



А. М. Семанов

**Независимый исследователь, переводчик, соискатель
Русской христианской гуманитарной академии
имени Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, Россия**

«Портили жизнь»: колдовские процессы в Лухе (1656–1661) и Шую (1669) в контексте общемировых тенденций

Материал посвящен русским инквизиционным процессам на территории нынешней Ивановской области во второй половине XVII в., демонстрирующим параллели с одновременными событиями в Северной Европе и колониальной Америке.

Ключевые слова: колдовство, ведьмы, порча, социальные страхи, актуальная эсхатология, мессианизм.

Процесс над ведьмами в городе (ныне поселке) Лух в 1656–1661 гг. был одним из самых значительных и трагических актов преследования народных суеверий и колдовства в Русском государстве. 25 человек, большинство из которых были мужчинами, обвинялись в том, что они навели порчу на 45 человек, вызвав эпидемию судорог у 33 женщин и двух мужчин, а также лишив потенции 10 мужчин. Пятеро обвиняемых, включая одну женщину, были казнены за колдовство.

Этот процесс, в отличие от ряда других, был относительно неплохо документирован, что позволило историкам изучить его детали и последствия. Вписываясь в контекст социокультурных изменений, вызванных реформой Никона и царя Алексея Михайловича в Русской Православной Церкви, он, как и все подобные дела в России, по ряду особенностей отличается от ситуации в большинстве стран Запада, приближаясь скорее к аналогичным процессам в Северной Европе XVII в.

Проведенная нами в январе 2026 г. поездка в Лух и Шую (Ивановская обл.) позволила упорядочить ряд доступных материалов по Лухскому и Шуйскому процессам и провести аналогии российского материала с наиболее близкими по времени и типологически процессами в г. Исафьордур (Исландия, 1656–1659) гг. и в новоанглийском Сейлеме (1692).



Автор у Лухского кремля

Объем ситуации

Суды над колдунами и ведьмами в православной России, несмотря на значительное сходство в политическом, религиозном и процедурном контекстах, отличались по своей специфике от ситуации в католической и протестантской Европе в силу как культурных, так и религиозных различий. Религиоведами и этнографами это явление нередко рассматривается как стоящее особняком из-за меньших масштабов, иного гендерного характера и сосредоточенности обвинений скорее на языческих магических практиках как таковых, чем на собственно демонологии [26]. Тем не менее, утверждение, что обвинений в демонической магии в России не было или что они не дошли до уровня массовой истерии, как на Западе, се-

годня опровергнуто на основе значительного объема документов. [6,12, 23].

В 1906 году русский историк Н.Я. Новомбергский опубликовал сборник протоколов московских судебных процессов над ведьмами XVII века, который по сей день является наиболее полным источником знаний о русском колдовстве [10]. Из-за недостатка других документов общее количество таких процессов в России неизвестно до сих пор. Р.Жгута говорит о 99 эпизодах с 1622 по 1700 г., Б. Левек упоминает 136. Точное число обвиняемых в колдовстве в России неизвестно, ибо не все дела передавались местными судами в центральный суд. Большинство дел рассматривалось в рамках небольших процессов, в которых участвовал только один обвиняемый колдун, но были и более масштабные процессы, например, три процесса с участием более ста свидетелей [26]. В то время как в большинстве регионов Европы доля обвиняемых женщин-ведьм превышала 75 %, Россия в этом отношении, как и скандинавские страны, является явным исключением: в 1622–1700 годах 68 % обвиняемых составляли мужчины. [19, с.142].

Предпосылки и причины, а также социальная психология колдовских процессов в настоящее время неплохо изучены на западном материале и недостаточно – на русском. Представляется недостаточным, например, вывод В. Кивельсон, что "более мягкие английские и более жесткие континентальные модели обеспечивают два полюса, а Россия оказалась между этими крайностями, разделяя элементы обеих" [18, с.93]. Большинство историков, на наш взгляд, не уделили достаточного внимания также тому важнейшему на наш взгляд факту, что рост нетерпимости и страхов перед колдовством мог связан с усилением эсхатологических ожиданий, что особенно актуально как для английского, так и для русского общества конца XVII – начала XVIII в.

