

ревозки. Получаемая прибыль позволяла не опасаться оставшихся самостоятельными предприятий — пароходства М. Плотникова и Богословского горного общества. С началом Первой мировой войны появившиеся правительственные заказы на перевозки заметно возросли и работы хватало всем пароходам.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Рабинович Г. Х. Крупная буржуазия и монополистический капитал в экономике Сибири конца XIX - начала XX вв. Томск, 1975. С. 196-198.
2. Материалы по экономическому исследованию внутренних водных путей. Отдел 1. Т. 1. Вып. 1. СПб., 1912. С. 35-36.
3. Акционерно-паевые предприятия России. М., 1917. С. 494.
4. Адрес-календарь по городу Тюмени и уезду. Тюмень, 1913. С. 47.
5. ГАРФ. Ф. 1102. Оп. 2. Д. 443. Л. 55.
6. Там же. Л. 9.
7. ГАТО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 104. Л. 12.
8. Там же. Д. 98. Л. 8.
9. Рабинович Г. Х. Монополизация речного судоходства в Сибири и на Дальнем Востоке (кон. XIX — 1917 г.). М., 1973. С. 118.
10. ГАРФ. Ф. 1102. Оп. 2. Д. 443. Л. 54.
11. ГАТО. Ф. 50. Оп. 1. Д. 104. Л. 4.
12. ГАРФ. Ф. 1102. Оп. 2. Д. 443. Л. 16-17.
13. Там же. Л. 9, 15.
14. Акционерно-паевые предприятия России. М., 1917. С. 495.
15. Рабинович Г. Х. Монополизация речного судоходства в Сибири... С. 145.
16. РГИА. Ф. 587. Оп. 33. Д. 1365. Л. 79.
17. Рабинович Г. Х. Монополизация речного судоходства в Сибири... С. 196.
18. Сибирская торговая газета. 1917. № 76.
19. Отчет Тобольского отделения общества судоходства за 1917 г. Тобольск, 1917. С. 4.
20. Акционерно-паевые предприятия России. М., 1917. С. 495.
21. Там же. С. 576.

*Вадим Викторович ДОЛГОВ —
доцент кафедры дореволюционной
отечественной истории*

*Удмуртского государственного университета
(г. Ижевск), кандидат исторических наук*

УДК 398.47(47)

КОЛДУНЫ И ВЕДЬМЫ В ДРЕВНЕЙ РУСИ XII–XIII ВЕКОВ

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются представления о колдовстве в контексте религиозных воззрений человека Древней Руси. Автор исследует факты упоминаний о колдунах и ведьмах в источниках и весь комплекс верований, связанных с волхвованием.

The article deals with the problem of the idea about witchcraft in the context of religious view in Ancient Rus'. The author research mentions about wizard and witch in sources and all complex of religious beliefs connected with the «volhvoovanie».

Вера в сверхъестественные способности ведьм и колдунов долго держалась на Руси [1]. Успехи церкви, расширение влияния духовенства, утверждение православной идеологии в общественном сознании и христианских норм в быту мало повлияли на эту сферу религиозных представлений древнерусского человека.

Волхвы и чародеи периодически появляются на страницах древнерусских литературных произведений. Они смущают народ, который, забыв о своем крещении, с боязливым уважением взирает на творимые ими «чудеса» и при незначительном с их стороны воздействии уже готов встать под языческие знамена и громить представителей официальной власти — как духовной, так и светской. Официальные круги не могли оставить это без внимания. Да и отношение простого населения к волхвам было неоднозначным. За ними признавалась сила управлять погодой и урожаем. Это внушало уважение, но и страх. В случае природных катаклизмов ответственность часто возлагалась на волхвов, становящихся в таком случае объектом народного гнева [2].

Серапион Владимирский (ум. 1275) в своем «Поучении» рисует удручающую его картину всеобщей увлеченности верой в колдовство. «От которыхъ книгъ или от кихъ писаний се слышасте, яко волхованиемъ глади бывають на земли и паки волхлваниемъ жита умножаются?» — задает вопрос Серапион [3].

Как ни странно, Серапион выступает не обличителем колдунов и ведьм, а защитником безосновательно обвиненных в колдовстве людей. Мишень его гнева — необразованный и суеверный люд. Из текста епископской проповеди видно, что народ в массе своей уже не боится чародеев и чародеек, при каждом природном катаклизме находит «виновных» и убивает их. Серапион старается разоблачить вредное заблуждение и оградить от расправы невинных.

