу исполнителя заговора. Вторая стратегия предполагает зверскую расправу с начальством. Соответственно, в первом случае социальные заговоры сближаются с любовными, а во втором — с «черными» заговорами, призванными наслать порчу на недруга.

Кивельсон утверждает, что «подозрения в преступном употреблении магии выдают беспокойство: вероятно, их слуги имели основания для того, чтобы исподволь нанести ответный удар с помощью доступных средств, естественных или сверхъестественных» (с. 27). Можно высказать предположение, что беспокойство властей предрержащих порождалось не угрызениями совести, а опасениями за свою жизнь и здоровье своих близких. Моральные мотивации, которые Кивельсон приписывает людям XVII в., не подкрепляются текстовыми примерами и должны приниматься читателями на веру. Метод интроспекции, которым пользуется Кивельсон, придает тексту ее исследования несколько художественный характер, однако не делает ее положения более убедительными.

Далее Кивельсон пишет, что магия «служила нравственным целям — для исправления системы, начинавшей работать с перебоями. Так ее воспринимали все участники судебных процессов — те, кто практиковал магию, их жертвы и даже судьи» (с. 28). К сожалению, и в этом случае автор не приводит примеров, которые могли бы подтвердить его слова. Нам неизвестны какие-то факты, подтверждающие, что «все участники судебных процессов» полагали, что магия «служила нравственным целям». Если преследователи так высоко оценивали действие магии, то почему они подвергали пыткам людей, которые магией занимались? И неужели люди, которых калечили по непонятным им причинам, разделяли взгляды тех, кто применял к ним средства физического воздействия?

## Частные замечания

Приведем некоторые замечания по поводу отдельных фрагментов книги.

С. 28: «Предыстория русского колдовства в Московском государстве начинается в конце 15 века, когда юная невеста великого князя московского Ивана III умерла мучительной смертью, приписанной проискам злых колдунов». — Имеется в виду смерть первой жены (не невесты!) Ивана III Марии Борисовны в 1467 г. Желая иметь второго ребенка, Мария Борисовна попросила жену дьяка Алексея Полуктова Наталью обратиться к знахарке, которая что-то сделала с поясом великой княгини; надев этот пояс, та скончалась, вероятно, от того, что он был пропитан каким-то ядом. После смерти Марии Борисовны ее тело раздулось, Иван III понял, что она была отравлена, и начал расследование. Отравительницы, в том числе и

знахарка, были выявлены и, по-видимому, казнены. Таким образом, речь идет не о «злых колдунах», а о вполне реальных отравительницах.

«Предысторию русского колдовства в Московском государстве» можно проследить и в культуре Древней Руси. Например, можно вспомнить восстания волхвов 1024 и 1071 гг., слова Серапиона Владимирского против охоты на ведьм и т.д.<sup>16</sup>

С. 28: «Ивану не повезло и со второй женой, Софьей, которая обратилась к старым ворожеям, чтобы те навели порчу на великого князя при помощи известных ей снадобий. Заговор раскрылся. Иван III велел утопить ворожей в реке...» — Речь идет о Софии Палеолог, племяннице последнего византийского императора. В 1497 г. она участвовала в заговоре против мужа. В ходе следствия установили, что «к ней приходиша бабы с зелием»; вполне вероятно, что бабы принесли царице какие-то ядовитые снадобья, то есть речь также может идти не о порче, а об отравлении.

С. 49: «...русская магия не подразумевала превращения в иных существ или перемещения между мирами...» — Неверно полагать, что в России XVII в. не было поверий об оборотничестве, на том основании, что не сохранилось сыскных дел о ликантропии. Поверья о волках-оборотнях широко представлены в фольклоре и записях поверий XVIII—XIX вв. и, конечно, существовали и в более раннее время. Представления об оборотничестве были известны еще в Древней Руси (например, они отразились в «Слове о полку Игореве»). В XVII в. мы находим их в заговорах, в которых имярек описывает, как он превращается в волка и гоняется за своими противниками — зайцами и овцами<sup>17</sup>. Способам превращения в животных была посвящена древнерусская книга «Чаровник»; хотя сама эта книга не сохранилась, о ее содержании мы знаем по его краткому пересказу в перечнях отреченных книг XV—XVII вв.<sup>18</sup>

С. 49: «Обычно же русские провидцы не стремились к контактам с царством духов или миром умерших». — В Олонецком сборнике второй четверти XVII в. имеются описания магических ритуалов, обращенных к убитым, похороненным вне кладбища без христианских обрядов<sup>19</sup>.