Общая картина

На Руси колдовство или ведовство определялось так же, как и в Европе, и включало в себя магию погоды, гадание, толкование снов, траволечение и песнопения, но в центре внимания судебных процессов над ведьмами была магия, которая использовалась для причинения вреда и называ-

лась *порчей*, русским эквивалентом европейского понятия *maleficium* [см. 7]. Существовало поверье, что некоторые люди обладают способностью использовать мистические силы природы для совершения магических обрядов, которые могут применяться как во благо, так и во зло, однако в ряде случаев это воспринималось именно как умышленное причинение вреда здоровью.

Как и европейские церкви, русское православие решительно осуждало народную магию и стремилось искоренить ее, но мотивы были несколько иными. Колдовство рассматривалось как опасная форма язычества с причинением посредством магии вреда обществу, что следует искоренять вместе с другими проявлениями дохристианских религий, а не как договор с дьяволом или борьба с Церковью магическими средствами. Связь между колдовством и демонологией была явно меньше, чем на Западе, в чем можно усмотреть сохранение остатков более старой византийской (а в чем-то даже ветхозаветной) парадигмы.

Подозрение в магической деятельности имело место еще при процессе над новгородско-московской ересью 1504 г. Положение существенно осложнилось в условиях, когда церковная иерархия осознала, что масштаб проблемы может быть существенно больше ожидаемого. На Стоглавом соборе 1551 года Русская Церковь обратилась к царю Ивану IV Грозному с просьбой преследовать язычество и ввести смертную казнь для язычников, таких как колдуны, астрологи и гадалки, а также разрешить церкви изгонять их, а светским судам – казнить. Грозный не решился ввести смертную казнь за колдовство, но запретил использовать магию и разрешил светским судам преследовать её как преступление. С этого времени государственная власть стала разделять озабоченность Церкви пережитками язычества и брать на себя ответственность за искоренение колдовства. Хотя до первых Романовых объем этих преследований был невелик по сравнению европейским и пик насилия был достигнут несколько позже.

Фон процессов

В России, как и в Западной Европе, XVII век был эпохой значительного усиления власти государства, расширения бюро-

кратического аппарата в мелких городах и селах, а в ряде случаев кампаний по социальному соответствию (например, против пьянства) и прикрепления населения к месту жительства. После Смуты государство заявило о необходимости регулировать даже общение частных лиц и расследовать подозрения на нелояльность через "слово и дело государево". Колдовство также попало под это расширение полномочий правительства, требовавших значительных усилий от следственного и судебного аппарата государства.

В указе 1648 года царь Алексей Михайлович ввёл смертную казнь за все формы язычества, такие как колдовство, что было закреплено Соборным уложением 1649 года. В новом указе 1653 года было указано, что наказанием может быть смертная казнь через сожжение (хотя были возможны и другие способы). Те же указы признавали незаконным скоморошество, а с 1657 г. деятельность скоморохов была полностью запрещена за их языческие наклонности [11, с.174-188]. Амулеты и другие магические приспособления, а также музыкальные инструменты скоморохов подлежали немедленному уничтожению. Эти все более суровые указы против магии произвели впечатление на местные власти и способствовали ухудшению ситуации во многих регионах.



Лух, Воскресенская церковь, 1680 г.

Лухская трагедия

Как мы отметили, Лухский процесс был наиболее масштабным преследованием магии в России XVII в. Этот процесс стал крупным прецедентом, продемонстрировавшим усиление контроля государства и Церкви над народными суевериями и магическими практиками в XVII веке и резкое ужесточение

наказаний за них. Основные документы, касающиеся событий, хранятся в Российском Государственном архиве древних актов (РГАДА) в Москве. Это протоколы допросов, обвинительные акты, приговоры и другие материалы, доступ к которым в настоящее время ограничен и может требовать специального разрешения. Несмотря на уже отмеченные нами ошибки, наиболее основательные изыскания сегодня принадлежат перу Валери Кивельсон, [12, 18] которой мы последуем в сжатом изложении событий.

В день св. Николая весной 1656 года вдова по имени Татьяна на церковной службе начала кричать, что две другие вдовы Луха и горожанин Игошка околдовали ее хлеб, на который они наложили заклятие. Приступы истерии или одержимости бесами с ознобом, ломотой, лихорадкой, припадками, укусами, звуками животных быстро распространились по городу. В показаниях следователю, присланному из Москвы, женщины единогласно заявили, что не могут вспомнить, что они говорили и делали, находясь под колдовством. В течение следующих двух лет было выявлено в общей сложности 35 таких случаев у горожан (33 женщин и 2 мужчин), еще 10 пострадавших от болезней и было допрошено еще 90 человек, что в общей сложности составляло около 20% взрослого населения Луха, и, очевидно, требовало его систематической помощи следствию.