Сам он не верит в ведьм. В его интонации сквозит ирония. Он обращается к пастве: «То аже сему веруете, то чему пожигаете я?», не лучше ли тогда чтить их и дары им приносить — «ать строить миръ, дождь пуцають, тепло приводять, земли плодоти велять». Действительно, в том случае, если допустить, что и голод и урожай могут свершаться не по воле Божьей, то такой подход к «эксплуатации» колдовской силы выглядел бы вполне прагматично. То, что верующим такой вариант мироустройства может показаться не лишенным привлекательности, епископ не допускал: эта перспектива представлена в его произведении как смехотворная.

Развивая далее свою мысль, в качестве доказательства непричастности местных волхвов к погодным изменениям Серапион сообщает, что неурожай уже три года наблюдается не только на Руси, но и «в Латене»: «се вълхвове ли створиша?» Предположение о том, что доморощенные чародеи могут влиять на явления природы во всемирном масштабе, должно было, очевидно, показаться нелепым. Но даже и этим проповедник не ограничился: в конце концов он увязал возможности колдунов со страхом самих людей: «Богу попуцьшу беси действуют; попуцаеть Богъ, иже кто ихъ боится, а иже кто веру твердо держитъ к Богу, с того чародейци не могутъ» [4].

Однако в целом позиция русской православной церкви по вопросу о возможности существования «нецерковных» магов и волшебников оказалась противоречивой. С одной стороны, церковные проповедники пытаются доказать, что обычный человек не в силах управлять погодой или моровым поветрием. С другой — и у Серапиона, и в ПВЛ [5] вслед за категоричным утверждением о полной невозможности творения чудес не по воле Божьей начинаются отступления в том духе, что если что-то где-то и происходит, то это, конечно, не «настоящие» чудеса, а лишь результат вмешательства бесов.

Таким образом, у слушателей все-таки могло сложиться впечатление, что и сами проповедники не вполне уверены, что магическая сила у самозванных чудотворцев отсутствует, и поэтому на всякий случай делают осторожные оговорки. Может быть, в силу этой непоследовательности, или из-за отсутствия действенных аргументов, которые могли бы перевесить вековую традицию веры в колдовство, проповедь в большинстве случаев оказывалась средством малодейственным. Специальной структуры внутри церковной организации, подобной

западноевропейской инквизиции, которая бы специально занималась искоренением ведьм и еретиков, на Руси не сложилось.

Необходимо обратить внимание и на еще одно весьма существенное отличие способов борьбы против «волхвования» на Руси и в Западной Европе: общая концепция проповеди Серапиона Владимирского полностью противоположна главной идее знаменитого «Молота ведьм», ставшего квинтэссенцией антиколдовской теории в странах средневековой Европы. Главное отличие заключается в том, что, согласно «Молоту», колдовство реально существует. С «доказательства» этого утверждения как раз и начинается знаменитая книга [6].

Следует отметить, что и в Западной Европе некоторое время существовало убеждение, что вера в колдовство не совместима с католичеством. В светском законодательстве VII-VIII вв. истории о колдовстве прямо именуется «рассказнями» и «безумием» [7]. Эдикт лангобардского короля Ротара 643 г. запрещает христианам верить тому, что женщины могут быть вампирами и высасывать внутренности из живых людей, и предписывает не допускать, чтобы заподозренные в таком ужасном преступлении женщины были убиты. В саксонском капитулярии от 787 г. Карл Великий предписывал, что смертной казнью следует наказывать не колдунов, а, напротив, тех, кто, подобно язычникам, верит в их существование [8].

Однако, несмотря ни на что, народную веру в ведьм и колдунов искоренить не удалось. Произошел обратный процесс: сначала факт существования «пособников дьявола» и необходимость бороться с ними признала церковь, а потом и светская власть [9]. Убежденность в реальности колдовства и в возможность «вредительской» деятельности дьявола подкреплялась авторитетом Августина Блаженного (VII в.) и опиравшихся на его труды Исидора Севильского и Бернара Клервоского [10].

Вместе с тем первоначальные, почти рационалистические представления, согласно которым вера в колдовство есть ересь, еще долго сохранялись в ученой традиции. Узнать о них можно из первой части того же «Молота ведьм», построенной на детальном изложении и скрупулезном опровержении этих идей. Сразу заметно, что доводы воображаемых оппонентов, воззрения которых критикуются авторами «Молота ведьм», напоминают то, что говорит Серапион. Конечно, мысль западных схоластов гораздо более изощрена, в ней чувствуется воздействие опыта схоластических диспутов, но смысл остается тот же: дьявол не может влиять на мир помимо Божьей воли.