С. 53: Кивельсон полагает, что русская эсхатология имела оптимистический характер: «...последние времена ожидалось с нетерпением: ведь тогда православный царь поведет своих благочестивых подданных к спасению...». — Иной тип эсхатологических верований характерен для старообрядцев, которые полагали, что они живут во времена пришествия Антихриста. Характерно созданное ими своеобразное антижитие Никона, в котором он изображается как колдун и представитель дьявольских сил<sup>20</sup>.

16 Из последних работ на эту тему см.: Долгов В.В. Быт и нравы Древней Руси. Миры повседневности XI—XIII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2017. С. 417—425; Пузанов Д.В. Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX—XIII вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2018.

17 Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в. С. 125, № 87; Топорков А.Л. Заговоры в русской рукописной традиции XV—XIX вв... С. 80—96.

18 Грицевская И.М. Индексы истинных книг. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. С. 181—182, 189, 195, 198, 202, 207.

19 Топорков А.Л. Ритуалы и верования Обонежья XVII века (По материалам Олонецкого сборника заговоров) // Фольклор. Традиция и эксперимент. М.: ИМЛИ РАН, 2018. С. 122—124.

20 Перетц В.Н. Слухи и толки о патриархе Никоне в литературной обработке писателей XVII—XVIII вв. // Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1900. Т. 5, кн. 1. С. 123—190; Памятники старообрядческой письменности: Сочинения Геронтия Соловецкого; История о патриархе Никоне / Авт.-сост. Н.Ю. Бубнов. СПб.: Русская симфония; Б-ка Акад. наук, 2006. С. 324—435.

С. 69: характеризуя советскую литературу о колдовстве, Кивельсон, в частности, пишет: «...ближе к закату Советского Союза дискуссии о народных верованиях, а вместе с ними и о колдовстве, возобновились. Смелые вылазки на эту небезопасную территорию делали авторы таких книг, как “Русские народные социально-утопические легенды” и “Религиозное сектантство в прошлом и настоящем”, вышедших под эгидой Института научного атеизма Академии наук СССР». — В этих двух предложениях четыре ошибки. Во-первых, книга К.В. Чистова вышла в 1967 г., а А.И. Клибанова — в 1973 г., когда до заката СССР было еще довольно далеко. Во-вторых, ни А.И. Клибанов, ни К.В. Чистов не работали в Институте научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС. В-третьих, этот институт не входил в систему Академии наук СССР. И главное — ни та, ни другая книга не имеет отношения к изучению колдовства.

С. 111: «В России мы обнаруживаем не только отсутствие таких важных понятий, как дьявол или демоническое начало, но и самой теории вселенской борьбы добра и зла, во многом определившей характер охоты на ведьм в Европе». — Вопреки тому, что пишет Кивельсон, в России существовали представления о дьяволе и демоническом начале<sup>21</sup>. Известны были и дуалистические апокрифические сказания, в которых Бог и Сатана совместно создают мир<sup>22</sup>.

С. 139: «Лишь в одной средневековой хронике упоминается о голоде, якобы насланном ведьмами; в целом же русских колдунов не подозревали в развязывании эпидемий или природных катастроф. Ни в судебных актах, ни в фольклоре не говорится о том, что колдуны вызывают бури, уничтожают урожай, посылают чуму». — Кивельсон имеет в виду рассказы «Повести временных лет» о событиях 1024 и 1071 гг.<sup>23</sup> Однако есть и другие сведения о влиянии колдунов на погоду. Например, дело 1603 г. по извету отставного стрельца Милютки Федорова сына Бегичева о том, что страшный голод, разразившийся в 1601—1603 гг., был вызван «лопянами», приехавшими «из Лопские земли к Москве». Милютка сообщил на допросе: «Напустили деи лопяне, приехав к Москве, на Рузскую землю дожжьбы да стужу да хлебной недород»<sup>24</sup>. В ходе следственных действий было допрошено 86 человек в Галиче и 338 — в Галицком уезде.

С. 144—145: «Ученых-демологов в России не имелось, и, следовательно, на демонологию не было спроса. Прозаичное, мелкомасштабное, осязаемое по своей сути русское колдовство не может быть соотнесено с разветвленным дьявольским заговором, цель которого — свергнуть земную и божественную власть и подчинить мир тирании Антихриста». — В России действительно не было ученых-демологов, однако нельзя сказать, что совсем отсутствовал спрос на демонологию. Например, в произведении Симеона Полоцкого «Венец веры» (1675) имеется «Рассуждение о злых ангелах», в котором говорится о падении ангелов, дьяволе, количестве демонов. Недавно было опубликовано сочинение о демонах последней трети XVII в., обнаруженное в архиве Посольского приказа<sup>25</sup>.