Жители Луха послали челобитную, где умоляли царя и его чиновников расследовать эти эпизоды одержимости среди горожанок. Обвинения нарастали постепенно, означая медленно расширяющийся круг предполагаемых колдунов и ведьм. Природа обвинений также менялась – от народного целительства эпилепсии и грыж до использования вредоносных заклинаний. Один из представителей местных властей сообщил об обвинении одержимой женщины в адрес иногороднего Федьки Васильева с крестом в сапоге, который, как утверждалось, использовал сатанинские ритуалы для колдовства. Подозрения в конечном итоге сошлись на пяти мужчинах и их семьях, главным из которых был знахарь Терешка Малакуров. Свидетели утверждали, что он хранил дома амулеты, травы и талисманы, и что многие люди приходили к нему за исцелением. Го-

рожанин Федька Попов и священник Матвей сообщили, что они заплатили Терешке, когда их жены страдали от одержимости, что ухудшило репутацию знахаря. Другие были обвинены в том, что они приглашали скоморохов в Великий пост и околдовали жен зажиточных горожан. Затем обвинения перешли от горожан к посторонним, включая скоморохов.

Все обвиняемые были заключены под стражу и допрошены, за исключением Федьки Васильева, который исчез, как только ситуация стала опасной, и его искали больше года. Как и в Европе, следствие выясняло, кто и кого учил колдовству, какие магические методы использовались и с какой целью, кто был пособником. Сначала обвиняемые признавались лишь в народном целительстве, отрицая магию, однако затем следствие пустило в ход пытки водой и горячим утюгом. После побоев Терешка Малакуров признался, что научился колдовству у заезжего ветеринара, произносил заклинания, а также зарабатывал на жизнь платой за "исцеление", оказавшееся бесполезным. Очевидно, что под давлением подозреваемые оговорили не только себя, но и друг друга, в том числе Терешка – свою жену, предположительно научившуюся колдовству у него (она была посажена в тюрьму и после пыток подтвердила показания мужа).

27 ноября 1658 года по приговору, подписанному царем, Терешка Малакуров, Ланька Салаутин, Архипко Фадеев и Лань Ерохин были сожжены, жена Терешки зарыта в землю. Игошка Салаутин отказался признать свою вину даже после неоднократных пыток и попал под следствие повторно, когда арестовали также его мать и дядю. Последний всплеск обвинений, на сей раз в околдовании ребенка летом 1659 года, последовал почти через год после казни, когда по городу снова прокатилась волна массовой истерии. Обвиняли вдову Настасицу Салаутину и двух ее оставшихся сыновей, а также Фельку Васиильева, который наконец был задержан и, видимо, умер в заключении. Протоколы по делу заканчиваются допросами этих лиц, после которых процесс был остановлен за недостатком доказательств. Тем не менее записи процессов содержат копии текстов заклинаний с дохристианской любовной магией и, предположительно, с отречением от Христа и Церкви. Тем не менее, в отличие от континентальной Европы в России, как и в большинстве случаев в Англии [24, с. 433-486] скорее подчеркивали "порчу", чем сатанизм или ересь - что могло быть уже влиянием западной парадигмы.

Процессы в Шуе

В 1669 году в Шуе рассматривалось судебное дело о колдовстве, которое было почти столь же резонансным, как Лухский процесс. Началом послужила челобитная царю от земского старосты Семена Лукоянова "на умножение от колдовства порченных людей", где чиновник сообщал, что "в Шуе в посаде объявляютца грешные люди мужеска и женска полу, различными совестями мучими бывают", и просил государя "наше челобитье и извет записать, чтобы нам, сиротам твоим, впредь от того напрасно вконец не погибнуть" [2, с.193-194]. 9 июня царской грамотой было "указано разыскать" по обвинению в колдовстве некоего Григория Трофимова, на которого поступали многочисленные жалобы горожан с обвинениями в порче. Дело получило огласку на уровне правительства, и из Москвы пришел официальный запрос, в ответ на который жители Шуи составили подробное донесение о якобы имевших место актах колдовства. Составители жалобы настаивали на максимально суровом наказании по Соборному уложению, предлагая сжечь обвиняемого в срубе. Судьба этого человека не вполне ясна, но скорее всего он был казнен. Население, местами проявившее готовность сотрудничать, также было напугано. Так, в 1672 г. в Шуе было возбуждено, по счастью, ничем не окончившееся уголовное дело, когда одному из горожан подбросили калачи и мед на огород, что, видимо, восприняли как магический обряд для повышения плодородия почвы [3, с.222].

