

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

На правах рукописи



ФИЛАТОВА НАДЕЖДА ВЛАДИМИРОВНА

**ИДЕЙНЫЕ ОСНОВЫ ОХОТЫ НА ВЕДЬМ В ШОТЛАНДИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII ВВ.**

Специальность 07.00.03 – Всеобщая история
(новая и новейшая история)

Диссертация на соискание учёной степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель –
доктор исторических наук
доцент Апрыщенко В.Ю.

Ростов-на-Дону – 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Религиозная реформация и проблема шотландского ведовства в раннее Новое время.....	21
§ 1. Истоки и особенности шотландского протестантизма	21
§ 2. Образ зла в шотландской религиозной культуре	39
§ 3. Охота на ведьм как церковная идеология	61
Глава 2. Народная религиозность и ведовские практики в Шотландии второй половины XVI – первой трети XVIII вв.....	74
§ 1. Коллективные представления о ведовстве.....	74
§ 2. Повседневные ведовские практики	112
Глава 3. Власть и религия в ведовских процессах в Шотландии второй половины XVI – первой трети XVIII вв.....	136
§ 1. Интеллектуальная демонологическая традиция.....	136
§ 2. Ведовское законодательство второй половины XVI – первой трети XVIII вв.	169
§ 3. Властные практики преследований ведовства	194
Заключение	216
Список источников и литературы	220

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы «Идейные основы охоты на ведьм в Шотландии во второй половине XVI – первой трети XVIII вв.» обусловлена необходимостью всестороннего научного осмысления вспышек преследований ведовства, наблюдавшихся как на севере Британии, так и в других европейских обществах указанного периода.

В повседневной жизни и массовой культуре «охота на ведьм» широко используется как троп, означающий несправедливые обвинения, что несколько размывает это понятие, но одновременно указывает нам на его непреходящую значимость. Научное понимание механизмов охоты на ведьм сегодня – это понимание неприемлемого для гуманистически ориентированной культуры способа преодоления кризисного состояния общества и проживания коллективной травмы.

За последние четыре десятилетия изучение европейского ведовства из сугубо специфической отрасли исторического знания переросло в актуальное направление исследований внутренней политики, гендеров, фольклора, интеллектуальной традиции. Теория и практика охоты на ведьм дает обширный материал для размышления, что позволяет представителям различных школ выдвигать разнообразные, но не противоречивые и равноценные с точки зрения исторической науки гипотезы относительно истоков и сущности этого процесса.

Данная диссертационная работа рассматривает охоту на ведьм как идеологический и социально-психологический процесс, что позволяет понять глубинные причины и скрытые механизмы конфликтов, обусловленных столкновением различных стилей мышления. Шотландия, в свою очередь, является одним из регионов, где охота на ведьм приняла наиболее жестокие и выраженные формы.

Объектом настоящего исследования являются идеологические и политические воззрения, а также религиозные и мифологические взгляды, укорененные в шотландском обществе раннего Нового времени.

Предметом исследования выступают идейные основы охоты на ведьм в Шотландии второй половины XVI – первой трети XVIII вв.

Рассматривая ведовство как аспект повседневности, данная диссертационная работа акцентирует внимание на его отражении в дискурсивных практиках. На протяжении исследуемого периода сформировалась и получила развитие своеобразная идеология охоты на ведьм, представленная набором мифологем, наравне с этикой гуманизма и идеалами реформации определивших религиозный, культурный, политический и правовой облик Шотландии раннего Нового времени.

Степень разработанности темы

В шотландской интеллектуальной среде исследовательский интерес к проблеме ведовства пробудился с началом шотландского Просвещения¹, получил развитие в эпоху романтизма и был связан, в первую очередь, с литературным наследием Вальтера Скотта. Его «Письма о демонологии и ведовстве» представляют собой рассуждения о религиозных предпосылках охоты на ведьм, этимологии и традициях употребления термина «ведьма», истории ведовства с древнейших времен, низшей мифологии народов Европы, избранных ведовских процессах и т.д.². В первой половине – середине XIX в. началось интенсивное накопление фактологических данных (в первую очередь, из документов судопроизводства) по проблеме охоты на ведьм, научное осмысление в этот период производилось преимущественно с позиций морали³. Начало XX в. ознаменовано появлением этно-культурных исследований европейской народной религиозности, часть из которых – такие, как «Золотая ветвь» Джеймса Фрезера⁴, – стали классическими, а часть – как работы Маргарет Мюррей о неолитическом культе, сохранившемся в форме магических практик вплоть до начала Нового времени – вызвали полемику, дав

¹ Ведовская мифология является сквозной темой в поэзии Роберта Бернса.

² Scott W. Letters on Demonology and Witchcraft. Edinburgh, 1830. 402 p.

³ Millar J. A History of the Witches of Renfrewshire, Who Were Burned on the Gallowgreen of Paisley. Paisley, 1809. 202 p.

⁴ Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. 528 с.

импульс к дальнейшему развитию истории ведовства и охоты на ведьм⁵. В середине – второй половине XX в. новые данные по указанной тематике были опубликованы и исследованы Т. Дэвидсоном, Дж.Ф. Блэком, Р. Сэтом, И. Адам, Кр.Х. Ли, Х. Маклэчлэном, У. Монтером⁶.

Согласно общепринятому в научной среде мнению, наибольший вклад в исследование шотландской охоты на ведьм внесла Кристина Ларнер, опубликовавшая в 1981 г. монографию «Враги Бога: охота на ведьм в Шотландии»⁷. Выводы Ларнер о социальном, политическом, мифологическом и правовом аспектах преследований до сегодняшнего дня остаются основополагающими: вокруг них строится дискуссия об охоте на ведьм, они задают направления новых исследований в данной области. Кр. Ларнер предложила понятие национальной охоты на ведьм, имея в виду волны ведовских процессов, периодически нарастающие на протяжении периода уголовного преследования ведовства. Введенные в оборот за последние десятилетия исторические источники показывают, что помимо пяти выделенных Ларнер пиков в Шотландии было еще, как минимум, две вспышки ведьмомании, однако сама концепция эпидемического характера распространения ведовских процессов не подвергается сомнению.

В начале 2000-х гг. группа ученых из Эдинбургского университета под руководством Джулиана Гудара провела масштабное исследование охоты на ведьм в Шотландии⁸, статистически обработав множество архивных материалов. Результатом этого труда стало несколько сборников статей, заставляющих переосмыслить большинство устоявшихся представлений о

⁵ Murray M.A. *The Witch-cult in Western Europe*. Oxford, 1921. 316 p.; Murray M.A. *The God of the Witches*. London, 1931. 260 p.

⁶ Davidson T. *Rowan Tree and red thread: a Scottish witchcraft miscellany of tales, legends and ballads*. Edinburgh, 1949. 286 p.; Black G.F. *Some unpublished Scottish witchcraft trials*. New York, 1941. 50 p.; Seth R. *In the name of the devil: great Scottish witchcraft cases*. London, 1969. 175 p.; Adam I. *Witch hunt: the great Scottish witchcraft trials of 1697*. London, 1978. 256 p.; A source-book of Scottish witchcraft. Christina Larner, Christopher Hyde Lee and Hugh V. McLachlan (eds). Glasgow, 1977. 335 p.; Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени. М.: Искусство, 2003. 284 с.

⁷ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. 244 p.

⁸ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 2.09.2014).

практиках преследования ведовства. Под редакцией Дж. Гудара, Л. Мартин и Дж. Миллер были опубликованы сборники «Шотландская охота на ведьм в контексте», «Шотландские ведьмы и охотники за ведьмами», «Ведовство и верования в Шотландии раннего Нового времени»⁹, содержащие комплексный анализ проблемы ведовства, произведенный с учетом методов культурной антропологии, новой социальной истории, математического анализа.

В указанных исследованиях проблема охоты на ведьм разрабатывается в контексте истории становления шотландской нации. Этот жанр сам по себе содержит значительный корпус научной литературы. Во второй половине XX в. история шотландской нации исследовалась Дж.Д. Макки, Б. Ленманом, Дж. Паркером, Г. Доналдсоном, Дж. Гударом¹⁰. На рубеже XX – XXI вв. в шотландской историографической школе наметился отказ от традиционной компаративистики, противопоставления путей национального развития Шотландии и Англии, а также тяги к поиску континентальных моделей в шотландской истории. Развитие глобальной истории и теории культурного трансфера благотворно сказалось и на историографии охоты на ведьм: современные исследования ориентированы на поиск общеевропейских паттернов. Таким образом, на сегодняшний день охота на ведьм изучается в общеевропейском, национальном и региональном масштабе. Б.П. Левак и Ст. Кларк прослеживают социальную, политическую и правовую историю европейского ведовства, акцентируя внимание на шотландском опыте как одном из эталонных¹¹; М. Линч, Э. Коэн, М. Вассер¹² исследуют историю ведовских процессов в различных графствах Шотландии.

⁹ The Scottish Witch-Hunt in Context. Julian Goodare (ed.). Manchester: Manchester University Press, 2002. 230 p.; Scottish Witches and Witch-Hunters. Goodare J. (ed.) London: Palgrave Macmillan, 2013. 258 p.; Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (Eds.) London: Palgrave Macmillan, 2008. 264 p.

¹⁰ Mackie J.D. A History of Scotland. Lenman B., Parker G. (eds). London, 1969. 416 p.; Donaldson G. The Edinburgh History of Scotland: James V – James VII V. 3. Edinburgh, 1975. 449 p.; Donaldson G. Scotland: the shaping of a nation. London: David & Charles, 1974. 298 p.; Goodare J. The Government of Scotland, 1560 – 1625. Oxford: Oxford University Press, 2004. 352 p.

¹¹ Levack B.P. The Witch-Hunt in Early Modern Europe. Abingdon: Pearson Education, 2006. 344 p.; Clark S. Thinking with the Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. Oxford, 1997. 844 p.

Отдельного упоминания заслуживают исторические и культурологические исследования по смежной тематике. История религиозной реформации в Шотландии отражена в работах М. Тодд, И. Козна, Дж. Кирка, М. Грэхема, Дж. Маккалума, Ст. Макдональда¹³. Особенности религиозной и политической мысли проясняют исследования П. Юма Брауна и Дж. Ридли¹⁴, выполненные в жанре исторической биографии. Мифология и фольклор кельтского населения Шотландии в XIX в. были собраны Дж. Кэмпбеллом и Дж. Кармайклом, впоследствии эти этнографические данные легли в основу работ Л. Спенса, О. Дэвиса, А. Холла¹⁵. Масштабное исследование мифологемы дьявола в европейской истории произвел Джеффри Рассел¹⁶. Проблема шотландской дьявологии раннего Нового времени разработана М. Брок и П. Максвеллом-Стюартом¹⁷. Механизмы охоты на ведьм рассматриваются также в рамках

¹² Cowan E.J. *Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland: The Devil's Decade*. Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.) London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 71 – 94; Sutherland A. *The Brahan Seer: The Making a Legend*. Oxford, 2009. 280 p.; Lynch M. *The Social and Economic Structure of the Larger Towns, 1450 – 1600 / The Scottish Medieval Town*. Edinburgh: John Donald, 1988. Pp. 261 – 286; Wasser M. *Scotland's First Witch-Hunt: The Eastern Witch-Hunt of 1568–1569 / Scottish Witches and Witch-Hunters*. Goodare J. (ed.) London: Palgrave Macmillan, 2013. Pp. 17 – 33.

¹³ Todd M. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002. 450 p.; Todd M. *Practicing the Book of Discipline: the Problem of Equality before the Law in Scottish Parish Consistories / Calvin and the Book: The Evolution of the Printed Word in Reformed Protestantism*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. Pp. 32 – 49.; Cowan I. *The Scottish Reformation: Church and society in the XVI century Scotland*. New York, 1982. 244 p.; Kirk J. *Patterns of Reform: Continuity and Change in Reformation Kirk*. Edinburgh, 1989. 516 p.; Graham M.F. *The Uses of Reform: "Godly Discipline and Popular Behavior in Scotland and beyond, 1560 – 1610*. New York, 1996. 378 p.; Mccallum J. *Reforming the Scottish Parishes: The Reformation in Fife, 1560 – 1640*. University of Saint Andrews, 2010. 434 p.; Macdonald S. *Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland*. Toronto: Canadian Society of Church History, 2010. P. 6 – 15.

¹⁴ Brown P.Hume. *John Knox: a Biography*. London, 1895. 402 p.; Ridley J. *John Knox*. Oxford, 1968. 596 p.

¹⁵ Campbell J.F. *Popular Tales of the West Highlands*. Vols. I – IV. Edinburgh, 1860 – 1862; Carmichael A. *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations*. Vol.II. Edinburgh, 1900. 380 p.; Spence L. *The Magic Arts in Celtic Britain*. London, 1945. 199 p.; Davies O. *A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.) London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 185 – 205.; Hall A. *Getting Shot of Elves: Healing, Witchcraft and Fairies in the Scottish Witchcraft Trials // Folklore*. Vol. 116, No 1. 2005. Pp. 19 – 36.

¹⁶ Рассел Дж. *Мефистофель. Дьявол в современном мире*. М.: Евразия, 2002. 967 с.

¹⁷ Brock Michelle D. *Satan and the Scots: The Devil in Post-Reformation Scotland, c.1560 – 1700*. – New York, 2016. 247 p.; Maxwell-Stuart P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland*. Dundurn, 2001. 255 p.

исследований по истории повседневности и гендерной истории, среди которых сборники «Шотландское общество», «Шотландцы», а также статьи Л. Мартин¹⁸. Кроме того, исследование шотландского ведовства не обходится без параллелей с историей Англии, где первый ведовской акт был принят на 21 год раньше, а завершение уголовного преследования ведовства свершилось в рамках союзного с Шотландией государства. В настоящей работе используются посвященные английской охоте на ведьм исследования А. Макфарлейна, К. Томаса и Дж. Шарпа¹⁹.

Отечественная историография охоты на ведьм в Шотландии на сегодняшний день представлена монографией В.Ю. Апрыщенко «Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей»²⁰, отдельные главы которой посвящены верованиям и страхам в народной культуре, а также истории ведовских процессов в Шотландии. Докторская диссертация Станислава Малкина, посвященная проблеме интеллектуальной колонизации шотландского Хайленда, раскрывает связи между колониальной политикой Британской империи и проектом Просвещения²¹. Применяя инструментарий культуральной истории, С.Г. Малкин анализирует окраинную политику Лондона как текст о Хайленде – используемое в английских официальных документах сочетание определенных языковых форм и приемов описания горной Шотландии. Став ключевым фактором шотландской модернизации, английская интеллектуальная колонизация произвела системный эффект, наблюдаемый далеко за пределами

¹⁸ Scottish Society, 1500 – 1800, R.A. Houston, I.D. Whyte (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 301 p.; Meikle M.M. The Scottish People, 1490 – 1625. Lulu.com, 2015. 536 p.; Martin L. The Devil and the Domestic: Witchcraft, Women's Work and Marriage in Early Modern Scotland. Edinburgh, 2003. 399 p.; Martin L. The Witch, the Household and the Community: Isobel Young in East Barns, 1580–1629 / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.) London: Palgrave Macmillan, 2008. Pp. 67 – 84.

¹⁹ Macfarlane A. The root of all evil / The Anthropology of Evil. Parkin D. (ed.). Oxford: Blackwell, 1985. Pp. 57 – 75; Thomas K. Religion and the Decline of Magic. London: Weidenfeld and Nicholson, 1971. 716 p.; Sharpe J. Witch-Hunting and Witch historiography: some Anglo-Scottish comparisons / The Scottish Witch-Hunt in Context. Julian Goodare (ed.) Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 182 – 197.

²⁰ Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016. 720 с.

²¹ Малкин С.Г. Интеллектуальная колонизация и «Хайлендская проблема» Великобритании в конце XVII – первой половине XVIII вв. Самара, 2014. 565 с.

функционирования клановой структуры и политических институтов Хайленда. Настоящая диссертационная работа концентрируется преимущественно вокруг идей и явлений, актуальных более для равнинной, нежели для горной Шотландии. Между тем, немаловажно помнить о том, насколько преодолимы были культурные, языковые и мировоззренческие барьеры между Лоулендом и Хайлендом, исследуемые С.Г. Малкиным.

Обстоятельное исследование английского ведовства и его восприятия современниками охоты на ведьм произвела Ю.Ф. Игина, в чьей монографии «Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла» освещены проблемы трансформации образа ведьмы, взаимосвязи ведовской мифологии и повседневной жизни, институциональных основ преследования ведовства, представленности идеи ведовства в книжной культуре Англии²². А.Е. Махов, автор многочисленных работ, посвященных знакам и символам в культуре позднего Средневековья, произвел анализ демонологической и бестиарной традиции Европы²³. В последние годы на базе РГГУ под редакцией Д.И. Антонова и О.Б. Христофоровой выпускаются сборники научных статей *In Umbra*, в которых демонология исследуется как уникальная семиотическая система²⁴.

Анализ историографии проблемы показал актуальность исследования идейных основ шотландской охоты на ведьм, произведенного с учетом принципов системности и междисциплинарности. Тема ведовства и его преследования в Шотландии раннего Нового времени находится в фокусе внимания группы исследователей, работающих в Великобритании в настоящее время, однако ряд аспектов антиведовской идеологии на данный момент остается малоизученным. Специальные отечественные исследования по указанной тематике отсутствуют, что определяет научную новизну настоящей работы.

²² Игина Ю.Ф. Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб.: Алетейя, 2009. 327 с.

²³ Махов А.Е. *Hortus Daemonum*. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 2014. 336 с.; Махов А.Е. *Hostis antiquus*: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М.: Intrada, 2006. 416 с.

²⁴ *In Umbra*. Демонология как семиотическая система. Альманах. Вып. 1 – 5. М.: Индрик.

Целью настоящего исследования является комплексный анализ идейных основ шотландской охоты на ведьм в раннее Новое время.

В соответствии с целями были обозначены следующие **задачи**:

- определить, какое влияние на формирование идеологии охоты на ведьм оказал процесс конфессионализации в Шотландии;
- охарактеризовать начавшийся после церковной реформации этап осмысления сущности зла и нравственной природы человека;
- проследить пути трансформации религиозного, социального и правового облика шотландской ведьмы;
- выявить устойчивые структурообразующие понятия, лежащие в основе ведовской мифологии
- произвести анализ ведовских практик как элемента повседневности;
- исследовать представленные в Шотландии раннего Нового времени продукты интеллектуальной демонологической традиции;
- проследить эволюцию законодательных норм, призванных осуществлять регуляцию ведовства;
- охарактеризовать идеологию охоты на ведьм, структуру органов с судебными функциями и их деятельность, а также повседневный опыт выявления и наказания ведьм;
- выяснить, какие аспекты преследований ведовства в Шотландии являются общезначимыми (в контексте предлагаемой дефиниции), а какие сугубо специфическими.

Хронологические рамки работы включают период с 1563 по 1736 гг. Нижняя граница обусловлена принятием королевского статута об уголовном преследовании лиц, практикующих ведовство, колдовство и некромантию. Верхнюю границу знаменует официальное прекращение действия антиведовского законодательства в Великобритании.

Территориальные рамки исследования охватывают королевство Шотландия с 1563 по 1603 гг., королевство Шотландия в составе Унии корон с

1603 по 1707 гг., шотландские земли королевства Великобритания с 1707 по 1736 гг.

Источниковая база

В настоящей работе были использованы следующие группы исторических источников: делопроизводственные материалы, законодательные акты, документы Генеральной ассамблеи шотландской церкви, демонологические трактаты, богословские сочинения, публицистика, материалы личного происхождения.

Основную группу источников по проблеме шотландской охоты на ведьм составляют документы судопроизводства, которые, в свою очередь, подразделяются на протоколы допросов, обвинительные акты и отчеты о судебных делах. Работа с данным типом источников затруднена из-за их плохой сохранности, тем не менее, на сегодняшний день издан целый ряд сборников материалов шотландских ведовских процессов, не считая архивных документов, остающихся неопубликованными. Самая первая и обстоятельная среди таких коллекций – изданное в 1833 г. Робертом Питкэрном собрание судебных актов Высокого суда юстициариев Эдинбурга, содержащее документы уголовного судопроизводства (дела об убийствах, насилии, разбое, поджогах). Антиквар и юрист Р. Питкэрн свел воедино и опубликовал отчеты высшего уголовного суда Шотландии XVI – XVII вв., в число которых вошли материалы всех заметных судов ведьм²⁵. Масштабные своды судебных материалов, в число которых вошли дела о ведовстве, опубликованы Шотландским обществом антикваров²⁶. Незаменимым источником по статистике ведовских процессов является многотомный реестр актов Тайного совета Шотландии, составленный королевским историографом Питером Юмом Брауном²⁷. Кроме того, адаптированные редакции судебных записей иногда издаются как приложения к современным исследованиям охоты на ведьм в Шотландии. Так, Л. Норманд и Г. Робертс, авторы комплексного исследования

²⁵ Ancient criminal trials in Scotland. Bannatyne club, Edinburgh. 1833. Vol. 1 – 3.

²⁶ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Edinburgh, 1887 – 88. 447 p.

