

УДК 391

А.А. Люцидарская

Институт археологии и этнографии СО РАН
 пр. Академика Лаврентьева, 17, Новосибирск, 630090, Россия
 E-mail: Lucid@ngs.ru

КОЛДОВСТВО И МАГИЯ В ЖИЗНИ КОЛОНИСТОВ СИБИРИ XVII ВЕКА

Люди часто сталкиваются с разного рода суевериями; до сих пор большое значение придается разнообразным магическим практикам, более того, это становится в очередной раз модным. Как же обстояло дело с обращением к “темным силам” в непросвещенном XVII столетии в далекой от московского колокольного звона Сибири? В этот период русские колонисты вторглись на незнакомую, не освещенную христианскими символами территорию, населенную, с точки зрения православных, языческими племенами. Как отмечал А.Я. Гуревич, с переходом от традиционных мировоззренческих систем к христианству меняется структура пространства средневекового человека. И космическое, и социальное, и идеологическое пространства иерархизуются. Все отношения строятся по вертикали, все существа располагаются на разных уровнях совершенства в зависимости от близости к божеству. Неграмотные массы населения были далеки от мышления словесными абстракциями, символизм архитектурных образов являлся естественным способом осознания мирового устройства, и эти образы воплощали религиозно-политическую мысль [Гуревич, 1984, с. 82–83].

Вступив на сибирскую землю, русские первопоселенцы встретились не только с незнакомой природой, но и с дезорганизованным, с точки зрения христианина, пространством. Поначалу только крест на теле и икона в первых сибирских острогах могли служить знаковым символом единения с православным миром, затем появились церкви и часовни, освящающие и одухотворяющие обжитую территорию, которая непосредственно граничила с чуждой средой.

На Руси издавна существовали языческие культы и связанные с ними магические обряды. С приняти-

ем христианства церковь стала бороться с этим, как оказалось в дальнейшем, неистребимым наследием. Результатом явилось сосуществование архаичных практик и православной идеологии; в дальнейшем это обусловило некий синкретизм в духовной культуре народа. Подобное в той или иной степени было характерно для многих культур Европы. После включения территории Сибири в состав русского государства специфическая картина мира в представлениях прошлого населения подверглась изменениям – на исконно русскую архаику стали накладываться некоторые оккультные практики, почерпнутые из традиционных культур аборигенов края.

Москва проявляла беспокойство по поводу “разгула” колдовской силы в Сибири. Сибирским воеводам были направлены царские грамоты, в которых указывалось на необходимость пресечения колдовства и язычества. В 1654 г. в Томск была направлена грамота Алексея Михайловича. В ней говорилось: “...в сибирских городах многие незнающие люди, забыв страх божий и не помятуя смертного часу и не чая себе за то вечные муки, держат у себя отреченные книги и письма и заговоры и коренья и отрывы, и ходят к ведунам и к ворожеям, и на гадательных книгах костми ворожат, и тем кореньем и отравы и еретическими наговоры многих людей насмерть портят” (цит. по: [Покровский, 1988, с. 159]). Царь приказал читать этот указ по торгам, которые традиционно были месстами скопления жителей. Отклику московских властей на чинимые в Сибири “безобразия” предшествовали жалобы тобольского духовенства на бытование в народе колдовских практик. В 1653 г. сибирский архиепископ Симеон отправил царю отписку с

просьбой издать соответствующий указ о пресечении колдовской магии. Симеон подробно описывал “чародейские плутни”. “В Тобольском, государь, гораздо умножилося икотные порчи... – отмечал он. – А где, государь, живет свадьба, и на те свадьбы зовут, государь, ведунов для бережения. А те ведуны у

них словут сторожи. А свадьбы в миру у них без тово не ведутца, и на свадьбах у них живут многие порчи” [Литературные памятники..., 2001, с. 302–303].

К разного рода колдовству в XVII в. относились очень серьезно. В Томске в 1650 г. было проведено следствие над присланными из Нарымского острога колдунами. Двоих гуляющих людей и двоих дворовых обвиняли в использовании присушек. Нарымский воевода считал себя “испорченным” – его накормили едой из ржаной муки, смешанной с дроздовым гнездом, причем над снадобьем был прочитан текст заговора. После проведения следствия с применением пыток двоих колдунов повесили, а двоих наказали кнутом [Там же, с. 160]. Подобные расследования проводились в Енисейске, Сургуте, Турийске и других сибирских городах. Для того времени они не являлись чем-то необычным. В Сибири периода вовлечения территории в систему российской государственности обвинения в колдовстве выдвигались часто. Воеводам, заподозренным в злоупотреблении властью и непомерной корысти, обычно приписывали и использование колдовских приемов.