Остается не проясненным до конца вопрос, какую роль в происшедшем сыграла никоновская церковная реформа. Шуя и Лух приняли ее, как и большинство русских городов, в 1653–1655 гг., однако не сразу и с большими осложнениями; сопротивление в этом регионе, особенно на селе, было довольно существенным. Известно, что один из инициаторов борьбы за старую веру старец Капитон в 1625 г. основал Колесникову пустынь вблизи с. Дунилово [9] (которое

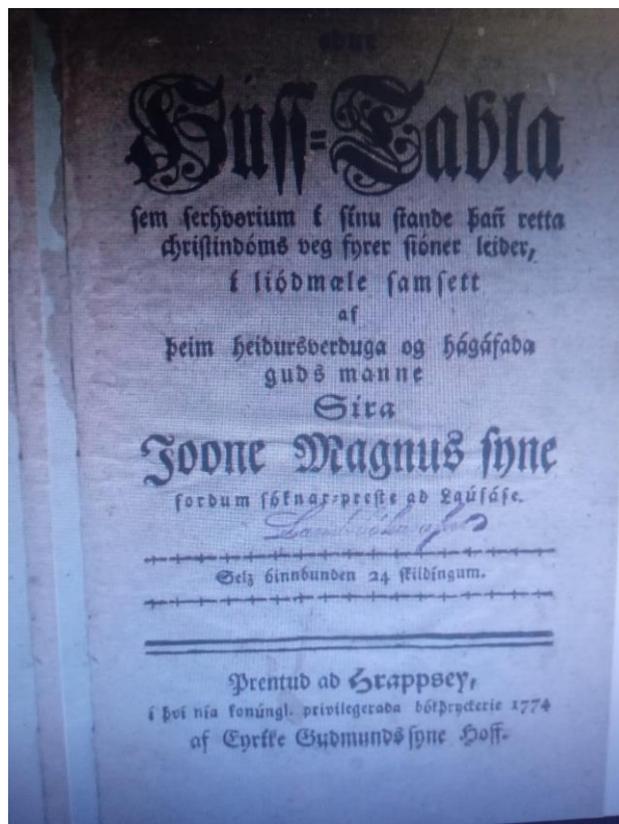
иногда путают с его родиной – Даниловом), а к концу века край стал одним из оплотов староверия, даже несмотря на наличие в Шуе новообрядческой чудотворной иконы [1, с. 430-432]. В целом эскалация опасений перед колдовством не могла не быть побочным результатом недоумений и эсхатологического страха в связи с реформой.

Процесс в Исафьордуре

Наиболее резонансным европейским процессом, одновременным с Лухским, был суд над колдунами, состоявшийся в Киркьюболе (ныне Исафьордур) в Исландии в 1656–1658 гг. В Исландии преследования за колдовство долго были крайне редкими [16, с.383-401], а актуальная эсхатология в отличие от Англии и России, видимо, не была популярна (по крайней мере доступные на основных европейских языках материалы этого никак не фиксируют); проблему составляли остатки народной магии. Первое сожжение на костре состоялось только в 1625 году и это оставалось единственным случаем вплоть до 1650-х годов. После этого, с 1654 по 1683 год, за колдовство были сожжены 20 человек: 19 мужчин и одна женщина [25]. Эти казни происходили на севере и северо-западе Исландии; в других местах тоже были обвинения в колдовстве, но в итоге никто не был за него осуждён. Основная причина всплеска сожжений колдунов в этом регионе связана с влиянием префекта Торлейфура Кортссона, который в юности жил на континенте в Гамбурге в то время, когда в Германии царил страх перед ведьмами. Кортссон сыграл важную роль в сожжении трёх предполагаемых колдунов в Трекиллисвике в 1654 году.