Выше было показано, как иронично владимирский епископ отзывается о людях, верящих в способность волхвов управлять явлениями природы. Он приспособливает свою мысль к особенностям восприятия паствы, к которой была обращена проповедь — говорит о голоде и урожаях. И, собственно, кроме иронии, никаких других «доводов» в подкрепление своей точки зрения не приводит. Западный интеллектуал рассуждает гораздо более учено: «Канон Episcopi говорит: «Кто верит в возможность изменения какого-либо существа в лучшее или худшее состояние, или превращения его в другой вид, или в возможность придания ему другого облика без вмешательства Создателя, тот хуже язычников и неверующих». Если же говорят, что подобные превращения производятся ведьмами, то это не может быть католически правоверным и представляется еретичным» [11]. Можно предполагать, что традиция отрицания существования ведьм на Западе в период раннего средневековья и построения Серапиона если и не имели общего источника, то, по крайней мере, диктовались сходными обстоятельствами: здравый житейский смысл и логика восстали против мистической экзальтации.

Результаты этого противостояния к XIII в. были совершенно различны. В Западной Европе при содействии католического духовенства набирает силу панический страх, вылившийся со временем в многочисленные судебные процессы, за-

вершавшиеся смертными казнями. Образованные клирики подливали масла в огонь, распалая и расцветчивая фантазию простецов. На Руси наоборот — церковь в лице Серапиона продолжает борьбу с народным суеверием при помощи скептического слова. Официальная позиция католической церкви заключалась в том, что ведьмы и колдовство существуют и нуждаются в искоренении, а русское православное духовенство пыталось убедить паству, что волхвов (или, точнее, волхвования) не бывает, а так называемые волхвы — просто обманщики. Да и в более поздние времена различие между православным Востоком и католическим Западом оставалось весьма существенным. По мнению американского историка Р. Згуты, России удалось избежать масштабной «охоты на ведьм», поскольку в ней процессы возбуждали и вели, в большинстве случаев, светские, а не церковные власти [12].

В следующей проповеди епископ снова сокрушается о населении, которое упорно отказывалось усвоить, что люди не властны над дождем или теплом. Правда, на сей раз, согласно «Слову блаженного Серапиона о маловерье», расправы над неповинными были направлены уже не против мнимых волхвов, а напротив, совершались по их наущению — народ «пожигал огнем» тех, на кого, надо полагать, они указывали. Возможно, о подобном событии рассказывает летописная статья под 1071 г. о появлении двух волхвов в Ростовской земле. Кудесники во время голода и неурожая ходили по погостам и говорили о лучших женах, что они «обилье держат». В стремлении избавиться от общей беды люди приводили к ним своих сестер, матерей и жен. Волхвы «прорезавшее за плечем вѣимаста любо жито, любо рыбу, и оубивашета многы жены» [13]. Так было истреблено немало женщин. Деятельность волхвов усугубляла нестабильность, возникшая вследствие голода. Поэтому борьба с волхвами и чародеями превратилась в одну из главных забот государственной власти.

Особенность борьбы против волхвов заключалась в том, что для достижения успеха одних репрессивных акций было недостаточно, необходима была прежде всего идейная победа. Для этого использовались различные методы. Русская церковь часто оперировала словом. Бороться приходилось не только с верой народа в магические силы колдунов и ведьм, но и с самими «колдунами» и «ведьмами», когда они начинали проявлять особенную активность. В критической ситуации в дело вступали светские власти. Как ни покажется странным, но на Руси (в отличие от Западной Европы) именно светская власть оказывается в авангарде борьбы против носителей «магической силы». Причина этого заключалась в особом отношении к силе и власти, которые в глазах всего населения были окружены ореолом священности. Выступления волхвов, как правило, сопровождались народными волнениями и, следовательно, спор о вере автоматически превращался в спор о господстве. Логические построения, с помощью которых древнерусские летописцы и проповедники обличали в действиях чародеев козни дьявола, вряд ли могли убедить, например, новгородцев, собравшихся по наущению некоего волхва в 1071 г. «побити» епископа Федора. Колдун обещал перейти пред всеми людьми по воде реку Волхов. По-видимому, это произвело впечатление. Он «много прельсти, мало не всего града». И только вероломный, на первый взгляд, поступок князя Глеба, ударившего названного волхва топором в самый разгар «дискуссии» возымел действие — «людье разидошеса». Сходным образом решилось дело и в Ростовской земле: Ян Вышатич, воевода князя Святослава Ярославича, повелел «бити» волхвов и вырывать у них бороды [14]. Подобные «непарламентские» способы борьбы против языческих лидеров на практике были наиболее действенны, так как с идейных позиций самих же язычников физическое поражение являлось ярким свидетельством их неправоты.