Верой в колдовскую силу было охвачено все население первых городов Сибири. В плenу суеверий находился, например, мангазейский воевода А. Палицын, столичный дворянин, заметный для своего времени администратор и, что гораздо значимее, приверженец наносного вольнодумства. А. Палицын был начитан, витиевато изъяснялся в письменной форме, но это не мешало ему верить в таинственную силу заговора. Воевода полагал, что врага можно обезвредить заклинанием, произнесенным в воск, который потом следовало “под пяту под ножный палец положить меж стельками”. А. Палицын верил в силу приворотного напитка; при обыске у него были найдены два заговора для привлечения женского внимания [Бахрушин, 1955, с. 188].

Вера в колдовские силы получила распространение, естественно, в крестьянской среде; в отдалении от церковных приходов эти настроения были выражены более ярко. Следует задаться вопросом, могли ли воеводы, зачастую прибегавшие к различной магии, в полной мере исполнять указ Алексея Михайловича о пресечении колдовских действий? Среди “судных дел” тех лет непременно отыщутся обвинения в колдовстве. Например, в томском судном столе в доку-

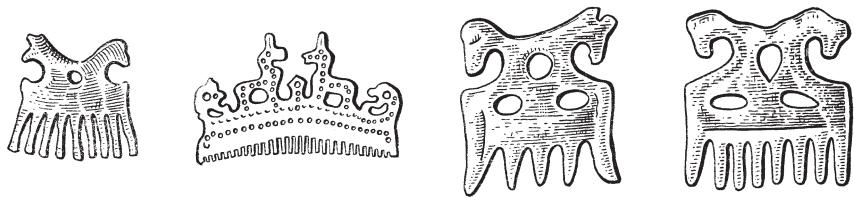


Рис. 1. Гребни – утилитарно-магические обереги (по: [Рыбаков, 1987, с. 549]).

ментах конца 50-х гг. XVII в. значились: “извет дьяка Алексея Маркова на человека его в порче”, “дело пешего стрельца Логинко Сургутского с товарищи в корене и траве, и то корене и травы сожены, а к делу по них взяты поручные записи”, “дело о еретических книгах гулящего человека Шемаева”, гулящий человек Тихонко Исаков обвинял вдову пашенного крестьянина Малашку Ермакову и т.п.*

Списки тюремных сидельцев, замеченных в колдовских обрядах, отмечены и по другим городам. В Турийском остроге в 1626 г. пашенный крестьянин Гордей Иванов сидел в тюрьме по целобитью жены тюменского посадского человека Сергушки Иванова; она предъявила обвинение в порче своего мужа. Примечательна резолюция по этому делу: “...и Сергушка Иванов после целобитья жены своей, почал здоровоым быть” [Русская историческая библиотека, 1884, с. 417]. Считалось, что можно было обезвредить колдуна, лишив его возможности пользоваться магической атрибутикой. На первое место при совершении чародейства выдвигалась не личность самого колдуна, а предметы, обладающие сверхъестественными свойствами (рис. 1), и совершаемое колдовское действие с этими предметами. В 1628 г. пашенный крестьянин Ницынской слободы (Зауралье) Гр. Мизинов, обвинявшийся в порче жены крестьянина Воробьева, был дважды подвергнут пыткам. Под пыткой Мизинов сказал: “наговорил ему соль прохожий человек, и тое соль давал он Тренькене жене Воробьева, что б ее приворотить к себе, а не для иные порчи” [Там же]. В 1627 г. в Тюмени поступила жалоба на атамана Ивана Воинова. Его мать обвинялась в том, что “портила многих икотною порчею... многих людей портила отправным кореньем, и коренье у нее вынесли и сожгли на огне...” [Там же, с. 448].