²⁷ The Register of the Privy Council of Scotland. 17 Volumes. Edinburgh: H.M. General Register House, 1877 – 1902.

«Ведовство в Шотландии раннего Нового времени»²⁸, собрали и классифицировали все документы, имеющие отношение к охоте на ведьм из Норт-Бервика 1590-1591 гг., включая записи допросов, судебных заседаний, приговоры, памфлет «Новости из Шотландии» и трактат «Демонология».

Ведовское законодательство эпохи охоты на ведьм представлено Статутом Марии I от 4 июня 1563 г., устанавливающим наказание в виде смертной казни за ведовство, колдовство и некромантию, парламентским актом от 1 февраля 1649, подтверждающим смертную казнь для ведьм и лиц, пользующихся их услугами, а также отменяющим уголовное преследование ведовства Статутом Георга II от 24 июля 1736 г. Собрания актов и протоколов заседаний Генеральной ассамблеи шотландской церкви были изданы при поддержке шотландского Баннатин-клуба²⁹.

Идеологию охоты на ведьм отражают опубликованные к концу XVII в. в Британии и на континенте демонологические трактаты. Основная дискуссионная проблема, представленная в этих сочинениях – природа ведовства. Исходя из того, каким образом конкретный автор разрешал данную проблему и проистекающий из нее вопрос о надлежащем отношении к ведьмам, мы можем условно подразделить все указанные исторические источники на апологические и скептические. К апологическому жанру традиционно причисляются использованные в данной работе «Молот ведьм» Якоба Шпренгера и Генриха Инститориса, «Демонология» Якова VI Стюарта, «Разоблачение невидимого мира Сатаны» Джорджа Синклера, «Разгромленное саддукейство» Френсиса Гранта, «Рассуждение о проклятом искусстве ведовства» Уильяма Перкинса, «Исследование магии» Мартина дель Рио, «Исследование ведовства» Анри Боге, «Разоблачение ведьм» Мэттью Хопкинса, «Компендиум ведьм» Франческо Гваццо³⁰. Скептическая линия

²⁸ Normand L., Roberts G. Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. 454 p.

²⁹ Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. 3 Volumes. Edinburgh, 1839 – 1845.

³⁰ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. 352 с.; James VI. Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter

осмысления ведовства представлена трактатами «Псевдомонархия демонов» Иоганна Вейера, «Разоблачение ведовства» Реджинальда Скотта, «Очарованный мир» Бальтазара Беккера, «Диалог о ведьмах» Ламбера Дано³¹. Ведущий исторический источник данной группы – опубликованный в 1597 г. трактат «Демонология» Якова VI Стюарта, попытка исследования и схоластического обоснования существования ведьм. Синкретическая природа «Демонологии» объединяет три сосуществовавших в раннее Новое время стиля мышления: оккультизм, богословие и формирующееся научное знание. Вместе с тем, «Демонология» дает подробное описание всех клише, касающихся ведовства в его дьявологическом понимании: демонического пакта, дьявольской метки, черной мессы, шабаша ведьм, ночных полетов, численного преобладания женщин-ведьм над мужчинами-колдунами. Помимо «Демонологии» Якова Стюарта шотландское происхождение имеет «Разоблачение невидимого мира Сатаны» Джорджа Синклера и «Тайное содружество эльфов, фавнов и фей» Роберта Кирка³². Последнее заслуживает особого интереса как незаменимый источник для изучения низовой культуры жителей шотландского Хайленда – единственная в своем роде коллекция гэльских фольклорных историй о разнообразных духах и контактирующих с ними людях.

Большое влияние на развитие антиведовской идеологии в Шотландии оказали проповеди и трактаты представителей протестантской церкви, в первую очередь, Джона Нокса. Основная часть его сочинений написана в

Press, 2000. P. 357 – 425; Sinclair G. Satan's invisible world discovered. London, 1814. 188 p.; Grant F., Lord Cullen. Sadducismus Debellatus. London, 1698. 60 p.; Perkins W. A discourse of the damned art of witchcraft. Oxford, 2004. 256 p.; Del Rio M.A. Investigations Into Magic. Manchester University Press, 2000. 290 p.; Boguet H. An Examen of Witches. New York: Dover Publication Inc. Mineola, 2009. 352 p.; Hopkins Matthew. The Discovery of Witches. URL: www.gutenberg.org (дата обращения: 17.03.2015); Guazzo F.M. Compendium Maleficarum. New York: Dover Publications, 1988. 224 p.

³¹ Weyer J. On Witchcraft: An Abridged Translation of Johann Weyer's De Praestigiis Daemonum. New York: Pegasus Press, 1998. 330 p.; Scott R. The Discoverie of Witchcraft. London, 1886. 696 p.; Bekker B. The World Turn'd Upside Down. URL: <http://ebooks.library.cornell.edu>. (дата обращения 22.02.2015); Daneau L. A Dialogue of Witches, who commonly they call Sorcerers. URL: <http://quod.lib.umich.edu> (дата обращения 3.03.2015).

³² Kirk R. The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies. Ed. by Andrew Lang. London, 1893. 78 p.

форме наставлений³³, что сближает их с наставлениями Жана Кальвина³⁴, насыщенными рассуждениями о дьявольской природе греха и необходимости суровой кары для грешников. Несмотря на то, что Джон Нокс умер раньше начала активной фазы охоты на ведьм в Шотландии, его духовное наследие определило политику пресвитерианской церкви, в частности, в ее отношении к «темному и незаконному» искусству ведовства.

К публицистическим сочинениям следует отнести использованный в настоящей работе анонимно опубликованный в 1592 г. памфлет «Новости из Шотландии»³⁵. Памфлет подробно описывает ход расследования тайного заговора ведьм, однако как исторический источник по первоначальному периоду охоты на ведьм в Шотландии он имеет ряд особенностей. Во-первых, не прояснено авторство этого произведения – неизвестно, насколько тесно его автор или авторы соприкоснулись с обстоятельствами охоты на ведьм 1590 – 1591 гг.; во-вторых, сохранился только тот вариант «Новостей из Шотландии», который был опубликован в Лондоне, и, вероятно, содержит некоторое количество редакторских правок – уточнений, дополнений, а возможно, искажений, предназначенных для английского читателя.

К отдельной группе источников относятся документы частного характера – мемуары и переписка. В данной работе рассмотрены дневник комиссионера по делам о ведовстве лэрда Александра Броди, дневник политика и юриста сэра Арчибальда Джонстона, лорда Уористона, а также переписка пресвитерианского богослова Сэмюэля Резерфорда³⁶. Таким образом, использованные исторические источники отражают не только разнообразие

³³ Knox J. The History of the Reformation of Religion in Scotland. Blackie, Fullarton, & Co., 1837. 624 p.; An Epistle to the Inhabitants of Newcastle and Berwick / The works of John Knox. Vol. III. Edinburgh, 1895. P. 1 – 29; Knox J. A Vindication of the Doctrine that the Sacrifice of the Mass is Idolatry / The works of John Knox. Vol. III. Edinburgh, 1846. P. 29 – 71. Selected Writings of John Knox: Public Epistles, Treatises, and Expositions to the Year 1559. Edinburgh: Presbyterian Heritage Publications, 1995. 632 p.

³⁴ Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1. М.: CRC Publications, 1997. 582 с.

³⁵ News from Scotland / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 309 – 324.

³⁶ The diary of Alexander Brodie of Brodie. Aberdeen, 1863. 646 p.; Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston. Edinburgh, 1911. 427 p.; The Letters of Samuel Rutherford. Edinburgh, 1904. 774 p.

репрезентаций ведовства, но и вариативность европейской общественной мысли раннего Нового времени.

Научная новизна настоящего исследования заключается в следующем:

- впервые осуществлен комплексный анализ идеологических и социально-психологических истоков охоты на ведьм в Шотландии;
- выявлены заложенные в шотландских религиозных практиках противоречия, спровоцировавшие вспышки преследований ведовства;
- произведен анализ репрезентации зла и дьявола как его персонификации, включая его этический, гностический и практический аспекты;
- исследованы пути трансформации наполненного уникальной символикой и атрибутикой образа шотландской ведьмы;
- разработана модель систематизации и визуализации мифологии шотландского ведовства, образованная двумя биполярными семантическими шкалами;
- повседневные ведовские практики проанализированы с точки зрения трех универсальных уровней магических манипуляций: вербального, вещественного и акционального;
- произведено исследование демонологического дискурса, представленного шотландскими, английскими и континентальными сочинениями о природе ведовства;
- охарактеризована идеология и судебная практика преследований ведовства.

Теоретическая значимость исследования. Термин «охота на ведьм» употребляется в двух значениях – применительно к кампании по преследованию ведьм в период позднего Средневековья и раннего Нового времени в Европе и Северной Америке, а также расширительно, как тенденция дискриминации инакомыслящих. В научной литературе превалирует феноменологический подход к исследованию данной проблематики, в рамках которого охота на ведьм понимается как самоочевидный объект, не требующий специального определения. Как правило, исследования отталкиваются от

тавтологических дефиниций вида «совокупность ведовских процессов» или «преследования по подозрению в ведовстве». Данная диссертационная работа оперирует определением, восходящим к сущности охоты на ведьм, что позволяет анализировать конкретную культурно-историческую ситуацию как часть глобального процесса, в пределах которого идеи и методы охоты на ведьм актуализируются в различные периоды в различных регионах.

Практическая значимость исследования. Результаты произведенного исследования могут быть использованы в разработке образовательных программ и учебных курсов, посвященных различным аспектам истории Шотландии раннего Нового времени. Междисциплинарный подход, реализованный в настоящей диссертационной работе, может обеспечить интерес к ней со стороны специалистов смежных областей исследований: культурологов, религиоведов, фольклористов, социальных психологов.

Методология и методы диссертационного исследования
Общетеоретическим основанием настоящего исследования служит структуралистская философия и методология культурного анализа. Наиболее эффективный инструментарий для исследования выбранной темы представлен в научном наследии Мишеля Фуко. Фуко определяет четыре основополагающих для традиционной истории идей понятия и противопоставляет им четыре антонима, используя которые пишет новую историю идей, понимаемых как набор дискурсивных практик³⁷. Оппозиции событие – творчество, серия – единство, регулярность – оригинальность, условие возможности – значение отражают специфику структуралистского подхода к историческому процессу. В противоположность сознательному или спонтанному творчеству как безусловному авторскому продукту, понятие события предполагает вероятностный отбор обстоятельств, включающих не только индивидуальную судьбу и творческий акт, но и круг чтения, референтную группу, политическую конъюнктуру, коллективное бессознательное и множество прочих факторов, составляющих текст подобно

³⁷ Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. С. 57.

уникальному узору калейдоскопа. В то же время, каждое единичное событие принадлежит масштабной исторической совокупности – серии, определяющей границы и условия его проявления. Это обеспечивает известную степень регулярности события и обосновывает уместность его научного исследования. Там, где историк-позитивист исследует автора, конструирующего обозримое индивидуальное смысловое пространство, структуралист исследует архитектонику текста, содержащую уходящие в бесконечность семантические и ассоциативные ряды. Вместе с тем, анализируя исторический процесс, Фуко-историк акцентирует внимание на теневых сторонах общественной жизни – неприметных, но неперенных элементах истории и культуры. Действуя в рамках гносеологической традиции, начало которой положили Маркс, Ницше и Фрейд, Мишель Фуко показал, что глубинное понимание новоевропейского человека оказывается так же невозможно без исследования клиники и тюрьмы, как оно невозможно без исследования парламентаризма и конституционализма. Таким образом, рассмотрение теории и практики ведовских процессов в контексте археологии знания не только существенно расширяет научную проблематику, связанную с охотой на ведьм, но и разнообразит методологию и результаты исследований, привнося в них принципы интертекстуальности.

Глубина исследуемой проблемы обуславливает необходимость сочетания различных методов исторической науки. Исследование генеалогии затянувшегося на 173 года периода ведовских процессов предполагает применение историко-генетического метода, направленного на анализ истоков, оснований и факторов развития процесса охоты на ведьм. В изучении истоков охоты на ведьм в Шотландии, в первую очередь, следует обратить внимание на перемены в мировоззрении, государственной идеологии и повседневной обрядности, повлекшие за собой преследование ведовства как альтернативной формы религиозности. Попытка комплексного анализа идейных основ охоты на ведьм реализована в соответствии с принципом системности: религиозные, политические и повседневные обрядовые практики выступают в качестве структурных элементов идеологии преследований. В поиске путей

трансформации целостного образа ведьмы наиболее эффективным представляется микроисторический анализ конкретных ведовских процессов в свете отраженного в них масштабного культурно-исторического процесса.

Историко-типологический подход затронут в вопросе о видовой принадлежности охоты на ведьм в Шотландии. Континентальная модель охоты на ведьм, к которой первоначально причисляли и шотландские ведовские процессы, отличалась вспышками панической демономании, многочисленными жертвами, высокой долей церковной и светской пропаганды, в то время как для Англии были характерны единичные случаи обвинения, часто на бытовой почве, небольшое число казней и отсутствие применения пыток. По мере накопления фактологических данных утвердилось новое понимание европейской охоты на ведьм. Современные исследования в области компаративистики интерпретируют охоту на ведьм как драму столкновения и взаимного влияния гетерогенных идей и представлений, что придает ей глобальный и универсальный характер. Данный подход снижает интерес к вопросу о типологизации шотландской охоты на ведьм, однако проблема рецепции ведовских стереотипов не утрачивает своей актуальности, обосновывая применение историко-сравнительного метода исследования, особенно в свете теории культурного трансфера.

Наконец, в поисках критерия оценки ведовских процессов неизбежно столкновение с трудностью объяснения охоты на ведьм объективированными социально-политическими факторами, что порождает повышенное внимание представителей исторической науки к методам психологии. Изучение феномена охоты на ведьм требует обращения к сфере эмоций и переживаний, подчиненных как законам личностного развития, так и влиянию культурного контекста, в рамках которого идеология охоты на ведьм – это реализация особого стиля мышления, фиксированного на формировании образа внутреннего врага – ведьмы, носителя антагонистической системы ценностей.

Положения, выносимые на защиту

1. Автор исходит из гипотезы, что под охотой на ведьм следует понимать теорию и практику дискриминации внутри сообщества, при которой борьба с основным – присутствующим не лично, а контекстуально – врагом осуществляется путем элиминации его подразумеваемых агентов. Таким образом, охота на ведьм понимается как феномен не столько религиозный, сколько идеологический и социально-психологический, о чем свидетельствует, к примеру, насыщенная борьбой со всевозможными агентами влияния история XX в.

2. Исследование показало, что разгоревшаяся в XVI – XVII вв. религиозная полемика, концентрируясь вокруг мифологемы дьявола и его слуг, исторически обусловила охоту на ведьм в Шотландии. Угроза, якобы исходящая от тайного союза ведьм, стала эффективным инструментом пропаганды и социального контроля, широко применявшимся как протестантскими, так и католическими проповедниками. Категоричность оппозиции божественное – дьявольское не только придала стабильность поколебленным реформацией стереотипам, но также уничтожила нейтральность человеческого мира и настояла на неизбежной включенности обывателя в борьбу мировых первоначал.

3. В результате работы с серийными источниками установлено, что в исследуемый период изменилось само существо коллективных представлений о ведовстве. Анализ документов судопроизводства выявил черты, присущие облику ведьмы как на законодательном, так и на низовом, приходском уровне.

4. Выявлено, что на протяжении исследуемого периода общепринятая в шотландской интеллектуальной традиции оценка ведовства как запрещенной формы религиозности сменилась его клиническим пониманием, сопряженным с зарождающейся практикой изоляции поведенческих девиаций. В новом культурно-историческом контексте ведовство постепенно становится метафорой психического расстройства, утратив бывшее социальное значение.

5. Определено, что охота на ведьм имеет тройственную природу. Во-первых, представления о зле заложены в фундамент каждой этической системы, они формируют матрицу, в пределах которой общества обеспечивают

саморегуляцию и вырабатывают стратегии преодоления тех или иных проблем. Во-вторых, повседневность и рутинность судов ведьм, как и устойчивость этого обычая на уровне сельских общин свидетельствуют в пользу тезиса, что подозрительность по отношению к медиаторам посюстороннего и потустороннего миров в целом присуща традиционному обществу. В-третьих, охота на ведьм является важным элементом в структуре исторически обусловленных дискурсивных практик, инструментом социального контроля, адекватной времени формой лишения субъектности, масштабным культурно-историческим процессом, выявившим теневую сторону становления классической новоевропейской парадигмы.

Соответствие диссертационного исследования паспорту научной специальности ВАК при Минобрнауки России. Работа выполнена в рамках научной специальности 07.00.03 – Всеобщая история. Области исследования: п. 4: История раннего нового времени (в ее составе Ренессанс и Реформация); п. 5: Новая история (XVII – XIX вв.); п. 18: Человек в истории (весь комплекс культурно-антропологической проблематики, в том числе история ментальности, история повседневности и т.п.); п. 22: История религии и церкви.

Степень достоверности и апробации результатов исследования обеспечивалась анализом разнообразных типов исторических источников, а также детальной проработкой научной литературы по заявленной тематике. Предложенные инструменты и схемы анализа могут быть применимы в исследовании мифологии и ментальности других культурно-исторических общностей. Основные выводы, полученные в результате исследования, были представлены на международной научной конференции, а также изложены в пяти статьях, три из которых опубликованы в изданиях, рекомендованных ВАК при Минобрнауки России.

Структура диссертации. Диссертационная работа состоит из введения, трех глав, включающих восемь параграфов, заключения, списка источников и литературы.

Глава 1. Религиозная реформация и проблема шотландского ведовства в раннее Новое время

§ 1. Истоки и особенности шотландского протестантизма

Приступая к исследованию охоты на ведьм в Шотландии, необходимо отметить два немаловажных для понимания этого процесса обстоятельства. Во-первых, с XIX в., когда в среде шотландских интеллектуалов возник интерес к народной религиозности, и вплоть до сегодняшнего дня не обнаружено следов деятельности какого-либо организованного тайного сообщества ведьм и колдунов. Во-вторых, со второй половины XVI в. идея заговора ведьм проникает в религиозный и политический дискурс, и вплоть до конца XVII в. понятие ведовства активно используется как маркер самых разнообразных форм социально нежелательного поведения и состояний: магии, богохульства, распущенности, сексуальных перверсий, уродства, неполноценности. Противоречие между реалиями и репрезентацией указывает нам на то, что угрозу заговора ведьм следует анализировать как идеологему, а ее популярность как форму коллективной психопатологии³⁸. Это качественно отличает охоту на ведьм от средневековых преследований альбигойцев и тамплиеров, с которыми этот феномен часто сравнивают. Таким образом, для эффективного анализа антиведовской идеологии следует абстрагироваться от вопроса, реальным ли было ведовство само по себе, и сконцентрироваться на вопросе, каким его воображали жители Шотландии.

Важнейшим этапом исследования охоты на ведьм является воссоздание совокупности конкретных условий среды, в которой начались гонения. Не пытаясь представить религиозную реформацию как детерминанту охоты на ведьм, мы все же должны подчеркнуть, что перемены в области веры оставили неизгладимые следы на социально-психологическом ландшафте Европы

³⁸ Интерпретация охоты на ведьм как формы коллективного психоза была предложена Карлом Ясперсом: «Существуют психические механизмы, постоянно готовые к действию; это механизмы внушаемости. Истерики и влечения к тому, чтобы страдать самому и причинять страдания другим, к боли и уничтожению ради них самих». Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. С. 881.

раннего Нового времени. Ожесточенная конкуренция между католическим и протестантским духовенством породила корпус религиозно-идеологической литературы, рисующей босхианские картины шабашей, а также плеяду харизматичных проповедников, способных приобщить паству к идее борьбы со слугами дьявола.

На сегодняшний день историография шотландской реформации заметно обширнее и представительнее, нежели историография шотландской охоты на ведьм. В то время как историки реформации нечасто затрагивают проблему ведовства³⁹, историки ведовства никогда не обходят стороной тему религиозной реформации и строительства Благочестивого общества. Не утверждая однозначно, что протестантская революция была основной причиной охоты на ведьм в Шотландии, все они, тем не менее, оговаривают, что указанные процессы имеют неразрывную глубинную взаимосвязь⁴⁰. Хью Тревор-Ропер был одним из первых в череде исследователей, выделивших влияние мировоззренческих конфликтов в качестве решающего динамического фактора преследований ведьм⁴¹. Однако как объяснить длительность продолжавшейся через сто лет после отказа от католицизма охоты на ведьм в протестантских странах? Дэн Хорн подчеркивает дискуссионность степени влияния религиозной реформации на преследования ведьм. Не исключено, отмечает

³⁹ Антиведовский аспект шотландской реформации разработан в работах Todd M. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002. 450 p.; Macinnes A.I. *The British Revolution, 1629-60*. London: Palgrave Macmillan, 2004. 337 p.; Dawson J. *The Face of One Perfect Reformed Kirk: St. Andrews and the Early Scottish Reformation / Humanism and Reform: The Church in Europe, England and Scotland 1400 – 1643: Essays in Honour of James K. Cameron*. Oxford, 1991. P. 413 – 435; Stevenson D. *Revolution and Counter Revolution in Scotland, 1644 – 1651*. Edinburgh, 2003. 283 p.; Stevenson D. *Union, Revolution and Religion in Seventeenth Century Scotland // Aldershot: Variorum*. 1997. P. 123 – 126; Graham M.F. *The Uses of Reform: “Godly Discipline” and Popular Behavior in Scotland and Beyond, 1560 – 1610*. New York, 1996. 378 p.