Истцом в судебном процессе был лютеранский пастор Йон Магнуссон (1610–1696) - автор краткого руководства по богословию на народном языке *Oeconomia Christiana* [19] и позже описавший свои действия и "демонические видения" в причудливой по стилю барочной автобиографии "Повесть о страданиях" (*Pislasaga*, 1669), считающейся началом современной исландской литературы (издана в Копенгагене в 1914 г., недавно переведена на английский и французский языки [20]). Магнуссон родился на севере Исландии и был одним из девяти детей в семье. Он рано потерял мать, но оказался под защитой епископа Скаульхольта, и, получив образование,

стал пастором в родных местах, где в 1644 г. восстановил поврежденный храм в селе Эйри. Именно на этом фоне следует рассматривать обвинения Йона Магнуссона в адрес Йона Йонссона и его детей.



Oeconomia Christiana издание 1774 фото автора

В суровых условиях работы миссии в Вестфирдире здоровье Магнуссона пошатнулось, и под впечатлением от уже состоявшихся в другом месте казней он заявил, что его болезнь, а также то, что он называл демоническими проявлениями в его доме и окрестностях, были вызваны колдовством двух прихожан, которые также пели в хоре, – отца и сына по имени Йон Йонссон, с которыми у него уже был конфликт (Йонсон младший посватался к падчерице пастора, но тот отказал). Старший Йон признался, что у него была книга о магии и что он использовал её против Йона Магнуссона. Сын также признался, что навёл порчу на пастора и использовал магические знаки и руны. После того, как Магнуссон написал о своих проблемах в епархию и потребовал наказать "колдунов", власти поначалу не хотели предпринимать никаких действий, но в марте 1656 года оба Йона Йонссона были арестованы. Признавшись в оккультных практиках, отец и сын были признаны виновны-

ми в колдовстве и 10 апреля 1656 года казнены через сожжение на костре, после казни священник получил всё их имущество.

Заявив, что его болезни и беспорядки в крае не прекратились, он обвинил в колдовстве Туридур Йонсдоттир, дочь и сестру Йонссонов. После того как дело было передано на апелляцию в Тингведлир, на тот момент самоуправление под датским владычеством, оно было закрыто, а девушка, чья красота и ум произвели впечатление на руководство страны, оправдана (в ее пользу высказались несколько свидетелей, тогда как Магнуссона поддержал лишь "странствующий пророк" Эрланд Ормссон). Позже Йонсдоттир удалось выиграть еще один процесс о необоснованном преследовании и получить компенсацию. Некоторое время Магнуссон продолжал упрекать исландские власти в попустительстве язычеству, однако после 1660 г. он сбавил активность и сохранил лишь служение сельского пастора до выхода на пенсию в 1689 году (что в условиях Северной Исландии говорит о его исключительном здоровье). В дальнейшем эта проблема в Исландии не возобновлялась.

Сейлемский и Лухский процессы: общее и отличное

В 1692 году в Новой Англии произошли наиболее известные в России и сопоставимые с русским случаем по объему и социально-психологической подоплеке Сейлемские процессы. (19 казненных, из них 14 женщин и 5 мужчин, в городе и одноименном селе рядом с около 2 тыс. жит. в Америке, подверглось допросам и тюремному заключению около 200 человек или до 10% населения, 5 казненных и 534 человека на 1680 г. в Лухе [4]). В отличие от российских и исландских процессов эти события породили давно опубликованные документы и материалы, многократно и серьезно исследованы на родине и в Европе (обзор [15]) и литература по ним доступна и на русском языке [5, 13]. Поэтому мы не будем повторяться об их общей картине (на это нет и места), а укажем лишь на основные черты сходств и различий.

На наш взгляд, наиболее существенными чертами сходства между русскими и американскими событиями являются не только факт массовой истерии в объеме небольшого города (чего в Исландии не было), но и нали-

чие в обоих странах актуальной эсхатологии, особенно на фоне национально-политического мессианства, чувства особого предназначения народа и его исключительной роли в Церкви, вплоть до психологии "осажденной крепости" или даже апокалиптической "Церкви в пустыне". Это, разумеется, имело разные черты у православных и пуритан, хотя протестантское восприятие папы как антихриста переключалось с подзрениями в филокатоличество русской реформы. Русский раскол резко усилил этот архетип в обществе, проявившийся не только у гонимых староверов, но, что менее известно, и у части "никониан".