В наиболее тяжких, с точки зрения людей XVII в., случаях применения ворожбы, сопряженной с другими преступлениями, могли прибегнуть к строгим наказаниям вплоть до смертной казни. Так, в 1698 г. гулящий Игнашка Томской обвинялся в трех церковных, в двух часовенных и в 12 разных мирских кражах. Причем он якобы “ходил красть днем, невидимо”. За кражу, отягощенную колдовством, обвиняемый был лишен жизни.

*РГАДА, СП, ед. хр. 659, л. 33; ед. хр. 159, л. 8.

В России не было выраженной “охоты на ведьм”, которая печально прославила большинство стран Западной Европы, между тем сакральное “темное” женское начало и в православном мире ассоциировалось с колдовскими силами. Поэтому в колдовстве чаще всего обвиняли женщин. В летописях XI в. прямо высказывается мнение, что влияние волхвов держалось преимущественно на женщинах: “Паче же женами бесовская волшвения бывают, искони бо бес прельсти жену, сия же мужа своего, тако сии роди много волхвуют жены чародейством и отравою и инеми козьми” [Романов, 1966, с. 174]. В XVII–XVIII вв. большой популярностью у читателей пользовалась повесть “Беседы с сыном о женской злобе”. В ней “Злые жены” неприменно обвинялись во многих пороках, в т.ч. в связях с нечистой силой, и награждались такими эпитетами, как злоязычница, колдунья-еретица, львица, змея, скорпия, аспид и пр. [Титова, 1987, с. 45–46]. Природа специфического отношения к женщине многокомпонентна – от сугубо религиозных, мировоззренческих, психологических до социальных. Женщины искали нишу выражения своей значимости в обществе и находили себе применение, овладевая занахарством, повивальным делом и колдовством. Этот феномен, имеющий глубокие общие для многих культур корни, на неизведанной сибирской земле многократно приумножался. В многочисленных члобитных по поводу превышения власти перечисление разного рода провинностей местных воевод перед государем зачастую содержало и обвинения их жен в колдовских действиях. Не избежали подобных нападок и жены воевод Кокорева, Скобельцына, Пронского и др. Наиболее красочным примером является текст члобитной, в которой говорилось, что жена воеводы Кокорева Пелагея Богданова добилась влияния на мужа благодаря тому, что “очаровала его кореньем… а ныне колдует и его окармливает кореньем и веничным листьем, которым парятся в мыльне”. Более того, нашелся человек, который якобы видел, как некий тобольский денщик приносил ей “отсекши ногу усопшего татарина” и “ей из той ноги надобеть был мозг”. Считалось, что колдовству жена Кокорева обучилась еще будучи в Москве [Бахрушин, 1955, с. 195].

Н.Д. Зольникова среди архивных документов выявила дело, связанное с непомерными злоупотреблениями нарымского воеводы И. Скобельцына*. Он обвинялся в корыстолюбии и создании конфликтных ситуаций среди служилого люда, а также колдовстве. Члобитчики писали, что И. Скобельцын и его жена Прасковья “взяли к себе и детям в мамы и в потайные толмачи ворожею блядку Анну Еремиху… держали у себя ворожею ярыжку Давыдку да ворожею Катьку Пашенкову жену

*Автор благодарит Н.Д. Зольникову за возможность ознакомиться с выявленными ею архивными материалами по делу И. Скобельцына.

Завьялову… да он же Иван и жена Прасковья того же ворожею Ярыжку Давыдку у себя в хоромах научили клепать лучших казацких жен бездельем**. Далее из текста следует, что они якобы колдовски повлияли на десятнику жену Онтонову, которая сообщила подъячemu Афонасию, что видела его во сне в шубе. Сон десятниковой жены вызвал целый переполох в служилой среде. Воевода Скобельцын устроил по этому поводу допрос и “расспрашивал, видела де ты подъячего в шубе и по тому сну что будет”**. Жена десятника сон не отрицала, но истолковать его отказывалась. Только защита служилых людей спасла ее от применения пытки. В документах нашел отражение факт присутствия на праздновании именин подъячего Афонасия жен состоятельных казаков и присланной воеводой ворожеи Анны Еремихи – с ней воеводская жена прислала румяна и велела подкинуть их в воду. Румяна посчитали за “лютое зелье”. При чтении нарымских документов создается впечатление, что население этого небольшого (даже по сибирским меркам) городка подвергалось постоянной угрозе со стороны колдовских сил. Воевода И. Скобельцын, ссылаясь на слова ворожеи Завьялихи, утверждал, что Леонтий Плещеев с женой “хочет острог зажечь”. Этот сюжет получил дальнейшее развитие: “…и как тот Леонтий привезен и посажен в тюрьму, в третий день Тобольск выгорел, а на Леонтия доводила девка, что он хотел Нарым выжечь…”. Местного нарымского попа Якова также обвиняли в колдовстве и приверженности к ереси: яко бы на его теле были следы ожогов, кроме того, он “руду (кровь. – А.Л.) из головы метал, ставил рожки”. По утверждению нарымчан, на подворье попа лежали “черные еретические книги и воровские солнечные письма”. Оправдываясь перед местной властью, житель Нарыма говорил: “…за что меня, боярин, бьешь без вины… я де кореня никакого не знаю и не волхвую, с могил землю не емлю…”***.