⁴⁰ См. работы Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. 244 p.; Levack B.P. *Witch Hunting in Scotland: Law, Politics and Religion*. London, 2008. 217 p.; Clark S. *Thinking with the Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997. 844 p.; Goodare J. *The Scottish Witchcraft Act / Church History*, 74 (2005). P. 39 – 67; Young J.R. *The Scottish Parliament and Witch-Hunting in Scotland under the Covenanters / Parliament, Estates and Representatives*, 26 (2010). P. 53 – 65; Martin L. *Scottish Witchcraft Panics Re-examined / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 119 – 143.

⁴¹ Trevor-Roper H. *The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Harper & Row, 1967. 166 p.

Хорн, что охоту на ведьм спровоцировал всплеск народных суеверий, ухудшение климата, голодные годы, всепроникающий рост цен⁴².

Питер Леесон и Джейкоб Русс произвели обобщающее исследование европейской охоты на ведьм. Они собрали и математически обработали сведения о 43240 чел., привлеченных к суду за ведовство в составе 10805 судебных процессов. 16333 осужденных в ходе этих судов погибли в результате казни, под пытками, из-за условий заключения или в результате суицида. Анализ общепризнанных причин преследований ведовства показал интересные результаты. Во-первых, снижение среднегодовых температурных показателей, сказавшееся на урожаях, коррелирует с динамикой ведовских процессов не во всех регионах. Квантитативное исследование показало, что зависимость числа ведовских процессов от погоды оказалась значительно слабее, чем ожидалось. В частности, для Шотландии этот показатель ниже, чем в среднем по Европе⁴³. Во второй главе, рассмотрев содержание предъявленных ведьмам обвинений, мы убедимся, что шотландцы в целом не были склонны винить ведьм в порче полей. Во-вторых, значение экономических факторов – инфляции и уменьшения доходов городского населения – относительно невысоко. Исследование Леесона и Русса показывает, что общества с относительно низким уровнем развития капиталистических отношений и урбанизации были даже более затронуты охотой на ведьм, чем общества с более интенсивно развивающейся городской средой⁴⁴. В-третьих, на статистике ведовских процессов отразился процесс территориализации и становления абсолютных монархий в Европе, породивший противоречия в системе распределения полномочий между короной и аристократией. Кр. Ларнер предположила, что решающую роль в эскалации преследований ведовства сыграла центральная и провинциальная аристократия как социальная группа, которая обеспечивала

⁴² Horn D. To what extent was the Protestant Reformation responsible for the witch-hunts in the years 1520 – 1650? Dorchester: Thomas Hardy School, 2012. URL: <http://thomas-hardye.dorset.sch.uk> (дата обращения: 04.07.2016).

⁴³ Leeson P.T., Russ J.W. Witch Trials. P. 27 – 29. URL: http://www.peterleeson.com/Witch_Trials.pdf (дата обращения: 10.07.2016).

⁴⁴ Ibid. P. 30 – 32.

судопроизводство⁴⁵. Действительно, мы не можем не учитывать потрясающую многофакторность столь неоднородного, комплексного исторического феномена, как охота на ведьм. Неоднородность географического и хронологического распределения ведовских процессов показывает, что в большинстве случаев ведьмомании имели место не спланированное идеологическое воздействие и не политическая конфронтация, даже не конфликт социальных страт, а психологическое заражение как обвинителей, так и обвиняемых. Массовые ведовские процессы были результатом колебаний коллективных настроений, движущая сила которых далеко не всегда определима при помощи традиционных методов гуманитарного исследования.

В середине XVI – первой трети XVIII вв. ведовство оставалось значимым элементом быта и групповых отношений в деревнях и городах Шотландии: в этот период, как и в предыдущий и в последующий, в любой местности жили лица, десятилетиями практикующие магические ритуалы. Ведьмы и колдуны были прочно вписаны в традиционный уклад; весьма вероятно, что их деятельность, пользующаяся неизменным спросом, в исследуемый период не претерпела значимых изменений. В таком случае возникает вопрос: если не было опасных перемен в самих ведовских практиках, что послужило катализатором преследований на всех уровнях – от сельской округи до Тайного совета? Мы полагаем, что изменилось коллективное восприятие ведовства, конструируемое, в первую очередь, церковными институциями, призванными насаждать и охранять благочестие и божественную дисциплину.

Шотландская реформация испытала двоякое влияние: с одной стороны, на севере Британии сохранилась и развилась тайная традиция лоллардов⁴⁶, с другой – решающим стал трансфер континентальных моделей церковного управления. В свою очередь, континентальное культурное влияние не было гомогенным, в нем выделялись более ранний лютеранский и более поздний кальвинистский компоненты. Интересно, что протестантская революция 1560 г.

⁴⁵ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 54.

⁴⁶ Уже в 1520 г. лоллард Мердок Нисбет из Хардхилла произвел первый перевод Нового завета на скотс.

не была констатацией доминирования протестантов в шотландском обществе. Протестантизм сформировался как городская религия, а в Шотландии кроме Эдинбурга и Глазго не было густонаселенных городов; кроме того, регулярным контактам заговорщиков препятствовала пересеченная местность⁴⁷. Как, в таком случае, столь немногочисленная религиозная группа могла стремительно завоевать власть и авторитет среди населения страны с почти 900-тысячным населением? По большому счету, активы протестантской партии были столь малы, что их успех и в 1560 г., и в последующий период вызывает неизменный исследовательский интерес. Ключом к пониманию может стать не религиозный, а внешнеполитический контекст. Согласно брачному договору Марии I и дофина Франциска от 7 июня 1548 г., в случае бездетного брака и смерти Марии корона Шотландии переходила к французскому королю, что могло надолго лишить север Британии политической субъектности⁴⁸. В итоге Франция стала ассоциироваться с грубым вторжением во внутришотландские дела, с охранительной политикой и стяжательством. Англичане же, усвоив исторические уроки времен Генриха VIII, действовали с позиций мягкой силы и легитимизма: в противовес французам, поддерживавшим королеву и ее двор, англичане налаживали взаимодействие с парламентом.

Так понятие «иностранный ярмо», не исчезающее из шотландского политического дискурса со времен Эдуарда I, в период регентства Марии де Гиз стало ассоциироваться с французами. При активном военном и дипломатическом вмешательстве Елизаветы I, тоже пострадавшей от франко-шотландского брака, был подписан Эдинбургский договор, который открыл новую эпоху внутрибританских взаимоотношений⁴⁹. С одной стороны, Эдинбургский договор гарантировал автономию и территориальную целостность Шотландии, защиту от английского и французского

⁴⁷ Lynch M. *The Social and Economic Structure of the Larger Towns, 1450 – 1600 / The Scottish Medieval Town*. Edinburgh: John Donald, 1988. P. 279.

⁴⁸ Rylie A. *The Origins of the Scottish Reformation*. Manchester: Manchester University Press, 2006. P. 180.

⁴⁹ Bonner E.A. *Some aspects of the Origins of the Reformation in Scotland: Another View // History*. № 273. 1999. P. 58.

вмешательства. С другой – демонстрировал полное пренебрежение по отношению к ее суверенитету, поскольку Шотландия не была активным участником договора. Эдинбургский договор между Англией и Францией, подписанный 6 июля 1560 г., содержал ряд т.н. уступок, дарованных Марией и Франциском знатым людям Шотландии. Среди прочего, уступки предусматривали помилование пресвитериан-повстанцев и меры по урегулированию религиозных споров⁵⁰. После устранения французских вооруженных сил от внутривнутриполитических дел Шотландии проблему противодействия религиозной реформации можно было считать решенной.

Ответ на вопрос, почему жители Шотландии с готовностью восприняли идеологию протестантизма, кажется очевидным. Во-первых, окраинное и обособленное от Рима положение Шотландии способствовало расцвету антикатолических настроений. Во-вторых, церковь была чрезвычайно дорогим институтом для слабой шотландской экономики⁵¹. В-третьих, к середине XVI в. шотландцы, как и жители континентальной Европы, накопили немалое раздражение и усталость от ничем не обоснованных привилегий и притязаний католического духовенства. Однако вслед за первым возникает второй, более сложный вопрос: почему шотландская среда приняла именно кальвинистскую, то есть радикальную протестантскую деноминацию? На первоначальном этапе лидеры шотландской реформации были готовы воспроизвести значительно более умеренный английский эталон, однако уже к 1561 г. пути английской и шотландской реформации расходятся. Ответом может быть отличная от английской модель взаимоотношений короны и клира.

Генрих VIII Тюдор был архитектором реформации и главой англиканской церкви, два из трех его наследников были протестантски настроены и предпринимали меры по упорядочению религиозного культа. В отличие от Тюдоров, Яков IV, Яков V, а вслед за ними Мария де Гиз не очень активно вмешивались в церковное управление, а их внешнеполитическая линия

⁵⁰ The Treaty of Edinburgh, 1560 / Stuart, Gilbert (1805). The History of the establishment of the reformation of religion in Scotland. Edinburgh: Robert Allan. P. 378 – 386.

⁵¹ Макки Дж.Д. История Шотландской Реформации. URL: <http://refspb.ru> (дата обращения: 1.12.2016).

диктовала приверженность католицизму как элементу системы Старого союза. Со смертью регентши Марии противостояние шотландской и английской корон не ослабло и даже усилилось, поскольку Мария Стюарт объявила о своем праве на английскую корону и демонстративно присоединила ее к своему гербу. В таких условиях мятежные шотландские протестанты были естественными сторонниками Елизаветы I: лорды конгрегации, почувствовав политическую конъюнктуру, обратились к королеве за помощью, заявив о своем желании способствовать созданию вечного союза Англии и Шотландии во имя борьбы с дьяволом и идолопоклонством⁵². Джон Нокс, моментально отрекшийся от своих прошлых воззрений на женское правление, подтвердил свою лояльность Елизавете: «Уверю Ваше величество, что мой трактат “Первый трубный глас”, подвергнутый порицанию ученых мужей разных стран, имеет отношение только к королеве Шотландии»⁵³.

Династические и дипломатические противоречия середины XVI в. оказали влияние на характер отношений шотландской церкви с короной. Английский эталон не был принят, поскольку отсутствовала реформационная инициатива со стороны короны, то есть не были созданы условия для умеренного сценария религиозной реформации. В определенном смысле, тот импульс к централизации государственной власти и формированию территориальных монархий, который мы наблюдаем в Европе во второй половине XVI в., в Шотландии начал реализовываться при помощи национализации и централизации церковного управления, что вслед за «шестью Джонами» успешно продолжил Яков VI. В следующем после подписания Эдинбургского договора месяце в Шотландии собрался первый парламент реформаторов. Уже в 1559 – 1560 гг. кальвинисты отождествили благо конгрегации с государственным интересом Шотландии, а католическую церковь – с тираническим правлением иностранцев⁵⁴. Вместе с кальвинистской

⁵² Knox J. The History of the Reformation of Religion in Scotland. Glasgow, 1761. P. 217.

⁵³ Knox J. The letter to Elizabeth, 6 August 1561. URL: <http://www.nationalarchives.gov.uk> (дата обращения: 01.12.2016).

⁵⁴ Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. Vol. I, 1560 – 1577. Edinburgh, 1839. P. 19.

деноминацией усилилась роль идеологии самоуправления нации, в первую очередь, посредством парламентской работы.

Национальная церковь Шотландии создала нерушимые культурные границы: французский и английский эталоны воспринимались как навязываемые. Знаменательно, что и галликанская, и англиканская модели церковного устройства предполагают доминирование монархии в церковных делах, в отличие от развитых традиций самоуправления швейцарских кантонов и германских городов – подлинных прототипов шотландского пресвитерианизма⁵⁵. Первый ковенант 1557 г. открыл процесс формирования особого коллективного субъекта-нации, вступающего в отношения подчинения не с земным, но с небесным владыкой. Отказ от свидетельств идолопоклонства как вредных, наносных, чужеродных элементов произошел стремительно и бесповоротно, что подтверждает предложенную нами гипотезу. Успех не лишенной противоречий и в общем малопривлекательной для обывателя идеологии Джона Нокса был обусловлен готовностью формирующейся шотландской нации принять идею самостоятельности и исключительности, усталостью от различных форм внешних или воспринимающихся как внешние влияний, будь то прямые военные вторжения англичан, «помощь» французов, отчужденность католического духовенства.

Ниже мы обозначим несколько особенностей шотландского протестантизма, определивших его облик и исторический путь. Наиболее выраженной характеристикой шотландской религиозной реформации была ее ориентированность на социальное конструирование – создание так называемого Благочестивого общества. Термин Благочестивое общество используется исследователями шотландского вековства и государственности для обозначения идеальной формы государственного правления, наилучшим образом отражающей и защищающей принципы божественного

⁵⁵ Ryrie A. The Origins of the Scottish Reformation. Manchester: Manchester University Press, 2006. P. 128.

мироустройства⁵⁶. Фактически Благочестивое общество – это национальное государство, живущее по законам религиозной морали. Несмотря на манифестируемый отказ от организационных форм ушедшей церкви, эталонной моделью нового общества было монашеское братство, в котором дисциплинарные методы были развиты наиболее последовательно. Мишель Фуко предположил, что все социальные практики принуждения Нового времени восходят к монастырям, уставные нормы которых в XVII—XVIII вв. «стали общими формулами господства»⁵⁷. Отличие новоевропейской дисциплины от средневековых вассальных методов принуждения заключается в их подчеркнута рациональном обосновании. Принцип единоличной воли, однако, не исчезает бесследно, а как бы трансцендируется, приобретая форму закона тотального божественного предопределения, наиболее последовательно развитого у Кальвина и его эпигонов.

Благочестивое государство является вариацией дисциплинарного общества, диктующего не только стиль поведения, но и образ мыслей его членов. Пресечение нежелательных форм религиозности было неотъемлемой частью принятой схемы послушания. Благочестивый образ жизни исходил из четкой ритмики, регламентирующей не только хронометраж и поведение в церкви, но также досуг и будничные труд. Отказываясь от разнообразных форм вассальных трудовых повинностей, принятых у «папистов, этих жестоких животных»⁵⁸, протестантизм навязал иные модели принуждения, облеченного в жесткую дисциплинарную форму. Ранний свод правил поведения и взаимоотношений, Первая книга порядка, обосновывает необходимость строгой дисциплины следующим образом: «Поскольку ни одно содружество не может

⁵⁶ Термин “The Godly State”/ “The Godly Society” употребляется в работах Lerner Ch. *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. New York: Blackwell, 1984. 172 p.; Macdonald S. *Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland*. Toronto: Canadian Society of Church History, 2010. P. 6 – 15.; Sharpe J. *Witch-Hunting and Witch historiography: some Anglo-Scottish comparisons / The Scottish Witch-Hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 182 – 197; Jackson C. *Restoration in Scotland, 1660 – 1690: Royalist Politics, Religion and Ideas*. New York, 2003. 267 p.; Levack B.P. *Witch Hunting in Scotland: Law, Politics and Religion*. London, 2008. 217 p.

⁵⁷ Фуко М. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ад Маргинем Пресс, 1999. С. 198.

⁵⁸ *The First Book of Discipline*. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 8.09.2016).

процветать или долго вытерпеть без добрых законов и также без твердых наказаний, так и Церковь Божия не может быть приведена к чистоте и не сохранится в ней без соблюдения церковной дисциплины, которая заключается в порицании и исправлении тех недостатков, какими гражданский меч или пренебрегает, или не в состоянии карать»⁵⁹. В 1578 г. Эндрю Мелвилл составил Вторую книгу порядка, которая, не затрагивая доктрины и исповедания, усовершенствовала и конкретизировала модель церковного управления. Обязанности должностных лиц и правила их взаимодействия подчинялись принципам коллегиальности, представительства и взаимного невмешательства церкви и короны. Основным органом была признана Ассамблея – собрание старейшин, пасторов местных церквей и богословов. Решения национальной ассамблеи принимались совещательно и имели силу закона, что представляло весомую альтернативу парламенту и всей системе светского управления. Поддержание дисциплины обеспечивалось за счет вертикали церковных органов надзора: на первичном уровне располагались церковные сессии, далее – пресвитерии, провинциальные синоды, вершиной была Генеральная ассамблея⁶⁰.

Принципиальным отличием протестантских деноминаций является ориентация на индивидуальную ответственность верующего, из чего проистекает и более суровое наказание за вероотступничество. Ранее обустройством религиозной жизни занималось отдельное сословие – *oratores*, освобожденные от бытовых тягот во имя тягот души⁶¹. Карл Маннгейм в фундаментальной работе «Идеология и утопия» рассуждает о том, что глубинный смысл религиозных преобразований XVI в. заключался в замене спасения, гарантированного институтом церкви и специальной корпорацией, ничем не гарантированным спасением, подкрепляемым разве что субъективной

⁵⁹ The First Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 8.09.2016).

⁶⁰ The Second Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 11.09.2016).

⁶¹ Тремя сословиями средневекового общества были молящиеся, воюющие, работающие (*oratores, bellatores, laboratores*). Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс-Академия, 1992.

уверенностью⁶². Один из устойчивых христианских стереотипов гласит: тот, кто более свят, сильнее подвергается атакам демонов. Протестанты наиболее последовательно развили эту идею. Первым из них, кто провозгласил индивидуальную борьбу с демоном, был Лютер (демон Лютера внедрялся в его кишечник, чем очень досаждал своей жертве⁶³). Так протестантская традиция сформировала представление об индивидуальном и обыденном характере религиозных практик. Молитва и размышления о Боге из специального, торжественного занятия, окруженного ореолом необычайной красоты мессы, превратились элемент повседневной жизни каждого обывателя. Напомним, что обе Книги порядка рекомендуют чтения Священного писания в минуты отдыха в семейном кругу. Исповедание 1560 г. гласит: способность толкования религиозных текстов зависит не от принадлежности к соответствующей корпорации, а от индивидуальных качеств каждого. «Каждый глава дома должен наставлять свою семью. Более того, целесообразно, чтобы в каждом городе, где есть школы и запас образованных людей, один день в неделю уделялся тому, что святой Павел называл пророчеством для толкования Писания. На этом собрании каждый должен иметь право голоса, предложить своё объяснение трудных отрывков, высказать сомнения, разрешить трудности, а ближайшие служители должны сделать вывод. Так несовершенно образованные продвинулись в истине, а Церковь приобрела знание о способностях своих членов»⁶⁴.

С исчезновением духовенства как отдельного сословия была утрачена также традиция интеллектуальной экзегетики, которую сменила идея свободы индивидуального толкования священных текстов. Кроме того, проникновение печатного слова в повседневную жизнь одновременно приобщило прихожан к сложной христианской метафорике и популяризировало сами христианские тексты. Вероятно, одна из причин охоты на ведьм кроется в буквальном прочтении Библии, которая стала по-настоящему доступна лишь после

⁶² Маннгейм К. Идеология и утопия / Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1995. С. 10.

⁶³ Рассел Дж. Мефистофель. Дьявол в современном мире. М.: Евразия, 2002. С. 52.

⁶⁴ Шотландское исповедание веры. URL: <http://www.refspb.ru> (дата обращения: 2.12.2016).

церковной реформации⁶⁵: иезуит Патрик Андерсон обвинял пресвитериан в том, что их обычай позволять мирянам трактовать Библию приводит к заблуждению, что религиозная истина легко постижима⁶⁶. Однако, несмотря на индивидуалистичность шотландского протестантизма, он никогда не препятствовал социальной активности и коммуникациям, напротив, предлагая идею религиозного содружества.

Основным постулатом протестантских церквей является почитание Священного писания как единственного источника духовной мудрости; регулярное чтение его мирянами позволяет им познать слово Божье, чтобы следовать ему наиболее строго. Шотландскому протестантизму свойственен абсолютный библицизм – тотальное очищение религиозной доктрины и культа от всех наслоений, привнесенных человеком и не соответствующих Писанию. К ним относится не только месса и Священное предание, но и само обособление духовенства и монашества, культ девы Марии и святых, весь религиозный календарь, включая Рождество и Пасху, любые ритуальные объекты за исключением креста. Общественная политика пресвитерианских лидеров была органичным продолжением их богословской линии: для созидания Благочестивого государства требовалось искоренить все бытовые проявления идолопоклонства и других форм греховного поведения, сформировав такой образ жизни, который в точности соответствует библейскому эталону. Запрет всякой спонтанности касался не только доктринальных и ритуальных аспектов религии, но также элементарного поведения и понятия человеческой воли. Созидая мир, Бог имел четкое представление о его образе и истории, из чего следует отсутствие свободной воли у человека. «Наставление в христианской вере» гласит: «Находятся люди, которые не могут принять того, что человек должен разрушить и уничтожить своё собственное достоинство, чтобы утвердить в себе достоинство Бога»⁶⁷.