Во многом обращение к магии и усиление страха перед ней в Америке было вызвано ослаблением духовной жизни и дисциплины колоний, что имело природу, отличную от реформ в русском православии и даже от кризиса в лютеранстве. Через 60–70 лет после пуританского исхода из Англии колонии переживали "кризис третьего поколения", а новая волна религиозного подъема, связанная с пиетизмом и ривайвелизмом с 1730-х гг., еще не началась. В России такого рода упадок развитой религиозности с уклоном в магию долгое время мог быть менее заметным из-за "безмолвствующего большинства" (А.Я. Гуревич).

Теперь отметим разницу. В отличие от Северной Европы и России в Сейлеме судили в основном женщин, что наложилось на не характерную для европейцев этническую пестроту, поскольку обвинения в магии начались с чернокожей служанки Титубы, сохранившей остатки африканских языческих практик на Барбадосе. Трагической особенностью этого процесса стало значительное вовлечение молодежи: свидетельницами были 9 девушек-подростков, как считалось, пострадавших от колдовства, а фактически распространивших в городе групповую истерию, исключавшую рациональную работу следствия.

В отличие и от Англии, где иск против колдовства обычно был делом местного сообщества, а не властей или государственной церкви, и от России, где это было прямой инициативой чиновников на местах, в новоанглийских колониях доминировало общинное самоуправление, которое могло преследовать взгляды, отошедшие от основ хри-

стианства, например квакеров (4 смертных приговора в 1659–1661 гг.). С облегчением положения пуритан после 1688 года колониальное духовенство получило право обращаться к содействию властей метрополии, что после длительного напряжения в отношениях с государством было в новинку и создало нездоровую атмосферу в части региона.

В пуританской Америке с ее большей грамотностью, чем в России и Исландии, суд над ведьмами породил заметную полемику в церковной печати. Вопреки распространенным представлениям, как недавно показал немецкий историк Георг Элла [14], Коттон Мезер (1663-1728), тогда молодой пуританский священник, не был организатором Сейлемских процессов, он предоставил часть богословской экспертизы в книге "Чудеса невидимого мира" [22], но был сторонником скорее церковной дисциплины и помощи лицам, обремененным оккультными практиками, чем уголовного преследования. Последнее защищал совершенно другой человек – Джон Хейл (1636-1700), пастор из Беверли, выпустивший "Скромное изыскание о природе колдовства" [17], в котором доказывал, что языческая магия может представлять серьезную опасность для поверхностных или мнимых христиан.

Наконец, в отличие от Лухского (и европейских практик) Сейлемский процесс строился на другой методике, теоретически (в отличие от реального давления метрополии) предполагавшей приоритетную роль церковного покаяния, а не карательных мер. В отличие от России, где то, кто не оговорил себя под пыткой, приобретали шанс на освобождение (Новомбергский) сейлемский суд предполагал смягчение ответственности при признании в колдовстве, хотя также был остановлен, когда подозреваемые перестали оговаривать друг друга.

Выводы

Завершение колдовских процессов в России было довольно долгим процессом, резонировавшим с проникновением в Империю светского подхода к праву и просветительских идей. Царь Петр I сохранил смертную казнь за колдовство в законе 1716 года, В 1731 году императрица Анна Иоанновна законодательно определила колдовство как форму мошенничества, но не отменила смертную казнь как наказание за это преступ-

ление. Лишь Екатерина II после восшествия на престол потребовала отменить смертную казнь за колдовство и с 1775 года это преступление официально стало рассматриваться только т.н. судами совести, которые занимались незначительными преступлениями, такими как суеверия.

Русская специфика "колдовских" процессов XVII в. имеет сходство с англоязычной прежде всего по факту влияния актуальной эсхатологии в среде, заряженной национальным мессианством, что усиливало тревогу из-за активности сил зла. В то же время она обнаруживает черты, значительно отличающиеся от западноевропейских и колониальных и имеющие нечто общее скорее с ситуацией в Скандинавии и Исландии. Эти процессы не были, как в Центральной Европе, преследованием преимущественно женщин, ибо за магию казнили в основном мужчин. В них не было серьезных этнических проблем, в отличие от тогдашней Америки (столкновение с религиями африканских рабов) или, скажем, габсбургской Чехии (германская элита и славянское село). Суды осуществлялись не экстерриториальным церковным трибуналом наподобие западной инквизиции, а светскими властями, которые в описанный период проводили также никоно-алексеевскую церковную реформу и преследовали ряд других проявлений простонародного мистицизма (например, хлыстов), что не характерно для северо-европейского ландшафта XVII в., а в Англии и колониях касалось лишь "грамотных" культур антиномистов и квакеров. В отличие от колониальной Америки или Исландии, в России XVII в. не было ни отдельных трудов по демонологии, ни энергичных идеологов (или, как случае с Магнуссоном и лишь весьма косвенно повинным трагедии Мезером, незаурядных писателей), которые обосновывали бы богословски версии следствия и предоставляли церковно-государственным властям весомую для той поры информацию к размышлению.