Пример Нарыма типичен для Сибири в целом. Н.Н. Оглоблин, перечисляя дела, связанные с распространением мистики, отмечает “ворожебные письма”, найденные в 1652 г. у Илимского промышленного человека. В них содержались привороты и заговоры, помогавшие в охотниччьем промысле. В Сургуте в 1678 г. было сформировано дело о порче воеводы и его семьи дворовыми людьми “наговорным хлебом”. Туринские дети боярские братья Шарыгины в 1687 г. обвинялись в чародействе и порче ими воеводы Игната Дурново [Оглоблин, 1892, с. 168].

Вполне естественно, что в архивах в основном отложились материалы, отражающие события, в которые были вовлечены воеводы, представители администрации и духовенства. Обвинения в магических обрядах,

*РГАДА, СП, д. ИГ, л. 49–51.

**Там же.

***Там же, д. 212, л. 50–58, 126, 192, 393, 470, 493.

направленные к иным категориям населения, фиксировались, но не вызывали развернутых откликов.

Сибирь изначально являлась местом ссылки. Сюдасылали уличенных в провинностях перед царской властью служилых людей, военнопленных, а также уголовных преступников и лиц, замеченных в сотворении колдовских обрядов. В начале 40-х гг. XVII в. из Москвы в Нарым был сослан с женой и немногими дворовыми людьми под строгий присмотр дворянин Л.С. Плещеев. Его опале предшествовало обвинение “во многом воровстве, ведовстве, порче и волшебных письмах” [Зольникова, 1982, с. 212]. За Урал отправлялось много ссылочных, обвиненных в колдовстве, вне зависимости от социальной принадлежности. Среди них были и дворяне, и гулящие люди, и крестьяне, и представители служилого сословия. Эти “ссыльные ведуны” попадали в среду, насквозь пропитанную языческими суевериями. Жизнь в теснейшем контакте с коренными жителями края, исповедовавшими традиционные верования, не могла не отразиться на мировоззрении колонистов. Принесенные из метрополии мистические обряды в сознании пришлого населения переплетались с элементами аборигенной культовой практики. Упомянутый выше воевода Скобельцын при скоплении гостей за праздничным столом “учал говорить, я де прежде сего ворожить и волшебить не умел, а ныне де выучила меня жена моя Прасковья, умею де я ныне, как по осязки с шайтаном говорят”*. Жену Скобельцына обвиняли в тесных контактах с аборигенами.

В 1608 г. томские воеводы послали центральным властям отписку о заключении в местную тюрьму татар, якобы напустивших через шайтанов болезнь на русских людей. В отписке говорилось: “...учинилась болезнь тяжелая... недугом в Томском городе над служивыми над многими людьми и над женками; и им де, государь, сказали в съезжей избе томского города служивые люди стрельцы Федька Серебряник с товарищи, что де татарин Ивашка новокрещен ходит по татарским юртам ворожить и в бубен бьет и шайтанов призывает...”. По этому поводу был проведен сыск с применением жестких методов; в результате Ивашка повинился и сказал, что “напустили де на русских людей шайтанов кузнецкие и чюльымские татаровя... и казак Лога с товарищи, да томский татарин Басалай” [Русская историческая библиотека, 1875, с. 179–181]. Томичи безоговорочно поверили такому объяснению причины возникновения эпидемии в городе. По сути оно соответствовало представлениям аборигенов о том, что болезни насылают злые духи.