⁶⁵ Цитата из Исхода «Ворожей не оставляй в живых» (Исх., Глава 22, стих 18) стала максимой для всех протестантских апологетов охоты на ведьм.

⁶⁶ McCallum J. *Reforming the Scottish Parishes: The Reformation in Fife, 1560 – 1640*. University of Saint Andrews, 2010. P. 46.

⁶⁷ Кальвин Ж. *Наставления в христианской вере*. Т. 1. С. 44.

Свобода в любых ее проявлениях могла исходить только от дьявола, то есть оставалась несвободой, приобретая откровенно зловещий оттенок. Это понимание мы встречаем и в «Демонологии» Якова VI Стюарта, анализ которой представлен в третьей главе настоящей работы.

Осознание периферийного положения Шотландии по отношению к центрам европейской политической и общественной жизни компенсировалось идеей избранничества. Шотландцы не просто следовали женеvскому церемониалу, но усугубляли его предписания и запреты. Так, в одном из крупнейших центров протестантской революции – Перте – встречи конгрегации в церкви происходили не один раз в неделю, как в Женеве, а три-четыре раза, вплоть до конца XVI в. Протоколы пертской пресвитерии свидетельствуют, что ее прихожане стремились продвинуться в богоугодном деле церковной реформации дальше остальных: «Мы [жители реформированного Перта] должны дать пример и поддержку тем, кто стремится достичь нашего совершенства»⁶⁸. Эти слова не выглядели чрезмерными на фоне эпилога Второй книги порядка, который гласит: «Засим мы станем примером и образцом доброго и благочестивого порядка для других наций, стран и церквей, исповедующих ту же религию, что и мы»⁶⁹.

Свойственная средневековым вассально-ленным моделям ситуация врученности не исчезла, но абсолютизировалась, о чем свидетельствует быстрое распространение доктрины предопределения, устранившей многозвенную цепь медиаторов-посредников на религиозном пути. Предопределение Кальвина имеет крайнюю, соотносимую с физическим механицизмом форму, при которой христиане уподоблены объектам непостижимой божьей воли: «Предопределением мы называем предвечный замысел Бога, в котором Он определил, как Он желает поступить с каждым человеком. Бог не создаёт всех людей в одинаковом состоянии, но предназначает одних к вечной жизни, а других к вечному проклятию. В

⁶⁸ Todd M. Practicing the Book of Discipline: the Problem of Equality before the Law in Scottish Parish Consistories / Calvin and the Book... Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. P. 37.

⁶⁹ The Second Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 1.12.2016).

зависимости от цели, для которой создан человек, мы говорим, предназначен ли он к смерти или к жизни ... Твёрже всего прочего мы должны запомнить: желать иного знания о предопределении, нежели данное в слове Божьем, – это всё равно, что желать ходить по неприступным скалам или видеть в темноте; это подобно безумию»⁷⁰. «Мы творим дела, которые творит в нас Св. Дух, а наша воля не привносит ничего своего, что можно было бы отделить от Божьей милости»⁷¹. Джон Нокс развил идеи Кальвина, акцентировав внимание на их этической стороне, и распространил действие дополненного учения на целое государство со всем его культурным и институциональным разнообразием. Религиозно-этическое учение приобрело значение национальной идеологии, которая исходила из социального и гендерного равенства перед законом божественной предестинации. Первая книга порядка гласит: «Дисциплина предписывается всем сословиям государства, как правящим, так и управляемым, равно проповедникам и беднякам, собравшимся в церкви»⁷². Прообраз национального законодательства содержится и в ранних протоколах заседаний Генеральной ассамблеи, где объявлено, что дисциплина предписывается также мужчинам и женщинам без различия пола⁷³.

Протоколы церковных сессий показывают, что в области применения законов в защиту морали шотландцы были склонны соблюдать единый подход без различия пола или имущественного положения. Однако среди этих законов были и такие, которые исключали сам принцип равных шансов его нарушения – это ведовские акты 1563 и 1649 г., исходившие из положения, что ведовством, гаданием и другими «темными искусстваами» занимаются преимущественно женщины (термин “witch”, используемый в формулировке актов, употреблялся в значении «ведьма женского пола»). Вопрос о гендерной принадлежности осужденных за ведовство не обходит вниманием ни один исследователь шотландской охоты на ведьм: 85% осужденных за ведовство были

⁷⁰ Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1. С. 71.

⁷¹ Там же. С. 50.

⁷² The First Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 3.12.2016).

⁷³ Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. Vol. I, 1560 – 1577. Edinburgh, 1839. P. 21.

женщинами⁷⁴. Среднеевропейская пропорция насчитывает 80% женщин и 20% мужчин (исключение составляют Исландия, Нормандия и Эстония)⁷⁵. А вот доли осужденных за преступления в интимной сфере мужчин и женщин были примерно равны, что опровергает тезис об абсолютной всепроникающей дискриминации женского пола в патриархальных протестантских сообществах. Но если внебрачные связи и недозволенное веселье не предполагали сурового наказания (как правило, шесть дней на воде и хлебе и уплата небольшого штрафа)⁷⁶, то ведовство и колдовство, согласно кальвинистской этике, влекло за собой куда более тяжкое возмездие.

Церковная реформация XVI в. повлекла за собой переоценку женского в культуре. Католицизм представляет более гармоничное в чувственно-эмоциональном отношении религиозное учение, в нем сексуальность утилизируется в основном через такой яркий и привлекательный образ, как дева Мария. Однако в период религиозных войн в Европе устанавливается примитивно-дуалистическое, угадываемое и схематичное представление о человеческой жизни: добро от Бога и мужчины, зло от дьявола и женщины (с Божьего попущения, однако это примечание не учитывается в судебной практике). Протестантизм изгнал за пределы представлений о благочестии все, что стойко ассоциировалось с женской природой: чувственная красота, телесность, спонтанное проявление эмоций и т.д. Запрещение культа девы Марии и святых, абсолютизация Священного писания, навязчивая пропаганда аскезы и, наконец, прямая дискредитация всего женского пола как слабого, падкого на удовольствия и не способного к разумной деятельности наблюдались не только в Шотландии, однако невозможно абстрагироваться от проблемы гендерных взаимоотношений в том виде, в котором она представлена в наследии отцов шотландской церкви.

⁷⁴ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 25.03.2015).

⁷⁵ Goodare J. The European Witch-Hunt. Routledge, 2016. P. 268; Hutton R. The global context of the Scottish witchhunt / The Scottish Witch-Hunt in Context. Julian Goodare (ed.) Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 26.

⁷⁶ Todd M. Practicing the Book of Discipline: the Problem of Equality before the Law in Scottish Parish Consistories / Calvin and the Book... Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. P. 34

Архитектор кальвинистской церкви Шотландии Джон Нокс предельно однозначно определил свое отношение к женскому полу в памфлете с красноречивым названием «Первый трубный глас против чудовищного правления женщин». В сочинении Нокс настойчиво требует отстранить женщин от власти так же решительно, как это следует сделать с бастардами. Рассыпая цитаты из Ветхого завета, автор приходит к выводу, что правление женщин – это форма «подавления любого мужчины», что, с одной стороны, во власти Бога и, если происходит, то предопределено им, но с другой – должно быть всячески обличаемо и порицаемо как противоестественное явление. Так же, как священник должен указывать мирянам на грехи, дабы они могли покаяться и очиститься, необходимо выводить на чистую воду «чудовищную империю женщин», поразившую Британию⁷⁷. Дж. Нокс не отождествлял женщин со слугами дьявола, это сделали задолго до его рождения, однако именно он заложил идейный фундамент шотландской охоты на ведьм.

Основной аргумент против власти женщин заключался в том, что слабые не могут и не должны управлять сильными так же, как слепые не могут управлять зрячими. «Могут ли глупые, безумные, лихорадочные давать совет, как добиться трезвости ума?» – вопрошает Джон Нокс⁷⁸. Его мишень персонифицирована: указание на женщину, которая сидит в центре парламента в окружении мужчин, явно относится к Марии де Гиз и Марии Тюдор, но универсалистский тон, в котором написано сочинение, призван пробудить сопротивление любому проявлению женского доминирования. «Способствовать захвату женщиной власти, превосходства, господства, или империи в любой сфере, нации или городе противно природе; это бесчестие [оскорбление] Бога, то, что более всего противно его воле и установленному порядку; и наконец, это подрыв хорошего закона, любого равенства и справедливости»⁷⁹.

⁷⁷ Knox J. The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women. The works of John Knox. Vol. IV. Edinburgh, 1846. P. 351.

⁷⁸ Ibid. P. 366.

⁷⁹ Knox J. The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women. The works of John Knox. Vol. IV. Edinburgh, 1846. P. 364.

Напомним, что в Шотландии раннего Нового времени женщины располагали относительно более широкими юридическими и имущественными правами, нежели в остальной Европе. К примеру, женщины сохраняли девичью фамилию и распоряжались своим приданым после брака⁸⁰. Интенсивная экспансия радикального протестантизма в частную жизнь мирян, реализуемая посредством законов в защиту морали, нарушила спокойствие в быту – ареале женского доминирования⁸¹. Протестантская догматика, проникшая в домашний очаг, навязала агрессивный контроль брачных отношений, стиля повседневного общения, домашних ритуалов, хозяйственной магии. Так культура созерцания и любования сменилась культурой подглядывания и порицания. Вопиющие примеры этически и юридически узаконенных практик подглядывания – это традиция публичного покаяния перед конгрегацией и особенно процедура поиска ведьминой метки. Защита морали стала удобным поводом для разрядки бессознательных импульсов, беспокоивших прихожан тем больше, чем активнее насаждалась эта самая защита.

Реформация в Шотландии была способом поддержания системы социального контроля как важнейшего элемента формирующегося национального государства. При этом сеть церковных сессий и пресвитерий представляла альтернативу устоявшимся вассальным и клановым связям. Необходимость устранения многочисленных иерархических звеньев церковного управления обозначена во Второй книге порядка: «Со словом Божиим не согласуется то, что епископы должны быть пастырями пасторов, пасторами многих паств, а не какой-либо конкретной паствы и ординарного учения»⁸². Жесткий унитаризм, тотальность и универсальность дисциплины делали пресвитерианизм полноправным союзником или опасным противником абсолютистски настроенных монархов. Претензии на полновластие церкви основывались на тезисе Дж. Нокса о том, что верующие обязаны подчиняться

⁸⁰ Goodare J. Women and the Witch-Hunt in Scotland // *Social History*. 1998. № 23. P. 293.

⁸¹ Allen P. The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation. Vol. 2, In *Early Humanist Reformation. 1250 – 1500*. Cambridge, 2002. P. 524.

⁸² The Second Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 1.12.2016).

правлящему монарху постольку, поскольку он защищает истинную религию⁸³. При этом право определять, что такое истинная религия и как ее необходимо защищать, принадлежало духовенству. Таким образом, согласно замыслу «шести Джонов», церковная власть доминировала над светской. Идея церковной автономии определяла политическую историю Шотландии спустя десятилетия после протестантской революции: отказ от епископальной системы и Пертских статей стал знаменем национальной борьбы. Мобилизационный характер раннего шотландского протестантизма выразался не только в двойкой концепции построения Благочестивого общества и борьбы с идолатрией. Импульс 1560-х гг. разрядился к концу XVI в., когда поддержанная короной идеология преследования ведьм перенаправила напряжение, накопленное в период реформации и борьбы новой церкви за доминирование.

Шотландия, приняв созданный французом Кальвином женевский обряд, оказалась в ареале английского церковного и политического влияния. В то же время, для самих шотландцев религиозная реформация означала строительство подлинно национальной системы государственного управления. Идея включенности в большую социальную группу, не ограниченную ни районом проживания, ни совместным занятием, способствовала созданию новой идентичности и отношений господства. Рационально организованная церковь была призвана не только наставлять общество, но и управлять им при помощи системы тотального социального контроля, в определенном смысле схожей с утопическими моделями Мора и Кампанеллы. Первая книга порядка осталась проектом, не принятым на государственном уровне, но ее роль в качестве ориентира для ранних протестантов была колоссальной. Мрачный диктат церковного устава в мирской жизни не был вполне реализован, однако энтузиазм, с которым религиозные деятели принимали и отстаивали постановления новой церкви, стал важным фактором процесса формирования шотландского национального самосознания.

⁸³ Knox J. A Vindication of the Doctrine that the Sacrifice of the Mass is Idolatry / The works of John Knox. Vol. III. Edinburgh, 1846. P. 41.

Религиозность раннего Нового времени, как любое комплексное явление, заключала в себе свой исход – противоречия, решение которых повлекло за собой отказ от религиозного понимания мира. Всплеск интереса к ведовству в значении отступничества от Бога – не косной формы его почитания, а полного отказа от соучастия в христианских обрядовых и молитвенных практиках – ознаменовал начало перехода к секулярному обществу, в котором вера в Бога из обязательного условия принадлежности к группе трансформируется в свободное убеждение, результат духовного выбора⁸⁴. В этом смысле ведовство в том виде, в котором оно было представлено в проповедях, было хронологически первой, донаучной и дорациональной, осознаваемой и признанной формой полного отказа от богопочитания. Окончание охоты на ведьм, преподносимой как уничтожение врагов Бога, подытоживает историческую эпоху, когда Бог был абсолютно самоочевиден, и открывает протяженный период сомнений и богоборчества, завершившийся установлением религиозного плюрализма в западном обществе.

§ 2. Образ зла в шотландской религиозной культуре

Начало церковной реформации в Шотландии ознаменовалось новым этапом осмысления сущности человека и его нравственной природы. Переживание исхода времен, конечности человеческого бытия усилило историчность общественного сознания, обострило поиск символических истин и борьбу за право их трактовки. В основании представлений о вредоносной магии, ведьмах и их покровителях лежит понятие зла, воспринимаемого как нарушение нравственных запретов, бунтарство, направленное на слом предустановленного порядка, а также аффективное поведение, пагубный отказ от самоконтроля.

Метафизическое зло – умозрительное понятие, требующее одушевления, наполнения сопряженными с человеческим опытом смыслами, некоторого фигуративизма. Персонификацией самых разнообразных аспектов зла на

⁸⁴ Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 20

протяжении полутора тысячелетий христианской истории служил дьявол – «старый хитрый змей, что, будучи духом, легко замечает наши чувства и приспосабливается к ним, чтобы сбить нас с толку вплоть до опустошения»⁸⁵. Однако значение, придаваемое дьяволу развитой христианской культурой, несопоставимо с его собственно библейской репрезентацией. При всем нарочитом библицизме кальвинистской церкви, один из центральных символов, которыми она оперировала, дьявол, практически не упоминается в Библии. По большому счету, в фундаменте массивного здания протестантской дьявологии лежит лишь несколько упоминаний дьявола в Священном писании⁸⁶. Библейский дьявол – не столько имя верховного демона, сколько комплексное понятие, в зависимости от контекста, подразумевающее абсолютное зло, повелителя ада, злых духов либо незаурядного и просто дурного человека.

Одним из предметов современных антропологических исследований являются психологические механизмы объяснения негативных жизненных явлений, а также способы их осмысления и вербализации. В статье «Корень всех зол» Алан Макфарлейн анализирует этимологию и семантику слова «зло» в ранненовоанглийском языке. Макфарлейн подчеркивает, что «зло» (“evil”) в его «сильном» значении, как антитеза добра, практически не употребляется в современном английском языке, однако было очень распространено в Британии раннего Нового времени. Столь частое употребление слова «зло», согласно Макфарлейну, не свойственное примитивным племенам охотников и собирателей, наблюдается в развитых аграрных обществах, способных к формированию сложной дуалистически структурированной картины мира⁸⁷. В таких обществах происходит не характерная для политеистических мировоззренческих систем поляризация таких родственных понятий, как «предназначение», «судьба», «рок», «участь».

⁸⁵ James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 371.

⁸⁶ Ветхий Завет упоминает Сатану как ангела и князя тьмы в Книге Иова, Книги Исаяи, Новый Завет содержит сюжет об искушении Христа в пустыне и живописную эсхатологию откровения Иоанна Богослова.

⁸⁷ Macfarlane A. *The root of all evil / The Anthropology of Evil*. Parkin D. (ed.). Oxford: Blackwell, 1985. P. 57 – 75.

В период конфессионализации дьявол стал не только мистическим символом, но и важнейшей идеологемой. В полемике с католической традицией протестантские проповедники настаивали на греховной природе человека и неизбежности дьявольского искушения, постепенно стирая грань между сверхъестественным злом и человеческими слабостями⁸⁸. Теория заговора ведьм была логическим завершением тезиса Лютера о том, что все грешники попадают в воинство сатаны. Важно отметить, что и лютеранские, и кальвинистские проповеди не только обосновывали реальность ведовства, но акцентировали внимание на его еретическом (не магическом) аспекте, ранее бывшем в тени.

Историография мифологемы дьявола достаточно обширна, но мы остановимся лишь на нескольких именах, внесших вклад в изучение шотландской дьявологии. Наибольший вклад в разработку данной проблематики внес Джеффри Рассел, автор фундаментального исследования различных эманаций дьявола (Сатаны, Люцифера, Мефистофеля), превалировавших на различных этапах европейской истории. Согласно Дж. Расселу, реформация вернула дьявола в поле актуальных религиозных переживаний⁸⁹. Л. Виллюмсен, вслед за Кр. Ларнер отстаивая точку зрения, что идейная основа охоты на ведьм скрывается в демонологии, переродившейся в дьявологию, тем не менее, отмечает, что материалы многих шотландских судов ведьм вовсе не содержат упоминаний дьявола⁹⁰. Как полагает автор монографии «Сатана и шотландцы», а также ряда посвященных теневой религиозности статей Мишель Д. Брок, «лебединая песня дьявола» была спета именно в Шотландии, где пристрастное отношение к нему задержалось позднее, чем в остальной Европе⁹¹. По ее мнению, образ сатаны как альтернативного субъекта власти способствовал формированию

⁸⁸ Brock Michelle D. Experiencing Satan in Early Modern Scotland // Critical Survey. 2011. Vol. 23. № 2. P. 27.

⁸⁹ Рассел Дж. Мефистофель. Дьявол в современном мире. М.: Евразия, 2002. С. 42.

⁹⁰ Willumsen L.H. Witches of the North: Scotland and Finnmark. Leiden: Brill, 2013. P. 48.

⁹¹ Brock Michelle D. Satan and the Scots: The Devil in Post-Reformation Scotland, c.1560 – 1700. New York, 2016. P. 4.

индивидуальной и коммунальной идентичности, чувства сопричастности, принадлежности к избранной нации, в нелегких условиях отстаивающей истинную веру.

Исследование способов переживаний греха и связи через него с дьяволом сопряжено с трудноразрешимой методологической проблемой: насколько познаваема столь приватная сторона жизни, как вера? Задача реконструкции глубинных слоев мышления может быть отчасти решена посредством анализа личных документов – писем и дневников. Расцвет дневникового жанра в Шотландии связан с ковенантским движением и гражданской войной 1644 – 1647 гг., побудившими участников и современников этих событий к их фиксации и осмыслению. Характерно, что большинство авторов личных документов принадлежали к духовенству и членам их семей. Таким образом, данные исторические источники отражают репрезентацию дьявола относительно небольшой, но влиятельной группы населения Шотландии. Эмоциональный, проникнутый идеей морального выбора стиль их письма продиктован спецификой религиозной борьбы, под знаменем которой было прожито почти столетие шотландской истории. Вместе с тем, понимание дьявола безнадежно редуцировано малым количеством этнографического материала, отражающего низовую мифологию.

В ряду частных исторических источников по истории Шотландии XVII в. дневник лэрда Александра Броди, представителя древней фамилии из Нэрна и Элгина⁹². Парламентарий, член Генеральной ассамблеи, умеренный ковенантер Александр Броди оставил глубоко личный документ, в котором запечатлено приватное общение с Богом человека, без сомнения, чувствующего себя причастным к его промыслу. Дневник, который Броди вел на протяжении тридцати лет (сохранилась лишь часть записей), полон религиозных суждений и переживаний его автора, перемежающихся сообщениями из общественной жизни. Этот документ, представляющий панораму чувств и переживаний шотландского обывателя, может послужить уникальным историческим

⁹² The diary of Alexander Brodie of Brodie. Aberdeen, 1863. 646 p.

источником по проблеме религиозной пропаганды и антиведовской идеологии раннего Нового времени. Записи проникнуты тревогой по поводу грядущего апокалипсиса и засилья слуг дьявола, а христианская набожность их автора совершенно не противоречит его категоричности в вопросах наказания.