С. 145: «В Московском государстве очень поздно началось выявление — и тем более преследование — еретических сообществ: лишь в конце XVII столетия развер-

21 Специально об этих образах в древнерусской иконографии см. монографию: Антонов Д.И., Майзульс М.Р. Демоны и грешники в древнерусской иконографии. Семиотика образа. М.: Индрик, 2011.

22 См.: Кузнецова В.С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998.

23 См.: Пузанов Д.В. Указ. соч. С. 138—139.

24 «Про ведунов и еретиков». С. 4.

25 Королев А.А., Майер И., Шамин С.М. Указ. соч.

нулась широкая кампания против отступников от официального православия...» — Высказывания Кивельсон о старообрядцах показывают, что она воспринимает их как разновидность еретиков. Но старообрядцев нельзя называть ни еретиками, ни «отступниками от официального православия», поскольку именно они сохраняли старую веру, от которой отступило «официальное православие».

С. 162: Кивельсон сообщает, что в целях защиты свадьбы от колдунов русские старались «держать церемонию в тайне». Это, конечно, не так; в тайне старались держать роды, а не свадьбу.

С. 168: «Ни в одном деле не говорится о сексуальных сношениях с дьяволом». — Такая информация есть в следственном деле 1632 г. о самоубийстве жительницы Тотемского уезда Оленки Шиховой, которая незадолго до своей смерти рассказала о своем сожителстве с чертом<sup>26</sup>.

С. 169: «Могущественная комбинация сексуального желания и сатанинского оболыщения, делающая западный ведьмовской нарратив чрезвычайно интересным, напрочь отсутствует в русских литературных текстах и материалах допросов». — В сочинении о демонах из архива Посольского приказа последней трети XVII в. сообщается, что бесы могут превращаться в прекрасных юношей и в прекрасных отроковиц и в таком виде прельщать женщин и мужчин; поскольку у самих демонов нет семени, они крадут его в бане или в поле у пастухов; женщина может зачать от такого семени, и от этого рождаются змеи, мыши «или иное что, страшно, от человека и от скота смешенное»; в подобных грехах многие женщины якобы исповедовались патриарху, а тот велел им никому об этом не рассказывать<sup>27</sup>. В «Повести о Савве Грудцыне» Савва заключает договор с чертом, чтобы тот помог ему снова вступить в сексуальную связь с женой его пожилого покровителя.

С. 181: «Сюжет о Преображении <...> пользовался ограниченной популярностью в России...» — Иконы с сюжетом Преображения входили в праздничный чин иконостаса, поэтому они имелись в каждой русской церкви.

С. 183, примеч. 55: «Вопрос о том, можно ли считать Даниила Заточника православным автором, остается открытым...» — А каким еще автором его считать?

С. 183: «Как видно уже из заглавия, в дидактическом произведении XVII в. “Беседа отца с сыном о женской злобе” женщину изображают источником греха и причиной падения мужчины». — В «Беседе отца с сыном о женской злобе» сталкиваются две точки зрения на женщину: отец изображает ее как источник соблазна, однако сын не разделяет его взгляды. Читателю предоставляется возможность самому сделать выбор между точками зрения отца и сына.

С. 183: «Вслед за авторами “Молота” Даниил ссылается на падение Адама...» — Даниил Заточник жил за несколько веков до Генриха Крамера и Якоба Шпренгера, поэтому никак не мог писать что-то «вслед» за ними. В данном случае он просто опирался на Библию.

С. 194: «Сама Богоматерь <...> стирает текст договора с дьяволом, обличающий заблудших грешников, когда те возвращаются к повиновению». — В контексте «Повести о Савве Грудцыне» важно не то, что Савва «возвращается к повиновению», а то, что он раскаялся в совершенном им поступке и обратился к Богородице с помощью о заступничестве. Смысл договора с дьяволом не в том, что договор обличает «зablудших грешников, когда те возвращаются к повиновению», а в обещании, что душа грешника после его смерти поступит в распоряжение дьявола.

26 Швейковская Е.Н. Указ. соч. С. 127. Другие примеры см. в: Королев А.А., Майер И., Шамин С.М. Указ. соч. С. 116—117.

27 См.: Королев А.А., Майер И., Шамин С.М. Указ. соч. С. 121.

С. 225: «Жителям России, у которых было немного возможностей для самовыражения, магия и колдовство помогали постичь мир и свое место в мире». — Кивельсон не объясняет, каким образом магия связана с познавательной деятельностью. Судя по примерам, которые приводятся в книге, магические действия предпринимались для достижения конкретных прагматических целей, а не для того, чтобы «постичь мир и свое место в мире».