В 1611 г. из Томска в Москву была отправлена отписка, в которой сообщались сведения о “волшебном” камне. Камень намеревались отправить в столицу.

В отписке говорилось: “...в Томском городе в зеленом погребе закопан камень, а взят у шайтанщика года тому с четыре, а живет де тот шайтанщик в Томском устье, а тот де камень, как его появить наружу, и от того де бывает мороз и вода...” [Там же, с. 163]. Отметим, что в архаичной тюркской традиции существовало представление о возможности шаманов влиять на погоду с помощью чудесного камня *яд* [Традиционное мировоззрение тюрков..., 1988, с. 36]. Считалось, что шаманы, владевшие таким камнем, могли воздействовать на природные стихийные явления – вызывать дождь, снег, вихрь, бурю и т.п. Поверье в “волшебный” камень оказалось очень жизнестойким; оно бытует среди алтайцев и сегодня. В.А. Бурнаков приводит беседу с информатором, состоявшуюся в 2001 г.: “...камешек *Яда-таш*, на вид он как бронзовый. Этот камень хранят в темном месте. Его никому нельзя показывать. *Яда-таш* воздействует на погоду. Если давно не было дождя, то брали ведра и шли на реку. Набрав воды, бросали туда *Яда-таш* с просьбой о дожде. И в скором времени начинал лить дождь. Если же заливают дожди, то необходимо этот камешек закопать в землю” [2006, с. 30, 62]. Вполне вероятно, что однажды томичи закопали шаманский камень в пороховом погребе.

Вера в мифологическую природу камней была издавна присуща и русской традиции. Молебны о призывании дождя с помощью “чудного” камня зафиксированы в 2001 г. в Пермской обл. Местные жительницы с иконами и емкостями с водой кланялись камню со словами: “Батюшка-камень, дай нам дождя”. Охлаждение камня в Заонежье, по местным повериям, является признаком похолодания и окончания лета [Виноградов, Громов, 2006, с. 129]. Документы XVII в., запечатлевшие серьезное отношение томских властей к найденному шаманскому камню *яд*, свидетельствуют о том, что уже в первые десятилетия пребывания на сибирской земле в сознании русских переплетались собственные архаичные представления и традиционные мировоззренческие установки коренных этносов. Известный сибревед и общественный деятель М.Н. Ядринцев в конце XIX в. писал: “Шаманы и их ворожба производили впечатление на русских казаков и промышленников, они усвоили веру в могущество шаманов и их чудесную силу, обращаясь к ним в трудных случаях” [1892, с. 459]. В XVII в. протопопом Аввакумом был описан следующий факт: воевода Пашков, слывший “озорником” по отношению к духовенству, накануне военного похода прибегал к “дьявольским пророчествам” шамана. Этот поступок ассоциируется с обращением к волхвам русских князей в дохристианскую эпоху [Люцидарская, Майничева, 2002, с. 75]. Колонистам-первопоселенцам, сохранявшим веру в архаичную обрядовую практику, было легко и просто уверовать в традиционные культы абориген-

*РГАДА, СП, д. 214, л. 494.



Рис. 2. Баба-яга с мужиком пляшет. Лубок XVIII в. (по: [Балдина, 1972, с. 93]).

ного населения. В 1604 г. администрацию Верхотурья обеспокоило сообщение о том, что остыки по ворожбе жены новокрещена П. Кулапова хотели “город сжечь” [Миллер, 1941, с. 184].

Слухи о чудесах сибирских шаманов доходили до центральных властей. Царь Петр, имевший интерес ко всему необычному, в 1702 г. направил в Березов грамоту, в которой велел “прислать к Москве к будущей зиме 1703 году трех или четырех человек Самояди шаманов, которые совершенно шаманить умели”, объяснить шаманам, что это “великого государя милость”. Местные власти опасались прямых контактов с шаманами и понимали нереальность исполнения царских планов. В 1704 г. требование присыпать шаманов в Москву поступило в Тобольск. Началась переписка сибирских воевод со столицей. Березовский воевода доказывал, что “самоядки” шаманы могут только бить в бубен и кричать, “а иного шаманства за ними никакого кроме того нет”, и шаманов не послал, что бы “казне лишние истраты не было” [Памятники..., с. 240–242]. То, что для петровского окружения казалось забавой, для русских, живших в Сибири бок о бок с представителями традиционных аборигенных культур, было опасной действительностью.