Не менее ценен дневник сэра Арчибальда Джонстона, лорда Уористона⁹³ – человека примечательной судьбы, одного из авторов Национального ковенанта, религиозного фундаменталиста и юриста, лорда-адвоката, благодаря которому в идеологию ковенанта были интегрированы идеи супрематии парламента и неприкосновенности частной собственности. Лорд Уористон сыграл в шотландской истории выдающуюся роль, став олицетворением непримиримой борьбы за национальные идеалы и символом их крушения. Охватывающий самые насыщенные десятилетия шотландской истории дневник Уористона имеет особую ценность для исследований политической жизни, однако документ фиксирует также интересующий нас аспект ментальной истории: автор дневника осознает свое исключительное положение, избранность Богом и особую близость к нему, отчего обостряется драматургия его отношений с дьяволом. Известно, что лорд Уористон был знаком с работами английского богослова Уильяма Перкинса, привнесшего в британскую дьявологию идею договора. Идея ковенанта с дьяволом как кульминации греховной жизни не только заинтересовала Уористона, но и отразилась на его собственных суждениях о природе зла.

Особенный интерес представляют личные документы Сэмюэля Резерфорда⁹⁴, пресвитерианского священника и тираноборца, оставившего обширную корреспонденцию, наводненную наставлениями в вере и образе жизни. Переписка Резерфорда отражает репрезентацию дьявола в богословской среде, а также иллюстрирует любопытный способ осмысления дьявола, отождествляемого с эго автора.

⁹³ Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston. Edinburgh, 1911. 427 p.

⁹⁴ The Letters of Samuel Rutherford. Edinburgh, 1904. 774 p.

Мы можем обобщить полученные из имеющихся в наличии частных записей сведения, руководствуясь нижеследующими принципами. Во-первых, в Новое время религиозная и книжная культуры практически неразделимы, в особенности это касается Шотландии, где фундамент массовой грамотности населения был заложен пресвитерианской системой церковных школ. Во-вторых, источники личного происхождения описывают повседневную жизнь, важной частью которой было участие в коллективных религиозных практиках, концентрирующихся вокруг проблемы морального и нравственного выбора. В-третьих, специфика дневников и эпистоляриев (продуктов творчества представителей грамотного сословия, часто из среды духовенства) диктует не просто личностное отношение к дьяволу, но и переживание дьявола как бессменного антагониста на любом жизненном этапе. В то же время, внушительная часть сельского населения, вероятно, оставалась в пределах традиционной системы координат, в которой эльфы могли нанести человеку значительно больший вред, нежели дьявол со всеми своими демонами.

В средневековом и новоевропейском богословии существовало две точки зрения на природу зла, определявших стратегии противодействия ему, от бытовых суеверий до моделей судопроизводства. Согласно первой, источником зла является князь тьмы, обладающий определенной свободой действий в отношении людей; согласно второй, все, что ни происходит, предопределено Богом, вписано в его изначальный замысел, дьявол не способен на какие-либо действия без божественной воли и, соответственно, служит лишь средством ее претворения. Из этих толкований природы зла исходит различное отношение к несчастьям: человек может быть искушаем дьяволом или караем Богом за грехи. Священное писание, особенно Ветхий Завет, изобилует рассказами о горестях, обрушивающихся на отдельных людей, их сообщества и человечество в целом. Однако источником всех этих бед является Бог, желающий испытать веру своих чад.

Дискуссия о том, субстанционально ли зло и его повелитель дьявол, не прекращалась на протяжении полутора тысяч лет⁹⁵. Различие в толковании концепции дьявола состоит в различной степени его могущества и воплощенности в человеческом. Протестантское понимание природы зла изначально было ближе к мистической традиции, согласно которой зло, как и добро – категории, не применимые к Богу. Однако задача распространения протестантизма требовала движения в сторону доступности, однозначности и узнаваемости, в силу чего протестантское понимание метафизического и физического зла не вырвалось за пределы общехристианской традиции, заложенной еще Августином. Протестанты не только не сняли вопроса о субстанциональности зла, но предельно обострили его в процессе дискуссии с католиками.

Дьявол выступал символом, аккумулирующим все отвратительные и вытесняемые качества и черты, разотождествления с которыми требовали протестантские императивы. Логически продолжая теорию божественной предестинации, богословы низводили дьявола до уровня «обезьяны», подражателя, действующего исключительно с божественного попущения. Поскольку дьявол есть чистое ничто, то побороть его можно, своевременно обратившись к праведной жизни, то есть, проследовать этическим путем. Дьявол и его агенты-ведьмы интерпретировались как орудия в руках Бога⁹⁶, что, впрочем, не означало, что их не следует искоренять: кальвинисты полагали, что, уничтожая ведьм, они исполняют Божью волю. Это положение обсуждают герои «Демонологии» Якова VI Стюарта:

Филомат: Тогда кто может быть свободен от этих дьявольских практик?

Эпистемон: Никто не может предугадать, насколько имеет гарантию от безнаказанности по отношению к себе, ибо Бог простирает предопределение над всеми началами, кроме того, конкретные виды бедствий есть удел каждого

⁹⁵ Махов А.Е. *Hortus Daemonum*. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 2014. С. 121.

⁹⁶ «Бог есть первопричина, а дьявол – его инструмент» гласит «Демонология» Якова Стюарта. James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 379.

человека, которые он [Бог] велит испытать в надлежащее время. И все же разве мы не можем чего-то бояться больше того, что дьявол и его нечестивые инструменты могут быть снова обращены против нас, ибо ежедневная борьба против дьявола осуществляется сотнями других способов. И потому, как доблестный капитан боится никогда больше не принять участие в битве, и что его целью не станет ни выстрел из ревущей пушки, ни резкий щелчок пистолета, даже будучи уверен, что может быть неожиданно убит, так же мы должны смело идти вперед в борьбе против дьявола без какого-либо существенного страха ни этих его редких вооружений, ни обычных [угроз], доказательство которых мы получаем ежедневно⁹⁷.

Данный постулат находил отклик и у людей менее искушенных. Так, Александр Броди писал в своем дневнике: «Я слышал, что в Инвернесе ни одна ведьма не была осуждена, и я желал об этом подумать, и быть направленным туда. Если Бог не предотвратит это, это будет очень плохим примером»⁹⁸.

Те же источники показывают, что дьявол воспринимался как вездесущий архивраг Бога и человека, ни на минуту не оставляющий своих зловещих замыслов по уничтожению мира. Так, Жан Кальвин многократно величает дьявола князем тьмы, ловцом и властителем душ нестойких в вере христиан. «Всё это должно побуждать нас к непрестанной битве с дьяволом, именуемым повсюду в Писании супостатом Божьим и нашим ... Если мы преданы, как подобает, Царству Христа, то должны вести непрестанную войну с тем, кто силится его уничтожить. Кроме того, если мы заботимся о своём спасении, то не можем иметь ни мира, ни перемирия с тем, кто постоянно стремится ему воспрепятствовать»⁹⁹. Кроме того, дьявол, по крайней мере, численно, торжествует над Богом. Библейская традиция предполагает относительно небольшое число спасенных, протестантизм не признает чистилище, то есть подавляющее большинство душ после смерти оказываются в аду, что создает

⁹⁷ James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 396 – 397.

⁹⁸ *The diary of Alexander Brodie of Brodie*. Aberdeen, 1863. P. 319.

⁹⁹ Кальвин Ж. *Наставления в христианской вере*. М.: CRC Publications, 1997. Т. 1. С. 192.

громадный перевес грешников, обреченных на адские муки. И католическая, и протестантская богословская традиция постулируют, что ад бесконечно велик и в нем томится неисчислимое множество грешников. Первая книга порядка гласит: «Как сказано выше, Сатана ослепил большую часть человечества с самого начала; Так что мы не сомневаемся, что он будет стремиться продолжать свои злоключения до конца»¹⁰⁰. Поскольку противостояние добра и зла мыслилось не только в качественном, но и в количественном измерении, как соотношение двух враждующих армий, возникла дилемма. Эта дилемма получила следующее решение: количественный перевес праведников обеспечивался причислением к ним всех умерших крещеных детей¹⁰¹.

Ниже мы рассмотрим три аспекта зла и дьявола как его персонификации: этос, гнозис и праксис. Этический аспект дьявола – метафизическое зло, вытекающее из самой несовершенной природы человека, а также порождающая несчастья сила, олицетворение всех бедствий и несправедливостей мира. Дьявол в его гностическом аспекте – это источник новых форм познания, разрушитель предзаданного миропорядка, знаток тайн мироздания, искушающий человеческую гордыню. Наконец, дьявол в практическом понимании отождествляется с индивидуальными пороками и аффектами, а также с табуированными социальными практиками.

Этос дьявола – это ситуация нравственного выбора в борьбе добра и зла, в которую оказались вовлечены не только религиозные фанатики и интеллектуалы, но также обыватели. Понятия «дьявол», «дьявольское» многократно упоминаются в ранней протестантской литературе с выраженным полемическим акцентом; дьявол представлен как символ веками накопленных грехов. В сочинении «Месса – это идолатрия» Джон Нокс обличает практику поклонения святым, патетически вопрошая: «Что может быть еще более дьявольским?»¹⁰². Учение о сатане было признано частью «религии Христа», а

¹⁰⁰ The First Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 14.10.2016).

¹⁰¹ Махов А.Е. Hortus Daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 2014. С. 15.

¹⁰² Knox J. A Vindication of the Doctrine that the Sacrifice of the Mass is Idolatry / The works of John Knox. Vol. III. Edinburgh, 1846. P.40.

церемонии, обеты, вера в святых и месса – его (сатаны) происками, оттесняющими истину. Так, убеждая жителей Ньюкасла и Бервика отказаться от католического обряда, Нокс предостерегает: «Бог лишил вас своей славы, и дьявол полностью завладел [вами]»¹⁰³. С противоположной стороны религиозных баррикад сыпались аналогичные обвинения. Принявший католицизм шотландский полемист Николь Бёрн обличал своих оппонентов в связи с дьяволом: Мартин Лютер, согласно Бёрну, был плотским и духовным порождением князя тьмы¹⁰⁴. О Джоне Ноксе он сообщил, что тот едва не довел до смерти молодую женщину, явившись к ней «со своим господином сатаной и подобными ему черными мужчинами»¹⁰⁵.

Как всякие идейные борцы, ранние протестанты были вынуждены придавать любому конфликту преувеличенное значение: не только убежденные католики, но также все грешники были причислены к воинству сатаны. Предполагалось, что их искушают демоны – персонажи низшей христианской мифологии, падшие ангелы, обладатели интеллекта, души и изменчивой формы, обитающие в различных средах, но преимущественно в воздухе. Количество демонов было неисчислимо – по одному на каждый грех¹⁰⁶. Человеческое естество представлялось мрачным обиталищем аффектов и пороков, к которому дьявол как повелитель мира оказывался ближе, чем Бог. Дьявол мыслился как спутник, скверный сосед-искуситель, а Бог как труднодостижимая цель. Развращенность человеческой природы сулила любому потомку Евы слабость перед дьяволом. 9 февраля 1637 г. Сэмюэль Резерфорд пишет об этом Роберту Гордону: «Искушения, которые, как я предполагал, были уничтожены и повержены, снова возрождаются и оживают; Да, я вижу, что, пока я жив, искушения не умрут. Дьявол, кажется, кичится и хвалится, как будто у него больше прав на меня, чем у Христа, и как будто он

¹⁰³ Knox J. An Epistle to the Inhabitants of Newcastle and Berwick / The works of John Knox. Edinburgh, 1846. Vol. III. P. 11.

¹⁰⁴ McCrie T. The Life of John Knox. London, 1854. P. 324.

¹⁰⁵ Mullan D.G. Narratives of the Religious Self in Early-Modern Scotland. New York, 2010. P. 121.

¹⁰⁶ Например, Иоганн Вейер подсчитал, что общее количество демонов составляет 7405926 рядовых духов, состоящих под командованием семидесяти двух князей тьмы.

заколдовал и проклял мое служение, так что я более не принесу пользы людям»¹⁰⁷. Дьявол олицетворяет неприглядную сторону человеческой природы, в первую очередь, разнообразные эгоистические устремления: «Человек обвиняет дьявола в своих грехах; но великий дьявол, домашний дьявол каждого, домовый дьявол, который кормится и покоится в груди каждого человека, вот тот идол, который убивает всех сам. О, благословенны те, кто может отречься от себя и ввести Христа в свои покои!»¹⁰⁸

Охота на ведьм отчасти была формой сопротивления утрате божественного покровительства, ощущаемой двояко: как следствие, с одной стороны, доктрины предопределения, с другой, формирования естественнонаучных представлений о ходе вещей. Католическая культура изобилует сюжетами божественного спасения от бед людей далеко не праведных, но в определенный момент раскаявшихся, или тех, кто, греша, все же почитал кого-либо из святых покровителей. Протестантская интерпретация божественной воли значительно менее сострадательна, но, скорее, механистична: божественным предопределением уже в начале времен предначертан ад или рай для любого, чему в земной жизни есть некоторые признаки. Таким образом, Бог понимается протестантами не как пристрастный покровитель, а как универсальный неумолимый закон, нарушение которого чревато вечными муками ада.

Принятие божественной предопределения требовало признания наличия зла, не имеющего статуса первоначала, но активно моделирующего человеческую жизнь. Переписка Сэмюэля Резерфорда демонстрирует евангелическое понимание дьявола – искушителя Христа. В письме Джанет Кеннеди он заявляет, что чем ближе человек к Богу, тем более активно его искушает дьявол: «Дьявол – всего лишь точильный камень, чтобы обострить веру и терпение праведных»¹⁰⁹. Позднее Резерфорд делает вывод о желательности дьявола: «Брат, раз мы должны иметь дьявола, чтобы беспокоить нас, то

¹⁰⁷ The Letters of Samuel Rutherford. Edinburgh, 1904. P. 144.

¹⁰⁸ Ibid. Pp. 390 – 391.

¹⁰⁹ The Letters of Samuel Rutherford. Edinburgh, 1904. P. 232.

предпочитаю яростного дьявола. Наш Господь знает, какой дьявол нам нужен: лучше, чтобы Сатана был в своей шкуре и был похож на самого себя»¹¹⁰. Дневник лорда Уористона полон молитвенных обращений к Богу, в которых дьявол предстает его непременным антагонистом: «Господи, я прошу прощения и молюсь за тебя, как всегда, когда я молился о том, чтобы ты скорее пробудил разум мой внутренними страхами, а мое тело – внешними мучениями, мое имя – позором и клеветой, мое имущество – бедностью; Да, Господь, отлучай от меня все мирские блаженства и обременяй меня запредельными бедствиями, дабы проявились неизреченные страхи души, прежде чем ты оставишь меня на произвол, на тиранию дьявола и на скорбь предначертанного мне»¹¹¹.

Запрет карнавальной культуры отрезал для пресвитериан доступные католикам пути преодоления страха смерти, сути сношений человека с дьяволом. В католической Европе XV – XVII вв. дьявол «широчайшим образом фигурировал на подмостках в качестве шута...»¹¹². Таким образом низовая культура преодолевала страх Страшного суда, дьявола и ведьм, вера в реальность которых расцвела в этот период. Замыкая все переживания на библейской тематике, реформаторы повысили градус коллективной тревоги и напряжения. Чувство неизбежности нравственного выбора обострялось развитой эсхатологической традицией, усиленной протестантскими, в особенности, кальвинистскими деноминациями. Богословы и демонологи сходились во мнении, что «пугающее засилье» ведьм¹¹³ является верным признаком надвигающегося конца времен. В записях Александра Броди читаем: «Грех ведовства и дьяволопоклонства, торжествующего ныне, не может быть разоблачен и искуплен; Сатана установил свой престол среди нас»¹¹⁴. При этом протестантская культура не предлагала никаких специальных обрядов изгнания темных сил. С точки зрения Лютера, сложная ритуализированная борьба с

¹¹⁰ The Letters of Samuel Rutherford. Edinburgh, 1904. Pp. 267 – 268.

¹¹¹ Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston. Edinburgh, 1911. P. 113.

¹¹² Махов А.Е. Hortus Daemonum. Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 2014. С. 92.

¹¹³ «Пугающее засилье в настоящее время в этой стране рабов дьявола, ведьм или чародеев» – фраза, которой Яков VI открывает свою «Демонологию».

¹¹⁴ The diary of Alexander Brodie of Brodie. Aberdeen, 1863. P. 276.

дьяволом лишь преувеличивала его значение, которое праведному христианину надлежит всячески преуменьшать. Лютер рекомендовал изгонять дьявола презрением и издевательством над его мнимым величием¹¹⁵. Лучшим способом избежать искушения считалось игнорирование, преодоление дьявола.

Этот совет был трудновыполним: атмосферу, царившую в Европе раннего Нового времени, можно определить как «культ сатаны». М.Д. Брок отмечает, что в определенный период сатана стал вездесущим: он появляется в печатном слове, в проповедях, судебных материалах, на улицах и в частных изображениях¹¹⁶. Согласно справедливому замечанию Кристины Ларнер, мы лучше знаем, как новоевропейские крестьяне представляли себе дьявола, чем как они представляли себе Бога. Впрочем, это обусловлено психологически: абсолютное зло помыслить проще, чем абсолютное добро¹¹⁷.

В общепринятом августианианском толковании дьявол имеет выраженный гностический аспект. Одна из его ипостасей – Люцифер – инициирует и символизирует нестабильность, изменчивость, низвержение порядка, переходное состояние, реинтеграцию. Его культурная функция – болезненный транзит от былого к наличному, нарушение равновесного состояния, обеспечение и сопровождение кризиса. В раннее Новое время мифологема дьявола олицетворяет отход от средневекового уклада и муку глубинных перемен, настигших европейское общество. Несоизмеримость представленности дьявола в Священном писании и его культурного значения наводит нас на мысль, что за его фигурой скрывается архетип – образно выражаемая универсальная психическая структура.

Антропологическим трюизмом стало утверждение, что и ведовство представляет собой образ деструкции социальных предписаний и представлений о порядке¹¹⁸. Люцифер имеет самостоятельную волю, сила же его предопределена Богом, и в этом смысле он олицетворяет утраченную с

¹¹⁵ Рассел Дж. Мефистофель. Дьявол в современном мире. М.: Евразия, 2002. С. 81.

¹¹⁶ Brock Michelle D. Satan and the Scots: The Devil in Post-Reformation Scotland, c. 1560 – 1700. New York, 2016. P. 21.

¹¹⁷ Larner Ch. Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland. London, 1981. P. 134.

¹¹⁸ Ibid. P. 135.

католицизмом волю человека, сотворенного Богом, но произвольно распоряжающегося своей душой и телом. Присущий кальвинистским деноминациям радикальный провиденциализм придал дьяволу обаяние бунтаря, сопротивляющегося Божьему промыслу. Положение дьявола в протестантской системе мировоззрения чеканно описано Джоном Мильтоном:

... Никогда
 Он головой не смог бы шевельнуть
 Без поущенья свыше. Провиденье
 Дало ему простор для темных дел
 И новых преступлений...¹¹⁹

Проживание связи человека с дьяволом порождало чувство заброшенности и обреченности, необходимости и невозможности противостоять его козням. Ярким примером религиозной экзальтации, навеянной осознанием вездесущности сил зла, является дневник Александра Броди, в котором мы читаем: «Между прочим, я желаю в этот день возложить на дьявола одержимость колдовством. О! Это печальный знак недовольства, когда Ты позволяешь ему обманывать, искушать и преуспевать, и его заметное торжество делает исход очевидным. Как будто Ты отверг то место, где стоит мой дом и живут его обитатели, отдав его во владение дьявола, какое утешение я могу иметь в нем? Разве я не сожалею? ... Успех Сатаны, распространение греха, уничтожение стольких бессмертных душ? Даже там, где я живу, о чем это говорит мне? О, научи, научи, ради имени твоего! Открой еще больше и уничтожь, как уничтожаешь его дела. Пусть земля очистится и не будет отдана [дьяволу] ради Твоего имени, и не возложи этот грех на меня или на дом моего отца, не дай ни повода к этому, ни нашего принятия этого»¹²⁰.

Новоевропейская вера в могущество дьявола ознаменовала начало процесса разочарования в могуществе Бога в физическом мире: дьявол, воспринимаемый одновременно буквально и метафорически, как бы заполнил

¹¹⁹ Мильтон Дж. Потерянный рай. пер. А. Штейнберга. М.: Художественная литература, 1976. С. 33.

¹²⁰ The diary of Alexander Brodie of Brodie. Aberdeen, 1863. P. 259.

собой промежуток между религиозной и физикалистской картинами мира. Жан Боден напрямую связывает новые астрономические знания с дьявологией: «В природе мы видим немало удивительных вещей, полностью ускользающих от нашего понимания. Так, небесные тела пробегают за один день 245 791 444 лье; и мы откажем дьяволу в способности уносить человека за сотню или пару сотен лье от его дома?»¹²¹ Дьявол не просто вписывается в представления о естественных законах мира, он в определенной степени и есть один из этих законов.