Наконец, резкий подъем панических настроений в связи с колдовством в русском обществе с середины XVII в., где раньше общественного бедствия, как правило, не было, следует связывать с общим внутри-церковным кризисом и той часто контрпродуктивной борьбой за прокатолическую ре-

форму, которую вело правительство Никона, заново открывшее для себя мир массовой примитивной религиозности и суеверий. Британский историк Кит Томас в классической работе 1971 г. говорил о "религии и упадке магии". На наш взгляд, с учетом русских реалий эту формулу следует перевернуть и охарактеризовать магию как признак упадка религии.

Библиографический список:

1. *Борисов В.А.* Описание города Шуи и его окрестностей, с приложением старинных актов. М.,1851.
2. *Борисов В.А.* Старинные акты, служащие преимущественно дополнением к описанию г. Шуи и его окрестностей. М., 1853.
3. *Гальковский Н.М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т.1. Харьков, 1916.
4. Города и веси. Лух. Часть 1 <https://ivarh.ru/goroda-i-vesi/goroda-i-vesi-luh-chast-1-1498>.
5. *Игина Ю.Ф.* Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб.,2009.
6. *Кивельсон В.* Магия отчаяния. Моральная экономика колдовства в России XVII в. Бостон - СПб.,2020.
7. *Краинский Н.В.* Порча, кликуши и бесноватые в народной жизни. Новгород,1900
8. *Лавров А.С.* Колдовство и религия в России 1700–1740. М., 2000.
9. *Македонская Н.М.* Капитонова Княгинина Спасская мужская пустынь <http://parishes.mrezha.ru/library.php?id=264>.
10. *Новомбергский Н.Я.* Колдовство в Московской Руси XVII в. СПб.,1906.
11. *Фаминцын А.С.* Скоморохи на Руси. СПб.,1889, репринт 1996.
12. *Хрусталева Д.* Колдовство на Руси. Политическая история от Крещения до "Антихриста". М.,2023.
13. *Шифф С.* Ведьмы. Салем, 1692. М.,2023.
14. *Элла Г.* В защиту Коттона Мезера <https://proza.ru/2015/06/03/111?ysclid=mkmf37mym3787912742>.
15. *Boyer P.S., Nissenbaum S.* Salem Possessed: the Social Origins of Witchcraft. Cambridge MA,1974.
16. *Early Modern European Witchcraft : Centres and Peripheries.* Ed. B.Ankarloo, G.Henningsen. Oxford, 1993.
17. *Hale J.* The Modest Enquiry into the Nature of Witchcraft. Boston,1702.
18. *Kivelson, V.* Through the Prism of Witchcraft: Gender and Social Change in Seventeenth-Century Muscovy // *Russia's Women Accommodation, Resistance, Transformation* ed. B Clements. B.Alpern Engel, C Worobec. Berkeley etc.,1991.
19. *Levack, B.* The Witch Hunt in Early Modern Europe. L.,2006.
20. *Magnusson J.* And Though This World With Devil Filled. A History of Sufferings. N.Y etc. 2007.
21. *Magnusson J.* Oeconomia Christiana. Copenhagen,1774.
22. *Mather C.* The Wonders of the Invisible World. L.,1862.
23. *Ryan. W. F.* The Witchcraft Hysteria in Early Modern Europe: Was Russia an Exception? // *The Slavonic and East European Review.* Vol. 76)1998), No. 1, pp. 49–84.
24. *Thomas K.* Religion and the Decline of Magic. N.Y.,1991
25. *Zarrillo D.* The Icelandic Witch Craze of the XVII Century https://www.academia.edu/36665790/The_Icelandic_Witch_Craze_of_the_Seventeenth_Century.
26. *Zguta, Russell.* "Witchcraft Trials in Seventeenth-Century Russia." *The American Historical Review*, vol. 82, no. 5, 1977, pp. 1187–1207. JSTOR, www.jstor.org/stable/1856344.

©Семанов А. М., 2026