Менталитет православного русского населения сохранял архетипы язычества, поэтому культы аборигенов не только пугали, но и притягивали своей таинственностью. Показателен случай, когда упомянутый выше воевода А. Палицын «в Мангазее велел сделать и поставить на видном месте “шайтана”, и “тот шайтан учал людей пужать и молодых робят давить, и торговые и промышленные люди его соожгли” [Бахрушин, 1955, с. 139]. Москва не единожды издавала указы, запрещавшие уничтожать культовые места коренных жителей, чтобы “не жесточить” ясач-

ное население. Однако пришлые казаки продолжали разорять капища аборигенов [Гемуев, Люцидарская, 1994, с. 65]. Думается, что дело здесь не только в ненависти к “бесовским идолам”, а скорее, в страхе перед чуждой колдовской силой. Как церковь, являясь христианским оберегающим символом, делала территорию “чистой” от чужеродного влияния, так и культовые места аборигенов в сознании пришлого населения влияли на окружающее пространство. Находиться в близости к ним считалось небезопасно.

Переплетению русской языческой магии с традиционными мировоззренческими представлениями коренного населения способствовали географические и экологические условия Сибири. В отличие от всеобъемлющей христианской религии, основанной на текстах Священного Писания, аборигенные культуры зиждились на теснейшем общении с природой. Русские миряне, попав в эту непривычную для них среду, неизбежно впитывали некоторые понятия, обыденные для мироощущения коренных жителей.

Г. Юнг писал: “Суеверия, видения, иллюзии и другие проявления подобного рода свойственны личности только в случае, если она утрачивает единство психики, то есть если в ней обнаруживается некая разорванность” [1994, с. 32]. Нечто подобное происходило и с первыми поселенцами в Сибири, и именно поэтому архаичная магия приобретала здесь более выраженные масштабы, нежели в метрополии. В условиях оторванности от привычного быта, от устоявшихся православных святых мест и т.п., например, воевода Пашков обращался за помощью к местному шаману, а томские власти отправили в Москву тюркский “волшебный” камень *яда-таси*.

Конфессиональная ситуация в Древней Руси характеризовалась двоеверием: в поведении людей находили отражение христианство и язычество [Успенский, 1979, с. 55–62]. В XVII в. пропасть между этими идеологическими системами не была преодолена. Нехристианскому поведению было присуще игнорирование строгих норм; оно рассматривалось церковью как неправильное и греховное. В далеких от церковной и правительственной регламентации сибирских землях колонисты постоянно нарушали православные принципы. Так, в великие христианские праздники жители сибирских городов зачастую проводили время не на богослужениях, а за игрой в карты и зернь в торговых банях. Таким образом нарушалась внутренняя упорядоченность культуры, деформировалась модель ограниченного поведения, которая составляет смысл социального поведения [Байбурин, 1991, с. 23–24].

Нередко поводы к пренебрежению православными нормами поведения давали сами служители церкви. В Сибири было много духовных пастырей, способствовавших формированию здесь культурного климата, а также и тех священнослужителей, которые

проявляли далеко не богоугодное поведение. Не стоит забывать, что в Сибирь ссылали “проштрафившихся” духовных лиц, за которыми числились греховные поступки, в частности пьянство. Случаи вызывающего поведения отмечались в самой столице Сибири. Так, в Тобольске на архиепископском дворе в 1638 г. “бесчинствовал” пьяный черный поп Макарий*. Поведение попа, неоднократно замеченного в грехе подобного рода, вызвало осуждение со стороны церковных властей. Но это происходило в сибирской столице; на периферии же подобные выходки сходили с рук. В 1623 г. тобольский воевода М. Годунов писал о замеченных архиепископом Киприяном “беззакониях”, имевших место в некоторых монастырях Верхотурья, Тюмени и Тобольска [Миллер, 1941, с. 293–297]. Неуважение к церкви подчас демонстрировали и некоторые представители местной администрации, например, в Томске в 1651 г. дьяк М. Ключарев в пьяном виде осквернил паперть [Литературные памятники..., 2001, с. 296].