С. 225: «Определение “своего” (православный, практикующий законную магию) и “чужого” (иноверец, практикующий незаконную магию) все больше зависело от способности человека участвовать в формировании языка избранной, а потому привилегированной группы». — Общая закономерность совсем иная: православные люди обращались к инородцам и иноверцам, потому что «чужая» магия считалась более сильной, чем «своя»<sup>28</sup>.

С. 245: «Как мы видим, страшное преступление заключалось в желании научиться письму и переписывании невинных по содержанию текстов». — В тетрадках, о которых идет речь, был записан «от ружья заговор»; в таких текстах встречаются формулы типа: «Поди, стрела, через распятие Христово, Господа нашего Иисуса Христа»<sup>29</sup>, в которых имена сакральных персонажей христианского предания выступают в неподобающих и даже кощунственных контекстах. Таким образом, преступление заключалось не «в желании научиться письму и переписывании невинных по содержанию текстов», как полагает Кивельсон, а в хранении и распространении заговоров. Мишку Свашевского также обвиняли не просто во владении грамотностью, а в подделке документов и хранении тетрадки, в которой записаны «отречение от веры и от самого Господа Бога и призывание бесов о привороте женска полу» (с. 249). Аналогичным образом подозрения вызывал не сам факт обладания книгами, как думает Кивельсон, а то, что среди них могли быть еретические книги.

С. 251: «...отношение к грамотности было совершенно иным, чем в Европе раннего Нового времени, где она часто обеспечивала человеку защиту и высокое общественное положение <...>. В России же выведение слов на бумаге без прямого распоряжения государя, начальника или хозяина легко могло стать источником неприятностей». — Где бы человек ни жил — в Европе или в России — отношение к тому, что он писал на бумаге, определялось не фактом его грамотности, а содержанием того, что он писал. Если бы восприятие грамотности в России XVII в. действительно было таким, каким оно представляется Кивельсон, то были бы вообще невозможными ни обучение письму, ни обмен письмами между частными лицами, ни распространение светской литературы, ни существование личных библиотек.

На с. 261 приводится роспись «порченных жен», составленная луховскими посадскими людьми (1658). В комментарии в этому списку Кивельсон пишет, что в нем указано 10 человек, из них 9 женщин и один мужчина; на самом деле в списке только 9 женщин.

С. 264: «Исключая лухское дело, мы знаем четырех мужчин, которые, вероятно, могут быть названы кликушами, причем в отношении троих есть уверенность — источники говорят о них с известной долей определенности». — В первом

28 *Щепанская Т.Б.* Магия в межэтнических контактах // Этно-культурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М.: ИЭ, 1986. С. 137–143; *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Индрик, 2005. С. 240–257.

29 *Великоустужский сборник XVII в.* / Предисл. и публ. А.А. Турилова, А.В. Чернецова // Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков / Отв. ред. А.Л. Топорков, А.А. Турилов. М.: Индрик, 2002. С. 187.

примере речь об «икоте», которую можно считать разновидностью «кликшества»<sup>30</sup>. Во втором примере, судя по описанию того, что происходит с двумя драгунами, речь идет о пищевом отравлении. Третий пример также к кликушеству отношения не имеет, что признает и сама Кивельсон.

С. 272: «...власти жесточайшим образом истязали одержимых, терзая их души и тела. Специально обученные экзорцисты объединяли силы со своими врагами-бесами, чтобы причинять женщинам мучения». — Текст требует трех уточнений: 1) допросам и пыткам подвергались в первую очередь не сами кликуши, а те люди, которых они обвиняли в насылании на них порчи; 2) бесов из кликуш изгоняли не «власти» и не «специально обученные экзорцисты», а священники с требником в руках; 3) задачей этих священников было изгнание из женщин вселившихся в них бесов, а не причинение страданий.

С. 275—276: «Кликуши — мужчины и женщины, их защитники и слушатели вступали в понятный всем разговор — структурированный, театрализованный обмен словами, жестами и идеями, а не битву двух полов за монопольное право фигурировать в текстах — своей эпохи и позднейших». — Диалог, который вели между собой сами кликуши и колдуны, насылавшие на них порчу, попы-экзорцисты и вселившиеся в кликуш бесы, далеко не всегда был структурированным и понятным и мог развиваться по разным сценариям. Что касается «битвы двух полов за монопольное право фигурировать в текстах — своей эпохи и позднейших», то трудно представить себе такую битву в реалиях России XVII в.