В европейской культуре было укоренено убеждение, что сатана, хоть и не обладает божественным могуществом, но все же способен производить разнообразные трюки и превращения, мало отличимые от чудес Бога. Описывая всевозможные искушения, которым дьявол подвергает христианские души, богословы и демонологи неизменно вставляли ремарку о несубстанциональной природе дьявола, уготованной ему роли пересмешника, подлого трюкача. «И все же все эти вещи обманывают чувства и никоим образом не являются настоящей субстанцией ... Поскольку неудивительно, что дьявол может вводить в заблуждение наши чувства, ведь мы видим посредством общих доказательств, что простые жонглеры могут делать сотни вещей, кажущихся и нашим глазам, и нашим ушам не такими, какими эти вещи являются»¹²². Владея искусством предсказания, он не имеет представления о провидении: «Дьявол предсказывает грядущее, это правда, что он узнает все будущее, но пока он знает только часть, трагедия этой истории гласит, (которую никак не мог предвидеть ум женщины), что у него нет каких-либо предсказаний, которые присущи лишь Богу»¹²³. Этот тезис заметно повлиял на дискуссию о природе ведовства: одних авторов, среди которых был Иоганн Вейер и его школа, он побуждал видеть в ведьмах достойных сочувствия жертв дьявольского

¹²¹ цит. по Махов А.Е. *Hortus Daemonum*. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. М.: Intrada, 2014. С. 95.

¹²² James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 386.

¹²³ James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 385.

наваждения, других – безжалостно карать поддавшихся искушению грешников. В числе последних был и Александр Броди. На заседании комиссии 1 мая 1663 г. возник спор о том, нужно ли присуждать смертную казнь одной из обвиненных. Броди так аргументирует свою позицию по этому вопросу: «Я хочу быть тронутым человеческими чувствами к тем жалким созданиям, и оплакивать их грех и горе. Но я не могу пойти против замысла Божьего и Его святости, достойной Его, ни вечности и Его справедливости и праведности»¹²⁴. Тогда же он сделал следующую запись: «Я читал показания ведьм из Парка; дьявол вводит в заблуждение глупых негодяев, используя их воображение, заставляя их воспринимать и верить фальши, обманывая поддельными удовольствиями и выгодой, и не может совершить ничего из того, что обещает...»¹²⁵.

Дьявол – персонификация изменчивости и непостоянства – наиболее опасных в средневековом понимании качеств. Дьявол не имеет постоянного облика, а посему может являться в образе человека, птицы, зверя, некоего голоса и даже неодушевленного предмета¹²⁶. В процессе общения с человеком дьявол мог произвольно менять свой облик: согласно показаниям жительницы Ньютауна Джанет Ватсон, данным ей в 1661 г., дьявол явился к ней «в образе красивого мальчика в серых одеждах и спросил, сколько ей лет и какого рода удовлетворение он может ей принести. В это время дьявол оставил на ней свою отметку, и ушел от нее в форме черной собаки»¹²⁷. Пока в христианской (и протестантской, и католической) культуре доминировала средневековая концепция зла, дьявол мыслился как предельно непостоянная фигура, однако по мере формирования новой мировоззренческой модели, в рамках которой перемены не всегда опасны и деструктивны, менялась и семантика зла. Переход

¹²⁴ The diary of Alexander Brodie of Brodie. Aberdeen, 1863. P. 296.

¹²⁵ Ibid. P. 259.

¹²⁶ Говоря о формах, в которых дьявол является ведьмам и некромантам, Яков Стюарт перечисляет «собаку, кота, обезьяну и тому подобных зверей, или также только голос, звучащий в ответ», что лишь отчасти соответствует сообщениям, зафиксированным в судебных документах. James VI. Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 377.

¹²⁷ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh. 1833. P. 601.

от средневековой к новоевропейской культуре заменил жест и визуальный ряд на слово. Логоцентрическое понимание дьявола характеризуется потерей его прежней полисемантической, неоднородности, сравнительно блеклой иконографией. Выработать самостоятельную визуальную стилистику дьявола протестантской культуре Шотландии помешал и отказ от всякой духовной живописи и скульптуры.

Наиболее детальные словесные описания дьявола мы встречаем в признаниях обвиненных в ведовстве. Обзор шотландского ведовства насчитывает 60 зооморфных обликов дьявола, среди которых чаще всего упоминается черная или коричневая собака (25 раз), кошка (6), ворона, сойка или галка (6), олень, лошадь, вол или теленок (8). 22 раза он фигурирует как дух или привидение, 15 раз как фея мужского (9) или женского (5) пола¹²⁸. Иконография дьявола показывает, что к середине XVI в. он не утратил кельтских признаков, восходящих к богу Цернунну, обладателю оленьих рогов. На это указывает образ дьявола-оленья или другого копытного¹²⁹. В 81 случае упоминается необычный черный человек или просто человек в черном, иногда «хороший человек»^{130,131}. Часто признания содержат упоминание человека в зеленом, что может быть прочитано как «эльф», равно как и «демон». В пиковый период охоты на ведьм в середине XVII в. дьявол принимает более универсальные, все чаще антропоморфные очертания, что связано с многочисленностью обвинений и несменяемостью следователей, формировавших единый образ зла. Так, ведьмы из Форфара удивительно единодушны относительно облика дьявола: аналогичны друг другу не только

¹²⁸ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 16.12.2015).

¹²⁹ Широкова Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности. СПб.: Евразия, 2000. С. 223 – 224.

¹³⁰ На Генеральной ассамблее 1594 г. обсуждалась практика посвящения необрабатываемых земель «хорошему человеку». Goodare J. *Scottish Witchcraft in its European Context / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 34.

¹³¹ Описания такого рода выглядят следующим образом: «Он был огромным, грубым, черным мужчиной, с раздвоенными копытами» (Признание Джанет Брэдхэд из Белмакейта). Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3*. P. 1. Edinburgh. 1833. P. 616.

их показания о его внешности, но и сама последовательность указанных деталей.

Дьявол обитает в низших слоях небес, его стихия – воздух, поэтому с ним часто ассоциируются птицы, он с легкостью учит ведьм летать, сами ведьмы превращаются в галок и ворон. Считалось, что дьявол способен симитировать все, что захочет, поэтому ведьмы могли рассказывать любые истории о своих превращениях – это расценивалось как твердое доказательство их дьявольского промысла. Ведьмы как агенты дьявола так же умели притворяться и обманывать. Это мнение содержит пассаж из «Демонологии» Николая Реми о том, что репутация добропорядочной христианки не дает никаких гарантий, что женщина не является ведьмой, ибо ведьмы есть величайшие из лицемеров: «И чего я до сих пор не могу понять в их признаниях, почему почти все осужденные за это преступление [ведовство] женщины скрывали мерзость своей жизни под покровом благочестия»¹³².

К концу XVII в. вопрос о субстанциональности дьявола был снят с повестки дня: окончательно возобладало представление о дьяволе-пересмешнике, наводящем иллюзии, «тысячеискусном изобразителе» (как назвал его Эразм Франциск). Начав движение к сфере индивидуальных переживаний, дьявол окончательно переместился в область психического, утратив какое-либо физическое воплощение. Рационалистическое мировоззрение сформировало представление о том, что демоны и дьявол – это безумие, то есть болезнь, а не грех. В этой связи ведьмы постепенно утратили облик опасных врагов Бога, трансформируясь в глазах современников в психически неполноценных индивидов.

Завершая разговор о гностическом аспекте дьявола, следует отметить, что он выполняет не только деструктивную, но и охранительную по отношению к божественному функцию. Из тезиса, что дьявол и демоны бестелесны и неуловимы, но повсеместны и реальны, как любая тень, проистекает, что дьявол является непрямым спутником Бога и всех его творений, он служит

¹³² Цит. по Briggs R. *The Witches of Lorraine*. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 78.

средством, при помощи которого определяется и познается божественное. «Я люблю Бога, насколько он достоин любви, настолько же я ненавижу тебя, о Сатана, так как ты достоин ненависти», – писал в дневнике лорд Уористон¹³³.

Практический аспект зла реализуется через связь человека с дьяволом. Вероятно, именно осознание угроз, которые несут темные силы, а также их повсеместности, определило особую атмосферу духовных и социальных практик раннего Нового времени. Именно связь с дьяволом, а не магия как таковая, была тем решающим обстоятельством, за которым следовала смертная казнь обвиняемых в ведовстве. В эссе «Сотвори себе врага» Умберто Эко пишет о том, что потребность во враге возникает в случае, когда группе требуется выработать собственную идентичность и испытать систему ценностей¹³⁴. Образ ведьмы в том виде, в котором он был сформирован к концу XVI в., был эталоном врага: во-первых, ведовством занимались преимущественно одинокие женщины, во-вторых, оставаясь членами общин, они часто занимали в них самое уязвимое положение, в-третьих, не имели никакого эффективного инструмента защиты от правосудия¹³⁵. Причем женщина как таковая таит в себе скрытую или явную угрозу. Многогранные рассуждения на тему исходящей от женщин опасности, представленные в «Молоте ведьм», служат наиболее показательным примером генерализации образа врага. «Всё совершается у них из ненасытности к плотским наслаждениям ... Вот они и прибегают к помощи дьявола, чтобы утешить свои страсти. Можно было бы рассказать об этом подробнее. Но для разумного человека и сказанного довольно, чтобы понять, почему колдовство более распространено среди женщин, чем среди мужчин. Поэтому правильнее называть эту ересь не ересью колдунов, а ересью по преимуществу ведьм, чтобы название получилось от сильнейшего. Да будет прославлен Всевышний,

¹³³ Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston. Edinburgh, 1911. P. 186.

¹³⁴ Эко У. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю. М.: Издательство АСТ, 2014. С. 14.

¹³⁵ Там же. С. 17.

по сие время охранивший мужской род от такой скверны»¹³⁶. Мы видим, как на протяжении XV – XVI вв. женщина как потенциальная ведьма и служанка дьявола становится объектом дискриминации, заняв место на эшафоте, ранее уготованное еврею и еретiku.

Развитие проблемы связи человека с темными силами подчас доходило до гипотез о полном взаимопроникновении. Томас Лодж, английский драматург и предполагаемый соавтор некоторых пьес Шекспира, в своем сочинении «Убожество разума и безумие мира: открытие воплощенного дьявола этого века» пришел к выводу, что наиболее подходящим олицетворением дьявола является сам человек¹³⁷. Оксфордский библиотекарь Роберт Бёртон в 1596 г. опубликовал 900-страничный трактат «Анатомия меланхолии», в котором содержатся следующие мысли: «И что еще хуже, как если бы нам не достаточно было недовольств и страданий: homo homini daemon est, мы терзаем, преследуем и учимся причинять боль, уязвлять и досаждают друг другу взаимной ненавистью, оскорблениями, обидами; охотясь и пожирая не хуже хищных птиц; и, подобно жонглерам, сводням, проституткам обманывая друг друга; или беснуясь, подобно волкам, тиграм и дьяволам, мы с удовольствием мучаем друг друга; люди дурны, грешны, злонамеренны, коварны и ничтожны, не любят друг друга или любят себя, не гостеприимны, не милосердны, не общительны, как должно, а фальшивы, лицемерны, двуличны, все во имя своих собственных целей; безжалостны, беспощадны, и, чтобы извлечь пользу для себя, они не заботятся о том, какую беду они причиняют другим»¹³⁸. Стремление избавиться себя и других от уродливых качеств человеческой природы, которые обыкновенно обозначались термином “devilry” («дьявольщина»), знаменовало переход к новому, прогрессистскому стилю мышления. В итоге к XVIII в. впечатляющие человеческие черты дьявола

¹³⁶ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. С. 126 – 127.

¹³⁷ Lodge T. Wits Miserie and the World's Madness / The Complete Works of Thomas Lodge. Vol. IV. Glasgow, 1883. P. 28.

¹³⁸ Burton R. (Democritus Junior) The Anatomy of Melancholy. Philadelphia, 1883. P. 109.

сменились клиническим или сугубо метафорическим прочтением, окончательно превратившим его в художественную аллегорию безумия.

Праксис дьявола, помимо зловредных манипуляций, содержит еще более важный аспект – неконтролируемое либидо. Христианская культура ассоциировала с дьяволом и репродуктивную сферу: дьявол в облике змея искушает Еву, он является по ночам как суккуб или инкуб, управляет мужской силой, покровительствует повивальным бабкам, вступает в интимный контакт с ведьмами и т.д. Присутствуя в большинстве религиозных наставлений и проповедей, фигура дьявола выполняет функцию эвфемизма, прикрывающую вытесненную из лексикона сексуальность. Дьявол противостоит Богу как меньший властитель, альтернатива низшего порядка, неконтролируемый центр удовольствия, зримо указывая на типичную для мужчины угрозу раздвоенности. Дьявол занимает уникальное положение в священной иерархии и топологии: будучи вторым после Бога, обладая властью, хотя и не полной, из глубин ада он бросает вызов своему создателю. По этой причине двойственно само восприятие дьявола – с одной стороны, он олицетворяет грех и порок – все то, чего следует устыдиться, с другой – активную репродуктивную силу и обновление.

В шотландское исповедание 1560 г. интегрирована средневековая идея антагонизма души, преданной Богу, и тела, отданного на откуп дьяволу. Любые телесные удовольствия означены как дьявольские, за ними следует покаяние или расплата: «...Дух Бога, который свидетельствует нашему духу, что мы дети Божьи, заставляет нас противиться грязным удовольствиям и стенать в присутствии Божьем об освобождении от этих уз развращения; и в конце дает восторжествовать над грехом, так что он не царит больше в наших смертных телах»¹³⁹. Дьявол задает характерный ритм, образованный чередой подъемов, проникновений и падений, воспроизведенный даже в тексте Исповедания: «Эта борьба не ведома плотским людям, лишенным Божьего Духа, они следуют и подчиняются греху с жадностью и без раскаяния, даже когда Дьявол и их

¹³⁹ Шотландское исповедание веры. URL: <http://www.refspb.ru> (дата обращения: 18.12.2016).

развратные похоти терзают их. Но сыны Божьи (как сказано прежде) бьются с грехом, рыдают и скорбят, когда они видят себя соблазненными до порока; и если они падают, они поднимаются снова с искренним и неподдельным раскаянием»¹⁴⁰. Исповедание проводит четкую разделительную черту между покорившимися дьяволу грешниками, обреченными на вечный адский огонь, и праведными приверженцами Христа, которым уготован рай.

Рассмотренные выше частные документы отражают три разных варианта понимания дьявола. Александр Броди как комиссионер по делам о ведовстве демонстрирует наиболее буквальное восприятие дьявола – повелителя ада и господина всех ведьм, уничтожение которых есть цель любого ревностного христианина. В дневнике лорда Уористона правовое сознание смыкается с позднесредневековой оккультной традицией, усвоенной им через сочинения Уильяма Перкинса. Уористону близка фаустовская концепция Люцифера как проводника в сверхъестественный мир, заключающего демонический пакт искусителя грешников. Сэмюэль Резерфорд, в свою очередь, в рассуждениях о домашнем дьяволе фактически подходит к идее структуры личности, понимаемой в религиозно-мистическом ключе.

Согласно Ю.М. Лотману, культ дьявола – это результат сдвигов, произошедших в коллективном сознаний в эпоху Ренессанса, «побочный продукт» вольнодумства¹⁴¹. Не случайно, что образ дьявола – это образ ученого, владеющего тайными науками, мастера-искусника, способного на любую уловку, лишь бы заполучить христианскую душу. На первый взгляд, ведовство соотносится с крайней формой иррациональности и суеверия, а научное знание – с рациональностью, победой разума над предрассудками. Вместе с тем, оба эти полюса смыкаются и отождествляются в том смысле, который привнесла в культуру эпоха Ренессанса – в человеческом измерении знания. И колдовские практики, и зарождающийся научно-критический подход имеют общее начало – сугубо человеческое стремление к познанию вещей и

¹⁴⁰ Шотландское исповедание веры. URL: <http://www.refspb.ru> (дата обращения: 18.12.2016).

¹⁴¹ Лотман Ю.М. Об «Оде, выбранной из Иова» // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. 1983. Т. 42. № 3. С. 258.

овладению силами природы. С этой целью ведьма и ученый делают один и тот же первый шаг – изгоняют Бога из своего мира. В обыденном сознании современного человека ведьма представляется воплощенным суеверием, а ученый – воплощенным рассудком, но в XVI в. эта оппозиция не была столь очевидна.

В период становления пресвитерианской церкви мифологема дьявола выполняла важнейшую функцию – определяла структуру религиозных и моральных представлений. Дьявол, обозначаемый как враг Бога, повелитель католиков или ведьм, был той твердой почвой, от которой можно было оттолкнуться в любой проповеди или памфлете. Выбрав дьявола в качестве основного противника, европейцы создали предпосылки для охоты на ведьм здесь и сейчас: механизм преследований мог быть неожиданно запущен по отношению к любому члену сообщества. Некромантия и магия как специфические проявления вольнодумства среди грамотных сословий уступили месту ведовству и колдовству как признаку социальной отверженности и уязвимости.

Объединяя все неконвенциональные формы ритуального поведения, ведовство на протяженный исторический период стало тождественно злу в значении вреда, деструкции, утраты контроля, что в значительной мере было результатом популяризации и профанации библейской символики. Наследие религиозных войн и охоты на ведьм показывает, что тонкая грань между подлинной религиозностью и суеверием непостижима, она пролегает не между элитарной и низовой мифологией, но между ежедневным трудом индивидуального нравственного выбора и автоматизмами традиционного мировоззрения, не завися ни от этноса, ни от гендера, ни от социального положения или конфессии.

§ 3. Охота на ведьм как церковная идеологема

Данный параграф посвящен влиянию процесса конфессионализации на формирование образа ведьм-врагов и идеологии их уничтожения. Системное видение культурно-исторического контекста шотландской реформации требует

исследования властных практик надзора и наказания, охраняющих религиозную дисциплину. Если учесть, что в числе законов в защиту протестантской морали был ведовской акт, предусматривающий применение смертной казни и регулярно применявшийся на протяжении 173 лет, шотландская религиозная реформация уже не кажется безболезненной.

Стюарт Макдональд задает вопрос, справедливо ли квалифицировать все ведовские процессы исследуемого периода как охоту на ведьм? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным. С одной стороны, как показывает статистика, большинство ведовских процессов Шотландии не были ни повсеместными, ни серийными, в них, как правило, задействованы один-два обвиняемых, далеко не всем был вынесен смертный приговор. То есть, внушительная часть шотландских ведовских процессов осуществлялась в ординарном, а не чрезвычайном порядке, что побуждает нас усомниться в правомочности обобщающего понятия «охота на ведьм»¹⁴². В то же время, законодательная регуляция ведовства имела репрессивный характер: так или иначе, все ведовские процессы производились согласно действовавшим в 1563 – 1736 гг. нормам судопроизводства, которые предписывали смертную казнь для лиц, практикующих ведовство, гадания и некромантию, то же – для их клиентов. Возможно, охота на ведьм была в большей степени идеологическим феноменом, нежели частью повседневной судебной практики, что не снимает ее исторической значимости, однако побуждает к пересмотру оценок ее характера и движущих сил. Именно ментальные преобразования, в первую очередь, смена вероисповедания, сформировали атмосферу, в которой реализовывались гонения.

Весь период законодательного преследования ведовства с точки зрения идеологии можно подразделить на два этапа, из которых первым является масштабная антикатолическая кампания, а вторым – собственно антиведовская. На обоих этапах формирование образа врага осуществлялось при помощи богословской дьявологии, в которой ведьмы постепенно стали преемниками

¹⁴² Macdonald S. *Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland*. Toronto: Canadian Society of Church History, 2010. P. 13 – 14.

католиков на месте слуг дьявола. В конце XV в. сочинения о магии отходят от бывшего оккультного канона и содержательно меняются, что позволяет нам говорить о появлении идеологии охоты на ведьм – своеобразного жанра, синтезирующего три гетерогенных компонента: богословие, ранние научные и политические изыскания.

Церковные антиведовские сочинения строились по принципу правдоподобия – особого типа дискурса, отличного от дискурса-реальности (по типологии Ю. Кристевой)¹⁴³. Идеологическое правдоподобие производит смыслы, генерирующие не свойства описываемых объектов, а лишь отношение к ним. Дискурс правдоподобия изначально детерминирован, он не затрагивает проблематику истинного и ложного. «На полпути между знанием и незнанием, истиной и бессмыслицей правдоподобие образует промежуточную зону, куда проскальзывает скрытое знание»¹⁴⁴. Кроме того, идеологическая система непременно содержит в себе не только оценочный, но и активационный компонент, направленный на практическое воплощение идеологически формируемых представлений. Дискурс охоты на ведьм легитимизируется при помощи своего родства с богословием, незыблемым в своей метафизической основе. Вся дьявология раннего Нового времени построена на принципе подражания и отражения религиозных практик; антиведовская идеология навязывала реципиентам знакомый образ, поменяв лишь его полярность. Ключевым признаком и свойством дьяволопоклонства было его преступное сходство с божественным эталоном, и это укрепляет нас в мысли о том, что идеология охоты на ведьм является эхом противостояния двух вариаций христианства.

Протестантская революция 1559 – 1560 гг. на некоторый период обеспечила доминирование новых духовных лидеров как в церковных делах, так и в национальной политике, праве, общественных настроениях. Это время также отмечено появлением специального ведовского законодательства, что не

¹⁴³ Кристева Ю. Семиотика: Исследования по семанализу. М.: Академический проспект, 2013. 285 с.

¹⁴⁴ Там же. С. 131.