С менее влиятельными колдунами общинники, у которых возникали сомнения в отношении благотворности их магической деятельности, «разбирались» своими силами. Весьма распространенным, по видимому, был обычай испытания водой — один из способов борьбы населения против вредоносной магии. Подозреваемого в колдовстве бросали в воду, «аще утопати начнетъ, неповинна есть; аще ли поплövetь — волховъ есть». Интересно, что сообщающий об этом обычае Серапион Владимирский подвергает его резкой критике, видя в таком способе борьбы то же дьявольское искушение. Сам он считает, что если уж и казнить волшебника, то исключительно по показаниям надежных свидетелей. Ибо дьявол легко может «подержати» обвиняемого — и тот не утонет. Таким образом может пострадать невиновный. Метод испытания ведьм водой был широко известен среди разных индоевропейских народов: англичан, германцев и индийцев. Вода «не принимала» виновного в колдовстве.

Вообще отношение к колдунам и волшебникам на Руси в сравнении с Западной Европой может быть определено как сравнительно мягкое. Так, Устав Ярослава, составленный князем совместно с митрополитом, в случае, если женщина окажется «чародейница, наоузница, или волхва, или зелейница», не предусматривает для нее никакого наказания, а отдает право «казнить» ее мужу, дополнительно оговаривая, что колдовство — не повод для развода [15]. В таких щадящих условиях мелкое колдовство продолжало практиковаться и в более поздние времена. Может быть, именно поэтому вопросы о хождении к «волхвам» в русских уставах исповеди сохраняются на протяжении столетий и встречаются как в рукописях XV в., так и в печатных изданиях XVIII в. Причем, судя по тем же пенитенциариям, колдовством занимались в основном женщины («бабы богомерзкия») [16].

Княжеские уставы и перечни покаянных вопросов дают основание думать, что в той или иной степени колдовством могли заниматься почти все. Существовал некий набор несложных магических средств, воспользоваться которыми мог любой желающий, если в этом возникала необходимость, превышающая страх церковного наказания. Так, вопросник из пергаменной рукописи XIV в. среди пунктов, посвященных половым девиациям, содержит несколько описаний, несомненно, магических действий. Вопросы адресованы «женамъ»: «Ложетинное или скверны семеньныя ци окоушала? Или снела боудешь ложе свое?... Моужа от жены ци отмовила еси, или жену от моужа?» [17]. Не вполне понятно, для чего женщина могла есть свое или «детинное» «ложе» или семя, но в целом не вызывает сомнения, что здесь мы имеем дело именно с колдовством, а не сексуальной невоздержанностью. Это были формы «зелейничества» — использования магических снадобий (в данном случае принимаемых внутрь) для достижения каких-то неблагоприятных целей, о которых источник умалчивает. Словесные колдовские формулы шли в дело при «отговоре» жены от мужа или мужа от жены. Подобного рода «заговоры» или «заклинания» известны и по этнографическим материалам [18].

Вообще женщина, согласно древнерусским источникам, обращалась к волхованию («вещьству» в терминологии некоторых вопросников [19]) в трех случаях. Во-первых, для предотвращения или избавления от последствий нежелательной беременности (упоминание об использовании «зелья» с этой целью часто встречается в рассматриваемых перечнях). Во-вторых, для сохранения или поправки здоровья (своего и ребенка). И наконец, в-третьих, нередко, очевидно, практиковалась любовная магия. Описание незамысловатого обряда находим в рукописи XV в.: «Или мывшиси молоком или медом давала пити милости деля?» [20] Возможно, что и неясные действия, описанные в тексте XIV в., имели то же назначение.

Согласно «Слову святого Георгия изобретено в толцехъ его...», какое-то простенькое домашнее колдовство совершалось во время гигиенических процедур («ногти обрезавшее кладоуть и за налра мецають, а ножнии на голову»), и по ходу приготовления пищи («пиво варящее соль сыплють в кадь, и оуголь мечють, забывшее Бога, створившаго небо и землю», «ножемъ крестять хлебъ, а пиво крестять чашею, и а иным чимъ») [21].

Набор заклятий, бытовавший в простонародной среде в XIX–XX вв., еще более обширен. Они широко использовались не только в народной медицине («с гуся вода, с тебя худоба»), но и в ходе сельскохозяйственных работ («Уродись, пшеничка, горох, чечевичка», «Ей, туча, ей — не иди на косарей»). Вероятно многие из «заговоров» и «заклятий» были сохранены традиционной культурой с очень древних времен [22].