С. 276: «Даже самые непохожие друг на друга виды магического общения и воздействия рассматривались как доступные мужчинам и женщинам в равной мере». — Если на десятки и сотни мужчин, использующих рукописные заговоры, приходится одна женщина, а на десятки женщин-кликш — несколько мужчин, разве это обозначает, что такие практики использовались «в равной мере» и мужчинами, и женщинами?

С. 279: «Колдовство являлось эффективным инструментом разрешения и смягчения конфликтов». — Многочисленные примеры, которые приводит сама Кивельсон, противоречат этому тезису: колдовство не только не способствует «разрешению и смягчению конфликтов», но, наоборот, обостряет старые конфликты и порождает новые.

С. 321: Кивельсон обращает внимание на то, что в Судебнике 1589 г. «ведуньям» полагалось возмещение за оскорбление, и комментирует это следующим образом: «Осуждаемые законом, преследуемые судами, “колдуны” все же считались достойными кое-какого уважения, что видно из законодательства и правоприменительной практики». Между тем в Судебнике говорится только о «ведуньях», а не о «ведунах», то есть действие данной статьи, по-видимому, распространялось только на женщин, а не на мужчин. Это косвенно подтверждается и тем, что «ведуньи» перечисляются в статье в одном ряду с проститутками, то есть, вероятно, речь идет о специфически женских занятиях. Следует также учитывать, что слово «ведуньи» обозначало и колдуний, и знахарок, так что в Судебнике речь могла идти о женщинах, практиковавших народную медицину.

---

30 Христоворова О.Б. Одержимость в русской деревне. 2-е изд., испр. М.: Форум; Неолит, 2020.

## Итоговая оценка книги

Опыт применения к русскому колдовству XVII в. концепции «моральной экономии» следует признать не вполне успешным, поскольку эта концепция позволяет интерпретировать только незначительную часть явлений, которые относятся к обозначенной теме. Впрочем, вряд ли вообще стоит искать какой-то единый объяснительный принцип для столь разнообразной совокупности явлений. Думаю, что мы нуждаемся в настоящее время не столько в построении каких-то обобщающих концепций, сколько в публикации неизвестных ранее материалов, которые позволят в будущем создать объективную общую картину.

В целом наша оценка книги имеет двойственный характер. С одной стороны, она с интересом читается и вводит в научный оборот архивные материалы, а с другой — ее общая концепция вызывает определенные сомнения, а ряд суждений автора нуждается в серьезных уточнениях.

Само по себе внимание автора к чувствам и эмоциям людей XVII в., несомненно, следует приветствовать, однако наряду с отчаянием заслуживают внимания и другие проявления чувств, такие как тревога, страх, горе, тоска, печаль, обида, сожаление, сострадание, раскаяние и т.д. В первую очередь следует рассматривать те концепты, обозначения которых встречаются в текстах заговоров и в расспросных речах участников следственных действий.

Гипотезы, высказанные Кивельсон, несомненно, вызовут заинтересованную дискуссию среди российских историков, культурных антропологов, фольклористов. Количество новых знаний в области русского колдовства XVII в. растет по экспоненте, поэтому новым исследователям предстоит перепроверить эти гипотезы на значительно большем материале, с учетом новых публикаций и открытий.

В будущем было бы важно описать русское колдовство XVII в. на основе не только сыскных материалов, но и других источников (указы против народных традиций, списки отреченных книг, исповедные вопросы, рукописные заговоры и гадательные книги, лечебники, повествовательные тексты о договоре с дьяволом, о кликушах и бесноватых, слухи о колдовских интересах деятелей церкви и государства, агиографические сочинения о святых — борцах с демонами и колдунами и др.). Особого внимания заслуживает участие клириков в магических практиках, сравнение заговоров, канонических и неканонических молитв и экзорцизмов, использование в магии атрибутов христианской религии. Имеет смысл более дифференцированно описать разные типы магии (магия медицинская, апотропеическая, «черная»). Заслуживают внимания разные виды профессиональной магии (воинская, пастушеская, охотничья и др.). Полезно было бы выделить магические практики, специфические для отдельных регионов (Русский Север, Урал, Сибирь); учесть взаимодействие русской магической культуры с магией финно-угорских и тюркских народов России. Стоит рассмотреть и письменные источники, из которых русские узнавали о магах и колдовстве у других народов (апокрифическое «Сказание Афродитиана», «Житие Киприана и Устины», «Александрия», «Повесть о Варлааме и Иоасафе» и др.).

Хотя не все тексты и сюжеты, относящиеся к русскому колдовству XVII в., получили отражение на страницах книги, талантливое исследование Кивельсон является серьезным вкладом в изучение малоизвестной области русских магических практик XVII в.