обеспечило мгновенного импульса для судов ведьм, однако обусловило поэтапное формирование своеобразного стиля правового мышления, в рамках которого ведьмы являются врагами Бога и подлежат элиминации¹⁴⁵. Заметим, что приходское духовенство, которое осуществляло первичную регуляцию ведовства, в массе своей не было знакомо даже с такими «столпами» демонологии, как «Молот ведьм». Ни оккультная, ни демонологическая традиция никак не воздействовали, к примеру, на священников Файфа, в чьих приходах были зафиксированы сотни обвинений в ведовстве¹⁴⁶. Несмотря на то, что наши гипотезы о формировании образа ведьм и способа расправы с ними сконструированы в соответствии с элитарной демонологией, на низовом уровне действовала отнюдь не она. Эмоциональную атмосферу деревень и небольших городов определяла их приходская жизнь, в которой церковь была единственным местом, где регулярно собирались все жители поселения: трибуной для оглашения и обсуждения новостей, пространством богопочитания и элементарного правосудия.

В ходе охоты на ведьм в Шотландии 3837 человек получили обвинение в ведовстве и колдовстве¹⁴⁷, при этом наибольшее число казней пришлось на несколько т.н. «вспышек» 1590 – 1591, 1596 – 1597 гг., 1628 – 1629, 1649 – 1650, 1660 – 1663 гг. Первоначальный период охоты на ведьм – с 1563 по 1590 гг., не отличался ни интенсивностью, ни массовым характером ведовских процессов (за исключением нескольких эпизодов 1568 – 1569 гг., связанных с регентством графа Морея¹⁴⁸). Предположительной помехой ранней охоты на

¹⁴⁵ До конца 1562 г. члены Генеральной ассамблеи протестантской церкви Шотландии не проявляли интереса к проблеме ведовства, в протоколах 1560 – 1562 гг. оно не упоминается ни разу, хотя другие нарушения морали обсуждаются почти на каждой сессии. Ведовство попадает в фокус внимания лишь в декабре 1563 г. в связи с процессом четырех обвиненных в ведовстве жительниц Файфа и Галлоуэя. *Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. Vol. I, 1560 – 1577. Edinburgh, 1839. P. 44.*

¹⁴⁶ Macdonald S. *The Witches of Fife: Witch-hunting in a Scottish Shire, 1560 – 1710.* Tuckwell Press, 2002. P. 90.

¹⁴⁷ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk>. (дата обращения: 24.03.2015).

¹⁴⁸ Подробнее о ведовских процессах 1568 – 1569 гг. см. Wasser M. *Scotland's First Witch-Hunt: The Eastern Witch-Hunt of 1568–1569 / Scottish Witches and Witch-Hunters.* Goodare J. (ed.) London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 17 – 33.

ведьм была вопиющая нехватка кадров в среде протестантского духовенства, обусловившая немногочисленность ведовских процессов в период становления пресвитерианской церковной организации. Несмотря на быстрое законодательное утверждение протестантизма, обеспечить приходы священниками не удавалось до начала XVII в., что свидетельствует о нежелании католических священников переориентироваться на новый канон. Так, на десять приходов Данфермлина в 1557 г. приходилось 4 священника, аналогичная ситуация наблюдалась даже в окрестностях Сент-Эндрюса. Согласно протоколам, в первоначальный период многие священники вынуждены были служить в двух-трех приходах одновременно. Многие конгрегации обходились только услугами чтеца, который мог читать фрагменты из Писания, но не имел права проповедования¹⁴⁹.

Незначительное количество судов раннего этапа уголовного преследования ведовства может быть объяснено также дороговизной самих ведовских процессов и реализации судебных приговоров. Расходы на содержание в городской тюрьме и осуществление смертной казни одного человека составляли несколько фунтов, зачастую не окупаемых имуществом жертв, что делало наказание ведьм достаточно дорогостоящим предприятием. Так, городской архив Эйра содержит отчет о стоимости заключения и казни ведьмы в размере 7 фунтов 3 шиллингов¹⁵⁰. Сожжение ведьмы Марион Грифф из Эйра в 1594 г. обошлось в 4 фунта 4 шиллинга¹⁵¹, а стоимость казни двух обвиненных в ведовстве жительниц Абердина в 1597 г. составила 11 фунтов и 10 шиллингов, которые пошли в уплату за торф, бочки дегтя и уголь, а также на оплату услуг палача¹⁵². Возможно, в этих обстоятельствах удешевление культа и высвобождение значительной части ранее отводимых церкви средств позволило городам производить большее число смертных казней.

¹⁴⁹ Mccallum J. *Reforming the Scottish Parishes: The Reformation in Fife, 1560 – 1640*. St. Andrews: University of Saint Andrews, 2010. P. 21 – 22.

¹⁵⁰ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 131.

¹⁵¹ Maxwell-Stuart P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland*. Dundurn, 2001. P. 33.

¹⁵² Роббинс Р.Х. *Энциклопедия колдовства и демонологии*. М.: Локид, 1996. С. 11.

Ведовство, по тяжести наказания сопоставимое с государственной изменой, было запрещено в один период с законами против прелюбодеяния, пьянства и обжорства, что свидетельствовало о его промежуточном положении между церковными и уголовными преступлениями. До реформации ведовство регулировалось каноническим правом и достаточно мягко каралось, однако после реформации оно переместилось в разряд уголовных преступлений, при этом инициатива ужесточения ведовского законодательства исходила от духовенства. Причиной тому, согласно отцам шотландской церкви, была путаница, которую «вызвал в мире проклятый папизм»: «Церковь Бога вынуждена вынимать меч, который получила от Бога, против таких открытых и явных преступников, проклиная и отстраняя их всех, а также тех, кого должен наказать гражданский меч...»¹⁵³. Таким образом, церковный устав не просто дополнял, а доминировал над недостаточно эффективным светским законодательством. Указующее и организующее жизнь по принципам единоначалия и юридического равенства, дисциплинарное общество стало для Шотландии раннего Нового времени способом преодоления проблемы раздробленности и создания национального государства, способного вести самостоятельную внутреннюю и внешнюю политику.

Начало исследуемого периода ознаменовано бурным расцветом протестантской идеологии избранничества и договора с Богом. Важнейший документ шотландской религиозной истории – Тайное соглашение 1557 г., показывает нам, каким образом зародилась идея преследования сначала католиков, а затем ведьм. «Понимая, как безжалостен Сатана в своей ярости, действующий через своих последователей, антихристов нашего времени, пытаясь взволновать и уничтожить Евангелие Христа и его Паству, мы должны, согласно нашей вере, бороться в нашем Господе, не жалея жизни, потому что мы уверены в Его победе. Хорошо обдумав наше богословие, мы обещаем в присутствии могущественного Бога и его церкви, что, будучи в его милости, мы со всем старанием, постоянно будем использовать всю свою власть, состояние

¹⁵³ The First Book of Discipline. URL: <http://www.swrb.ab.ca> (дата обращения: 9.04.2016).

и даже свои жизни для поддержания, продвижения вперед и утверждения самого благословенного слова Божьего и Его Церкви; и будем насколько возможно трудиться, чтобы в чистоте и истине с верой проводить служение и учить Христову Евангелию и Таинствам его людей. Мы будем поддерживать, вскармливать и защищать их и всю Церковь Христа, и каждого ее члена, всеми силами и всей жизнью ведя войну против Сатаны и всей его злой силой, собирающейся для тирании и причинения беспокойства вышеуказанному братству. Имея источник радости и успеха в Святом слове и собрании, мы также отказываемся и отрекаемся от сообщества Сатаны со всеми его суеверными мерзостями и идолопоклонством. И более того, объявляем себя ясными врагами его, да будет это нашим верным обещанием перед Богом, засвидетельствованным перед его церковью, что скрепляем своими подписями»¹⁵⁴. Ни разу не упомянув ни французов, ни католиков, документ провозглашает врагом сатану, «действующего через своих последователей, антихристов нашего времени». Мы видим только намек на католицизм в слове «идолопоклонство», которое соседствует с «суеверными мерзостями» – понятием, широчайше используемым впоследствии в ходе охоты на ведьм. Характерной чертой документа является прием резкой поляризации, очерчивания круга посвященных, за которым остается мир лишенных легитимности и милосердия «антихристов». Идея ковенанта не просто прижилась на шотландской почве, но наполнила особым смыслом целое столетие в 1560 – 1660 гг. Как видно из текста, ковенант с Богом подразумевал сплочение нации перед врагами, как реальными, так и метафизическими, то есть дьяволом и его демоническим воинством. Кр. Ларнер первой предположила, что интенсивность преследований ведовства в этот период была вызвана актуальностью концепции ковенанта, негативом которой был демонический пакт¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Цит. по Макки Дж.Д. История Шотландской Реформации. URL: <http://refspb.ru> (дата обращения: 22.10.2016).

¹⁵⁵ Larner Ch. Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland. London, 1981. P. 164 – 165.

Эрих Фромм отмечает, что идеология раннего кальвинизма базировалась на «внутреннем мирском аскетизме», сознательном отречении от различного рода невоздержанности, спонтанного проявления чувств в пользу скромности и ревностного соблюдения моральной чистоты¹⁵⁶. Однако личный нравственный страж – совесть, основной механизм реализации дисциплины, на деле подменялась элементарным конформизмом, агрессивным стремлением соответствовать актуальным социальным ожиданиям. Рассуждения на эту тему приводят нас к диалектике соотношения личного и социального, но, тем не менее, они могут пролить некоторый свет на механизм контроля, идеологическим фундаментом которого была кальвинистская дисциплина. Претендуя на роль единственного арбитра и источника морали в обновленном обществе¹⁵⁷, протестантская церковь решительно отвергла все низовые формы религиозности, такие как вера в духов, фей, эльфов, магию ведьм. Навязчиво порицая народные суеверия и подогревая боязнь заговора слуг дьявола, проповедники укрепляли веру в них. Во второй половине XVII в. Джордж Синклер снял это противоречие предположением, что тот, кто легко отказывается от веры в духов, может отказаться и от веры в Бога¹⁵⁸.

Новый импульс охоты на ведьм был обусловлен подъемом национального движения в защиту пресвитерианской церкви Шотландии. В 1640 г. Генеральная ассамблея приняла Акт по уничтожению оставшихся памятников идолопоклонства и Акт по надлежащему поиску и наказанию ведьм, в 1642 г. был организован комитет, призвавший Генеральную ассамблею принять акты о поддержании дисциплины, особенно в северных районах Шотландии. Ассамблея постановила «всем пресвитерам сообщать правосудию имена прелюбодеев, кровосмесителей, ведьм и колдунов, и других виновных в таких грозных и страшных грехах, в пределах их границ, чтобы они могли быть расследованы и наказаны в соответствии с законами государства»¹⁵⁹. В 1643 г.

¹⁵⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Академический проект, 2008. 256 с.

¹⁵⁷ Согласно замечанию Вольтера, Кальвин открыл двери монастырей не для того, чтобы выпустить оттуда монахов, а чтобы загнать туда весь мир.

¹⁵⁸ Sinclair G. Satan's invisible world discovered. London, 1814. P. iv.

¹⁵⁹ Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, 1638 – 1842. Edinburgh, 1843. P. 64.

было составлено ходатайство королю о назначении комиссий по поддержанию благочестивой дисциплины в горных районах¹⁶⁰. Наконец, в 1649 г. была созвана комиссия из священников, адвокатов и врачей для наилучшего противодействия ведовству и магии¹⁶¹, в том же году парламент принял новый антиведовский акт.

В 1640-х гг. беспрецедентно повысилось значение церковных сессий как органа надзора и наказаний: в соответствии с указанными постановлениями, они получили полномочия по обыску и допросу подозреваемых, ведению расследования, сбору доказательств, вплоть до вынесения приговоров по преступлениям против морали. В середине XVII в. члены церковных сессий все чаще совмещали функции прокуроров и судей, что формировало инквизиторскую модель судопроизводства¹⁶². Судебные материалы свидетельствуют, что именно священники были инициаторами приглашения т.н. «укальвателей», проводивших процедуру поиска дьявольской метки, что фактически гарантировало обвиняемым смертный приговор¹⁶³. Стюарт Макдональд сообщает, что священник из Дайсарта Джон Чалмерс предположительно способствовал нелегальной экзекуции трех ведьм своего прихода (Джанет Браун, Изобель Гэрднер и Джанет Томпсон), лично участвовал в пытках и отказался освободить из заключения членов их семей¹⁶⁴.

Завершающий этап ковенантского движения ознаменован наиболее значительным пиком охоты на ведьм за весь исследуемый период. Общим местом в исследовании причин этого пика является напряженная духовная атмосфера и стремление к очищению общества, обуявшее его религиозных лидеров. В 1649 г. контроль почти над всеми церковными и светскими

¹⁶⁰ Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, 1638 – 1842. Edinburgh, 1843. P. 82.

¹⁶¹ Hughes P. Witch-Hunting in Scotland, 1649–1650 / Scottish Witches and Witch-Hunters. London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 89.

¹⁶² Jones C. The Scottish Witch-Hunt, 1649-50: Godly Discipline, the Devil and Church Courts. History Faculty University of Oxford, 1999. URL: <https://www.academia.edu> (дата обращения: 11.11.2016).

¹⁶³ К примеру, священник Дирлтона в 1649 г. пригласил «укальвателя» Джона Кинкайда для установления, являются ли колдунами подозреваемые Патрик Ватсон и его супруга Мэни Халибартон, Кинкайд подтвердил наличие дьявольской метки у обоих. Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh. 1833. P. 599.

¹⁶⁴ Macdonald S. The Witches of Fife: Witch-hunting in a Scottish Shire, 1560 – 1710. Tuckwell Press, 2002. P. 83.

институтами заполучило радикальное крыло движения ковенантеров, инициировавших повторную реформацию: парламент и правительство приняли 12 новых законов в защиту морали, среди которых было наказание за несоблюдение субботы, запрещение пьянства, богохульства, внебрачных связей и супружеских измен, а также новый ведовской акт. Именно в этот год в Шотландии по обвинению в ведовстве было казнено около 500 чел¹⁶⁵. Кампания по очищению от ведьм была обеспечена церковью и на определенном этапе поддержана светскими легислатурами, что вылилось в резкий всплеск ведовских процессов, который утих так же внезапно, как и начался. П. Хьюз и К. Джонс полагают, что охота на ведьм 1649 – 1650 гг. не просто синхронно разворачивалась, но была неотъемлемой частью политики ковенантеров¹⁶⁶. Для обозначения господствующего в этот краткий период образа ведовства К. Джонс использует термин «сатанинская контр-религия», удачно отражающий стремление религиозных лидеров придать ведовству максимальный масштаб и негативный окрас.

Характерно, что почти все задействованные в судах ведьм середины XVII в. священники примыкали к ковенантскому движению. Более того, число ведовских процессов с демоническим компонентом прямо пропорционально числу эмиссаров ковенантского движения в приходах: в 1649 – 1650 гг. наиболее интенсивно включены в охоту на ведьм были центральные и южные районы Шотландии, где так же интенсивно разворачивалась реформация. Нельзя исключить и предположение, что рьяное пресечение ведовства помогало сделать успешную карьеру в столице. Это наблюдение показывает, насколько велика была роль церковного духовенства, действовавшего не напрямую, как судебные чиновники, а подспудно, формируя психологический климат конгрегации. Конечно, реализация ведовского законодательства в

¹⁶⁵ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 28.03.2015).

¹⁶⁶ Hughes P. Witch-Hunting in Scotland, 1649–1650 / Scottish Witches and Witch-Hunters. London: Palgrave Macmillan, 2013; Jones C. The Scottish Witch-Hunt, 1649-50. P. 85 – 102: Godly Discipline, the Devil and Church Courts. History Faculty University of Oxford, 1999. URL: <https://www.academia.edu> (дата обращения: 12.11.2016).

различных районах Шотландии осуществлялась по различным сценариям, что предполагало и различные наказания для ведьм. Отсюда проистекает достаточно сложная картина преследований. К. Джонс подчеркивает, что реакция на ведовство даже в этот период не была алгоритмизированной, а, напротив, подразумевала разнообразие форм наказания, от временного отстранения от церковных таинств до пыток и смертной казни¹⁶⁷. Рассуждая об идеологических и процессуальных жестокостях, мы не должны забывать, что значительная ведовских процессов Шотландии осталась на уровне церковных сессий, то есть не повлекла за собой каких-либо жестоких наказаний.

Реформация церкви ознаменовала крушение и постепенный уход старого мира, пронизанного личностными связями различных уровней. Почитание святых-покровителей, характерное для традиционного семейного и корпоративного уклада, сменилось идеей единого для всех неумолимого предопределения, в рамках которой индивидуализация религиозного культа достигается за счет полной потери приватности. Эта потеря с лихвой была компенсирована раздуванием фантазий об интимной связи человека с дьяволом, самом популярном сюжете в ходе охоты на ведьм. Вторжение в личное пространство прихожанина осуществлялось через чтение Библии в семейном кругу, культ благочестия и мораторий на смеховую и карнавальную культуры. Однако, несмотря на систему запретов, тема сексуальности и нарушения табу не только не изгонялась из повседневной жизни, но подчас активно нагнеталась при помощи антиведовской литературы и агрессивно-религиозных проповедей. Таким образом была установлена оппозиция рекомендуемой формы взаимоотношения профанного с сакральным, реализуемой через благоговение, и осуждаемой формы, реализуемой через совокупление. Смысл и назначение данной оппозиции – это разграничение нормы и патологии во взаимоотношениях со сверхъестественным. Отметим,

¹⁶⁷ К. Джонс приводит несколько примеров ведовских процессов в приходах Данфермлина, Бречина, Элгина, результатом которых, несмотря на выявление демонического компонента и малефициума, были неожиданно мягкие приговоры. Jones C. *The Scottish Witch-Hunt, 1649-50: Godly Discipline, the Devil and Church Courts*. History Faculty University of Oxford, 1999. URL: <https://www.academia.edu> (дата обращения: 30.04.2016).

что становление нового этического кодекса, зафиксированного в шотландских Книгах порядка, предварило привлечение общественного интереса к теме ведовства и формирование идеологии охоты на ведьм. В сюжетах о шабашах ведьм мы можем встретить все мыслимые формы разнузданности, заклеянные, тем самым, как признак демонолатрии. Четкое ограничение пределов возможного, обозначенного уставом, сопровождалось принудительным отсечением всех «неподходящих» проявлений религиозного чувства, начиная с почитания девы Марии и заканчивая жертвоприношениями темным силам.

Конечно, версия контроля сексуального поведения как объяснительный принцип охоты на ведьм не является исчерпывающей, поскольку, говоря о шотландском обществе раннего Нового времени, мы должны учитывать его общую архаичность, устойчивость проверенной веками системы половых и межпоколенческих норм и запретов. Механизм регуляции в таком обществе запускался независимо от волеизъявления отдельных его членов. Однако в интересующий нас период система традиционных отношений испытала воздействие становящихся государственных и церковных институтов, что неизбежно выводило ее из равновесия. Вспомним о том, что шотландские кальвинисты карали ведьм наименее милосердно с точки зрения представлений современников – предварительное удушение, хоть и приносило меньшие телесные страдания, согласно поверью, лишало заблудшую душу возможности очиститься искупительным огнем и вознестись на небеса.

Религиозные и мистические переживания определяют сумму страхов, доступных обывателю в конкретных культурно-исторических условиях. Манифестный уровень шотландского протестантизма провозглашает утилитаризм и аскезу, однако вытесненные из области желательного элементы культа образуют латентный уровень религиозного мышления, в котором локализируются все раздутые догматикой тревоги и фрустрации. Так или иначе, религиозная реформация поколебала веру в Бога, пошатнула основания христианства. Утрата этой почвы породила коллективный интерес к

декларируемому антагонисту Бога и упрочила веру в его слуг из числа людей. Формирование нового мировоззрения сопровождалось обоюдным процессом, с одной стороны, рационализации и демократизации религиозных практик, а с другой, абсолютизации норм морали и дисциплины. Эти разнонаправленные тенденции определили полную противоречивую шотландскую религиозную культуру.

Глава 2. Народная религиозность и ведовские практики в Шотландии второй половины XVI – первой трети XVIII вв.

§ 1. Коллективные представления о ведовстве

Согласно К. Маннгейму, мышление индивида реализуется в заданной историческим контекстом матрице, его уникальность относительна и может быть поставлена под сомнение, в отличие от «некоего процесса мышления», характерного и общезначимого для той или иной культурно-исторической эпохи¹⁶⁸. Это позволяет говорить об идеологии охоты на ведьм как о явлении коллективного сознания и бессознательного, определившем религиозный, политический и правовой облик раннего Нового времени наравне с гуманизмом и реформацией.