Такое «домашнее» колдовство, конечно, тоже не одобрялось церковью. Но ни о каких жестоких преследованиях не могло быть и речи. Например, в наказание за описанный выше способ достижения «милости» полагалось пять недель поста — и только. Более серьезное наказание за ношение «наузов» — двухлетний пост. Но и такая мера может считаться достаточно легкой по сравнению со сжиганием на костре, широко практиковавшимся в Западной Европе периода «охоты на ведьм». Сам факт, что вопросы о волховании содержатся в исповедальных уставах, предполагает ситуацию, когда человек, втайне занимавшийся магическими манипуляциями, мог вдруг раскаяться, захотеть очистить совесть и, выполнив церковное наказание, привести свой моральный облик к установленному образцу. Следовательно, ничем особенно страшным признание в колдовстве не грозило. И это понятно. Церковь была заинтересована в возвращении такой «заблудшей овцы» в ряды организованной паствы, тем более что никакой серьезной опасности такие маги не представляли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Большое количество поверий, связанных с ведьмами, известно по этнографическим источникам. См.: Виноградова Л. Н., Толстая С. М. Ведьма // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1. С. 297–301; Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России в XVIII в. М., 2003.
2. Слова и поучения Серапиона Владимирского // БЛДР. XIII век. СПб., 1997. Т. 5. С. 380.
3. Там же. С. 378.
4. Там же. С. 380.
5. ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стб. 180–181.
6. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм / Перевод с латинского Н. Цветкова. Предисловие С. Лозинского. Саранск, 1991. С. 75–86.
7. Лозинский С. Г. Роковая книга средневековья // Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 12.
8. Там же.
9. О культурологических механизмах этого процесса см.: Смилянская Е. Б. Указ. соч. С. 28–30.
10. Там же. С. 13–15.
11. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. С. 75.
12. Zguta R. Was there a Witch Craze in Muscovite Russia? // Southern Folklore Quarterly. 1977. Vol. 41. P. 119–128, 125–126.
13. ПСРЛ. Т. 1. Стб. 175.
14. Там же. Стб. 177.
15. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 89.
16. Алмазов А. Тайная исповедь в православной восточной церкви. Опыт внешней истории. Т. 3. Приложения. Одесса, 1894. С. 146, 158, 162.

17. Там же. С. 159.

18. Смилянская Е. Б. Указ. соч. С. 172-186.

19. Алмазов А. Указ. соч. С. 166.

20. Там же. С. 160.

21. Слово святого Георгия изобретено в толцехъ его, о томъ како первое погани суще языци кланялися идоломъ, и тербы имъ клали иже ныне то творять // Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. М., 2000. Т. 2. С. 35.

22. Толстая С. М. Заклинание // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 1. С. 258-260.

*Александр Александрович ВАЛИТОВ —
аспирант Тобольского государственного
педагогического института
им. Д. И. Менделеева
м. н. с. Тобольской биологической станции
Российской Академии Наук*

УДК 947

ЗАРОЖДЕНИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ ИНСТИТУТОВ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА ЗАПАДНОЙ СИБИРИ 1861-1904 гг.

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена спорному вопросу российской истории о существовании в дореволюционной России зарождающегося гражданского общества. На обширных фактических материалах по истории Западной Сибири второй половины XIX—начала XX вв. показаны и выявлены основные элементы и институты складывающегося гражданского общества в Западной Сибири исследуемого периода.

The article is dedicated to disputable question of Russian history about existence in pre-revolutionary Russia arising civil society. On extensive actual material on history of West Siberia in second half XIX — begin XX are shown and revealed the main elements and institutes forming civil society in West Siberia of the under investigation period.

В современном мире идея гражданского общества приобрела большую актуальность не только благодаря теоретическим разработкам, но и в связи с практической значимостью. В России о формировании гражданского общества стали говорить в ходе демократических преобразований в 90-е гг. XX в. В процессе реформирования страны так и не образовалось дееспособное гражданское общество. Реализация идеи по укреплению и развитию гражданского общества на практике невозможна без учета опыта, накопленного в истории. Поэтому важно изучить и оценить не только зарубежные примеры, но и элементы гражданского общества, получившие развитие в досоветский период истории нашего государства.

Теоретический аспект данной проблемы представлен в трудах как зарубежных, так и отечественных ученых. Идею гражданского общества пытались сформулировать еще античные ученые Платон, Аристотель и др. Само понятие «гражданское общество» появилось в XVII в. в работах Г. Гроция, Т. Гоббса, Дж. Локка, а затем получило свое развитие в XVIII веке. Большую роль в развитие идеи гражданского общества внес немецкий философ Гегель, он не только раскрыл негосударственный характер гражданского общества, но и выделил основные его компоненты, такие как семья, сословия, корпорации [1].