На “греховное”, далекое от христианских этических канонов поведение сибиряков-поселенцев несомненно объективно влияла и общая обстановка в государстве. Существует мнение, что в XVII в. в связи с реформированием церкви религиозные понятия и институты в народном сознании утратили священный питет. Борьба старообрядческого движения против церковных новшеств принимала жесткие формы: отмечались открытые протесты, высмеивались священнослужители, принявшие обрядовые изменения, утвержденные патриархом Никоном. В пословицах и поговорках того времени можно проследить “заземленный”, повседневный характер отношения к вере. А.М. Кантер приводит целый ряд подобных примеров: “Убил бог лето мухами” или “Жена придет, а бог нити дает” и др. Более того, прежде страшные персонажи приобрели в народном сознании комическую окраску: “Мы за пирог, а черт поперек”, “Радостен бес, что отпущен инок в лес”. В фольклоре этого времени можно отыскать достаточно связей с дохристианскими верованиями [Кантор, 1999, с. 50–51]. Похожие мотивы прослеживаются в сюжетах лубочных картинок (рис. 2).

Причин, повлиявших на “разгул” колдовства в России XVII в., было много. В Сибири магические обряды под влиянием близких контактов с аборигенным населением приобретали специфическую окраску. В обращении сибирских новопоселенцев к архаичным верованиям и сакральным обрядам доминирующими факторами можно считать отсутствие стабильности, оторванность от традиционного быта и, конечно же, стойко отложившиеся в сознании народа архетипы, присущие Древней Руси.

Список литературы

- Байбурин А.К.** Ритуал в системе знаковых функций культуры // Этнознаковые функции культуры. – М.: Наука, 1991. – С. 23–42.
- Балдина О.Д.** Русская народная картинка. – М.: Мол. гвардия, 1972 г. – 207 с.
- Бахрушин С.В.** Научные труды. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – Т. 3, ч. 1. – 297 с.
- Буриakov В.А.** Духи среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. – 197 с.
- Виноградов В.В., Громов Д.В.** Представление о камнях-валунах в традиционной культуре русских // Этногр. обозрение. – 2006. – № 6. – С. 125–133.
- Гемуев И.Н., Люцидарская А.А.** Служилые угры (один из аспектов русско-угорских отношений в XVI–XVII вв.) // Гуманитарные науки в Сибири. – 1994. – № 3. – С. 63–67.
- Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры. – М.: Искусство, 1984. – 319 с.
- Зольникова Н.Д.** “Нарымское дело” 1642–1647 гг. // Древнерусская книга и ее бытование в Сибири. – Новосибирск: Наука, 1982. – С. 211–233.
- Кантор А.М.** Духовный мир русского горожанина. – М.: Изд-во Рос. гос. гум. ун-т, 1999. – 119 с.
- Литературные памятники** Тобольского архиерейского дома XVII века. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. – Вып. 10. – 440 с.
- Люцидарская А.А., Майничева А.Ю.** Православные “язычники” // Проблемы межэтнического взаимодействия народов Сибири. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – С. 74–77.
- Миллер Г.Ф.** История Сибири. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 637 с.
- Оглоблин Н.Н.** Бытовые черты XVII в. // Русская станица. – 1892. – № 10. – С. 165–170.
- Памятники сибирской истории.** – СПб.: [Тип МВД], 1882. – Кн. 1. – 339 с.
- Покровский Н.Н.** Путешествие за редкими книгами. – Москва.: Книга, 1988. – 284 с.
- Романов Б.А.** Люди и нравы Древней Руси. – М.: Наука, 1966. – 239 с.
- Русская историческая библиотека.** – СПб.: Археогр. комиссия, 1875. – Т. 2. – 717 с.; 1884. – Т. 8. – 714 с.
- Рыбаков Б.А.** Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – 782 с.
- Титова Л.В.** “Беседа отца с сыном о женской злобе”: Исследование и публикация текстов. – Новосибирск: Наука, 1987. – 416 с.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири.** – Новосибирск: Наука, 1988. – 221 с.
- Успенский Б.А.** Дуалистический характер русской средневековой культуры // Вторичные моделирующие системы. – Тарту: Изд-во Тарт. гос. ун-та, 1979. – С. 55–62.
- Юнг К.Г.** О современных мифах. – М.: Практика, 1994. – 251 с.
- Ядринцев М.Н.** Сибирь как колония. – СПб.: [Тип. М.М. Стасюлевича], 1892. – 720 с.

*РГАДА, СП, ед. хр. 571 (6), л. 399.