Массовые представления о ведовстве складывались из двух источников: первым были непосредственные впечатления от ведовских практик, почерпнутые обывателями в ходе повседневного общения, а также консультаций у ведьм и колдунов, вторым – опосредованные сведения, полученные во время проповедей в церкви, чтения печатных изданий, наконец, судебных процедур. Документом, отражающим бытовую, непосредственную репрезентацию ведовства, является составленное в 1691 – 1692 гг. Робертом Кирком «Тайное содружество эльфов, фавнов и фей»¹⁶⁹ – собрание фольклора гэльского населения Шотландии, единственная в своем роде коллекция этнографических материалов, относящихся к исследуемому периоду. Большинство использованных в настоящей работе исторических источников относится ко второй группе, отражающей официальную репрезентацию ведовства. Все опосредованные описания ведовских практик содержат

¹⁶⁸ « Строго говоря, утверждать, что индивид мыслит, вообще неверно. Значительно вернее было бы считать, что он лишь участвует в некоем процессе мышления, возникшем задолго до него. Он обнаруживает себя в унаследованной ситуации, в обладании соответствующими данной ситуации моделями мышления и пытается разработать унаследованные типы ответа или заменить их другими для того, чтобы более адекватно реагировать на новые вызовы, явившиеся следствием преобразований данной ситуации». Маннгейм К. Идеология и утопия / Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1995. С. 17.

¹⁶⁹ Kirk R. The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies. London, 1893. 78 p.

отпечаток антиведовской идеологии, что особенно интересно в контексте поставленных перед данным исследованием задач. Таким образом, изучая коллективные представления о ведовстве, мы не стремимся раскрыть сущность ведовских практик как таковых, но пытаемся понять, каким образом они были отражены в сознании обывателя раннего Нового времени, и как репрезентация ведовства реализовывалась в общественной жизни. Представив процесс эволюции образа ведьмы как продукт обоюдного и непрерывного коллективного творчества элит и простонародья, мы можем выявить глубинные основы охоты на ведьм.

Удивительно, что образ шотландской ведьмы, сложившись к концу XVI в., практически не претерпевает изменений на протяжении целого столетия. Свидетельствует это о ригидности идеологических установок и судебной процедуры, застывшем социокультурном ландшафте Шотландии второй половины XVI – XVII вв. (что маловероятно, учитывая религиозную реформацию, политическую нестабильность, гражданскую войну), или, напротив, о сопротивлении устойчивых форм коллективного сознания общественным переменам, о реакции на разрушение жизненных алгоритмов традиционного общества? Прояснить эту проблему сможет анализ коллективных представлений о ведовстве.

Говоря о смысловом наполнении образа ведьмы, в первую очередь, необходимо обратиться к языку, в рамках которого этот образ был вербализован, то есть к этимологии слова "witch" и эволюции его значения. В Оксфордском словаре английского языка говорится о неоднозначности происхождения термина "witch". Слово "witch", вероятно, происходит от староанглийского "wicca", образованного, в свою очередь, от слова "wikk", означавшего колдовство, магию. Хотя есть и иное предположение, согласно которому слово "witch" произошло от "wise", что значит «мудрый», либо "wisdom", «мудрость». Слово "wicca", по некоторым источникам, произошло от корня "wic", что означает «сгибать», «поворачивать»¹⁷⁰. П. Либерман отмечает,

¹⁷⁰ Oxford English Dictionary. URL: <http://www.oed.com> (дата обращения: 11.06.2015).

что «ни один из предложенных вариантов этимологии слова "witch" не лишен фонетических или семантических сложностей»¹⁷¹. Р. Кляйн предлагает проследить связь древнеанглийского "wīgle" («предсказание») с "wīg" и "wih" («идол») ¹⁷². Согласно Уоткинсу, эти существительные происходят из протогерманского праязыка "wikkjaz", («некромант» / «тот, кто будит мертвых») ¹⁷³. То, что у "wīssa" ранее был более определенный смысл, нежели позднее обобщение «колдун женского пола, волшебница», возможно, подтверждается присутствием других, более конкретных терминов для ведовства в староанглийском языке ¹⁷⁴. В англосаксонских глоссариях "wīssa" соответствует латинскому "augur", "wīsse" обозначает «пифия, предсказательница». В переводе Исхода от 1250 г. слово "witches" используется касательно египетских повитух, которые спасают новорожденных сыновей евреев: "Ðe wicches hidden hem for-ðan, Biforen pharaun nolden he ben" ¹⁷⁵.

"Witch" в отношении мужчины сохранилось в диалектах английского языка вплоть до XX в., но уже к началу XVII в. женская форма настолько доминировала, что в оборот вошли слова "men-witch" и "he-witch". Расширенный смысл «старая, уродливая и злобная женщина» известен с начала XV в., а «молодая женщина или девочка с очаровательной внешностью и

¹⁷¹ Online Etymology Dictionary. URL: www.etymonline.com (дата обращения: 11.06.2015).

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Средневековые глоссарии переводят латинское слово "necromantia" («вызывание демонов») как "galdre", "wīssecræft". Кроме того, англосаксонское стихотворение «Мужские Ремесла» содержит упоминание "wīsscræft", которое предположительно означает то же, что «умение управляться с лошадьми». Ibid.

¹⁷⁴ В Законах Альфреда Великого (около 890 г.) ведовство было определено как женское занятие, практикующие его были неприкосновенны среди западных саксов:

Ða fæmnan þe gewuniað onfon gealdorcræftigan & scinlæcan & wīccan, ne læt þu ða libban.

Другие два слова, объединенные "wīccan", это "gealdricge" – «женщина, практикующая заклинания», и "scinlæce" – «волшебник женского пола, женщина-маг», от корня, означающего «фантом, злой дух». Другое слово, которое появляется в англосаксонских законах – "lyblæsa" означает «волшебник, колдун», но предположительно использующий наркотические вещества, подобно евразийским шаманам, поскольку корень слова – "lybb" означает «наркотик, яд, чары». "Lybbestre" было женским вариантом значения слова «волшебница», и "lybsorn" было названием определенного лекарственного семени (возможно, дикий шафран). Викли отмечает возможную связь с готическим словом "weihs"/«святой» и немецким "weihan"/«священный», а также пишет, что священники подавленной религии естественным образом становятся магами по отношению к ее преемникам или противникам. Ibid.

¹⁷⁵ Ibid.

манерами» впервые употребляется в англоязычных источниках в 1740 г., после законодательного прекращения преследований ведьм¹⁷⁶. Следовательно, на протяжении охоты на ведьм преобладала отрицательная коннотация слова "witch", которая с окончанием гонений эволюционировала в сторону более привлекательного образа, распространенного и в современной массовой культуре.

До конца XVII в. варианты написания слова "witch" в шотландском языке были весьма разнообразны: Wi(t)ch, Wy(t)ch(e), Wech(e), также: witche, vitch(e), vytych(e), witsh, wyttch, wiche, viche, wicch, wichch, wichth, which, wycht, wisch(e), vische, vicsche, veche, weiche, weych(e). Основное значение – «человек, преимущественно женщина, практикующая колдовство». Также использовалось как оскорбление. Wi(t)ch(e)crafft, We(s)ch-crafte, также vytych-, vich-, uiche-, wych(e)-, wisch(e)-, visch-, wicht-, withe-, wice-, wetche- и -crafft, -craift, -croft, wischraf, vischcart означало «ведовство, ведовские практики». Этот термин широко применялся в христианских источниках в отношении языческих ритуалов. Также "Wi(t)ch(e)rie", "Wichery", аналогично "sorcery" – «ведовство». "Wi(t)ching", "Witcheing" – «околдовывание кого-либо или чего-либо». В свою очередь, причастие "Wi(t)chit" означало «быть заколдованным, пострадать от ведовства»¹⁷⁷.

Ниже приведены характерные примеры использования слов "witch", "witchcraft", а также их модификаций в шотландском языке.

1586 г. "For tows, tar-barrelis, coilis, and uther furnishing to the burning of the viche". «[счет] За паклю, бочки с дегтем, угли и другие материалы для сжигания ведьмы»¹⁷⁸.

1590 г. "Dittay aganis Bessie Roy ... Siclyke thou art indytit and estemit for ane notoriouse and commowne wiche in the cuntrie; and cane do all thingis, and hes done all mischeifis, that deuilrie or wichcraft cane devyse". «Обвинительное заключение

¹⁷⁶ Online Etymology Dictionary. URL: www.etymonline.com (дата обращения: 11.06.2015).

¹⁷⁷ Dictionary of the Older Scottish Tongue URL: <http://www.dsl.ac.uk> (дата обращения: 12.06.2015).

¹⁷⁸ Pitcairn R. Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542 – 1584 Vol. 1. P. 2. Edinburgh, 1833. P. 50.

против Бесси Рой ... Таким образом, твое ремесло разоблачено и замечено, как у любой известной и обычной ведьмы в нашей стране; и способно делать все те вещи, и наносить весь вред, что способны нанести черная магия или ведовство»¹⁷⁹.

1647 г. "That Barbarie Parisch a confessing wich ... shall be bourried one the Kirktowne mure, when she should beene brownt, without a kist or convocatioun of people at the burriall". «Та самая Барбара Пэриш, признавшая себя ведьмой ... должна быть похоронена на пустоши Кирктауна, когда она будет сожжена без оглашения или созыва людей на похороны»¹⁸⁰.

Разработка проблемы образа ведьмы требует обозначения путей его эволюции, тесно связанных с общегосударственной и церковной политикой. В первую очередь, следует отметить очевидную криминализацию ведовских практик: законом 1563 г. им был присвоен статус тяжкого уголовного преступления, что стало этапом в серии законов в защиту морали, принятых в 1560-е гг. на волне реформации. Обратившись к хронологии судов ведьм в Шотландии, мы видим, что после закона 1563 г. расследования в целом активизировались¹⁸¹. Тем не менее, в 1563 – 1589 гг. число судов ведьм все еще оставалось незначительным, а инкриминируемые правонарушения относились скорее к бытовой, нежели к политической сфере¹⁸². Однако к 1590 г. число ведовских процессов заметно увеличилось, что может быть обусловлено возвращением лидеров пресвитерианской церкви в Шотландию в конце 1580-х гг. Далее преследования приобрели волнообразный характер, сопровождаясь паническими вспышками ведьмомании в отдельных районах.

Обмирщение церкви повлекло за собой освобождение ведовства от церковной юрисдикции и переход в категорию светских преступлений. Однако

¹⁷⁹ Pitcairn R. Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542 – 1584 Vol. 1. P. 2. Edinburgh, 1833. P. 208.

¹⁸⁰ Dictionary of the Older Scottish Tongue URL: <http://www.dsl.ac.uk> (дата обращения: 12.06.2015).

¹⁸¹ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 28.04.2015).

¹⁸² Goodare J. Witchcraft and belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2007. P. 19.

накал религиозной полемики и проникновение кальвинистских дисциплинарных норм в шотландские приходы обусловили расширение общественного интереса к ведовству и ужесточение коллективного контроля ведовских практик.

Репрезентация ведовства была теснейшим образом связана с положением церкви и актуальным состоянием религиозного культа. Амбивалентности дохристианской культурной среды соответствует амбивалентность представлений о магии как сверхъестественной силе. В рамках белой, благотворительной магии практиковалось излечение от болезней, предсказания, изготовление оберегов, заговоры на удачу в деле или в пути, поиск потерянных вещей, родовспоможение, иногда приворот. В рамках черной магии – злые чары, колдовство с целью нанесения вреда, болезней, иногда смерти, стихийных бедствий. Однако в результате преобразований и потрясений второй половины XVI в. шотландское ведовство стало политически значимым явлением, коллективные представления о ведьмах и ведовстве претерпели трансформацию, что нашло отражение в исторических источниках. В этот период магия, став объектом пристального внимания пресвитерианских судов, в воображении обвинителей разделилась на малефициум и дьяволопоклонство¹⁸³. При этом малефициум стоял ближе к традиционному понятию колдовства и представлял собой чары, произведенные одним человеком при помощи специальных слов и вещей, а дьяволопоклонство предполагало заключение сделки с дьяволом, участие в шабашах и т.д. Таким образом, дьяволопоклонство символизировало служение, принадлежность к корпорации, то есть вытесненные за пределы дозволенной религиозности коллективные формы взаимодействия со сверхъестественным, в то время как малефициум считался индивидуальной магической практикой.

Следующая тенденция в эволюции репрезентации ведовства – идеологизация и политизация. Ярчайшим примером этого процесса является охота на ведьм из Норт-Бервика 1590 – 1591 гг., использованная Яковом VI в

¹⁸³ Willumsen L.H. *Witches of the North: Scotland and Finnmark (Studies in Medieval and Reformation Traditions)*. Leiden: Brill, 2013. P. 4.

качестве оружия во внутривластительской борьбе. Основные фигуранты дела, акушерка Агнес Сэмпсон и учитель Джон Фиан, были арестованы по подозрению в колдовстве и участии в тайном заговоре, целью которого было уничтожение морского экипажа короля Якова VI и его молодой жены Анны Датской во время перехода из Копенгагена в Эдинбург¹⁸⁴. В 1590 – 1591 гг. по обвинению в ведовстве и государственной измене в Ист Лотиане было арестовано порядка семидесяти человек, однако точное число казненных по-прежнему не известно¹⁸⁵. В материалах допросов тайный заговор ведьм 1590 г. изображен в виде политической конвенции. Следователи создали образ тайного совещательного органа, регулярно собирающегося для принятия важных решений и имеющего главу (в лице Джона Фиана), связного и заклинателя (в лице Агнес Сэмпсон), даже некую внутреннюю документацию (письмо с призывом спутать планы короля). Примечательно, что организационная форма, которой якобы придерживалось тайное сообщество ведьм, оказалась идентична ранним протестантским организациям, носившим конспиративный и коллегиальный характер.

В описаниях дьяволических практик мы наблюдаем изживание католической религиозности посредством перемещения в поле ведовства. Реформация и иконоборчество в Шотландии являются ярким примером смысловой инверсии, переворачивания устоявшихся системообразующих значений (иконы, статуи, культ святых, священные места и дни) до их противоположностей (идолатрия как нарушение второй заповеди). Объекты католического культа поменяли свое значение и назначение: сакральное в значении священного уступило место сакральному в значении нечистого, осквернённого. Утрачивая доктринальную четкость, католические верования, подобно кельтским в эпоху христианизации, превращались в ритуалы лечения, компоненты апотропической магии и атрибуты «темных искусств» – ведовства, колдовства и некромантии. Примечательно, что до реформации упомянутый

¹⁸⁴ Normand L., Roberts G. *Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 31 – 32.

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 34.

Норт-Бервик был религиозным центром, в нем располагался женский цистерианский монастырь и порт, принимавший пилигримов. Как отмечают Л. Норманд и Г. Робертс, следы воспоминаний о женской общине цистерианского монастыря, а также о морских путешествиях паломников исказились до представлений о тайном сообществе ведьм и их морских путешествиях, сведения о которых многократно повторяются в досье Агнес Сэмпсон¹⁸⁶.

В качестве заключительной тенденции развития репрезентации ведовства можно обозначить его феминизацию, существенное увеличение доли женщин среди обвиняемых. В своем «Эссе по исторической психологии» Робер Мандру отмечает, что, согласно свидетельствам жителей Европы периода конфессионализации, религиозная экзальтация была свойственна скорее женщинам, нежели мужчинам. Мандру объясняет это большей эмоциональной чувствительностью и более тягостным социальным положением, побуждавшим некоторых женщин к различным формам эскапизма, в частности, к поклонению дьяволу¹⁸⁷. Согласно наблюдению Кр. Ларнер, ведовство – не специфически гендерное явление, но оно неразрывно связано с проблемой гендеров¹⁸⁸. К примеру, из записей допросов Агнес Сэмпсон, датированных 5 декабря 1590 г., мы узнаем о шабаше, состоявшемся во дворе церкви Кейта. Согласно показаниям, из сотни участников было всего шесть мужчин, остальные – женщины¹⁸⁹. Интересно, что в пиковые периоды преследований число осужденных женщин возрастало быстрее, нежели число мужчин¹⁹⁰. Такая динамика свидетельствует об устойчивости идеи о том, что даже если ведьма не всегда женщина, то любая женщина – потенциальная ведьма.

¹⁸⁶ Normand L., Roberts G. *Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 59.

¹⁸⁷ Мандру Р. *Франция раннего Нового времени. Эссе по исторической психологии*. М.: Территория будущего, 2010. С. 271.

¹⁸⁸ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 92.

¹⁸⁹ *Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches // Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 147.

¹⁹⁰ Martin L., Miller J. *Some Findings from the Survey of Scottish Witchcraft // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 60.

Мы можем заключить, что новый облик ведьмы, запечатленный в трактате «Демонология» и материалах судов, имеет ряд значимых отличий от облика дореформационного, доабсолютистского периода. К началу XVII в. представления об изучающем древние манускрипты интеллектуале-некроманте в целом были вытеснены представлениями о рабе дьявола, несчастном, отказавшемся от крещения ради земных благ или мести. Кроме того, изменился преобладающий гендер: ведовство, отождествленное со всякой магией, стало атрибутом женщин, из сферы умственных изысканий оно переместилось в сферу хозяйственной деятельности и повседневного общения, параллельно приобретая в глазах паствы массовый характер. Таким образом, элитарность как основной признак магии фактически сменилась физической ущербностью или социальной неполноценностью¹⁹¹. Эти метаморфозы завершили становление новоевропейского портрета ведьмы: женщины, заключившей сделку с темными силами, наводящей злые чары, регулярно принимающей участие в шабашах.

Представления о заговоре ведьм отражают публичный уровень страха, который искажает различные формы общественной жизни. Это не исключает народного компонента в верованиях, касающихся шабаша, черной мессы, демонического пакта, ночных полетов, однако унифицированный стиль описаний ведовских практик, извращение христианского богослужения как основной прием описания ритуалов слуг дьявола, и – главное – сама дьявольская природа ведовства говорит о том, что первоначальное содержание ведовства было существенным образом переработано духовенством и интерпретировано в пользу актуальной церковной политики. Таким образом, налицо процесс взаимного обогащения и обмена элементами между низовой и высокой культурами. В то время как ученое знание, в частности, посвященное магии, пополнялось компонентами мифологических практик, рационализированная богословская интерпретация «темных и незаконных

¹⁹¹ Ю.Ф. Игина отмечает, что образ «злой, маргинальной, чужой и очень опасной для общества, а потому достойной смерти» ведьмы в раннее Новое время получил статус социальной нормы. Игина Ю.Ф. Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб.: Алетейя, 2009. С. 143.

искусств» проникала в народную среду через еженедельные проповеди. Этот механизм объясняет, почему иногда, насколько можно судить по материалам допросов, ведьмы и обвинители словно говорят на разных языках¹⁹², приписывая одному и тому же событию различное содержание и контекст, а иногда их понимание сверхъестественного не обнаруживает никаких явных противоречий. Сказанное не означает, что без влияния церкви ведовство совершенно не беспокоило жителей сельских общин, однако угроза формулировалась совершенно иначе: крестьян в большей степени волновала проблема падежа скота, болезней и сглаза, чем взаимоотношения ведьм с дьяволом.

Мифология шотландского ведовства имеет два аспекта. Во-первых, как элемент дохристианского фольклора она реализуется в устной традиции. Это означает, что фундаментальный уровень ведовской мифологии практически не фиксируем и существует лишь в качестве мировоззренческой схемы, которая актуализируется в фактах высказывания¹⁹³. Сожалея о невозможности вступить в прямой диалог с крестьянином XVI в., Карло Гинзбург замечает, что в исследовании устной культуры историки вынуждены опираться на письменные источники, «происхождение которых связано с деятельностью лиц, прямо или косвенно причастных к доминирующей культуре»¹⁹⁴. Такое посредничество искажает первоначальный смысл народных верований и затрудняет оценку их роли в повседневности. Отраженные в судебных документах упоминания мифологических персонажей и сюжетов всегда есть результат интерпретации, учитывая культурные и мотивационные различия авторов и фиксаторов высказываний. Во-вторых, в процессе религиозной реформации

¹⁹² В материалах по делу Агнес Сэмпсон прослеживается следующая закономерность: до начала применения пыток, когда, вероятно, показания Сэмпсон были наиболее близки к ее собственному пониманию ведовства, речь идет исключительно о ритуалах лечения при помощи молитв и магии. Однако после применения пыток содержание показаний меняется, концентрируясь вокруг демонического пакта и шабаша ведьм.

¹⁹³ Подробнее о влиянии фольклора на содержательный аспект культуры см. Малкова А.С. Мифологические сюжеты как результат самоорганизации // Синергетика и искусство. URL <http://spkurdyumov.ru> (дата обращения 1.04.2015).

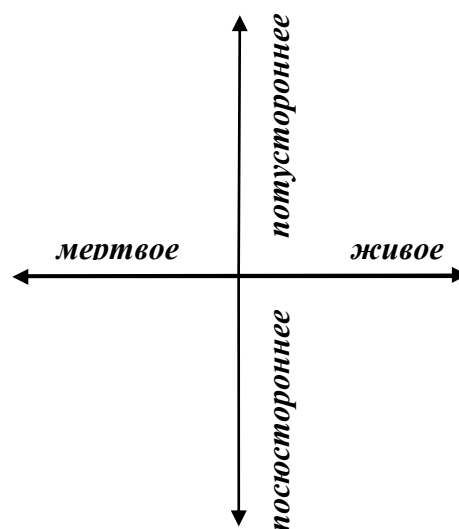
¹⁹⁴ Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: РОССПЭН, 2000. С. 33.

конструируются новые мифологемы, синтезирующие христианскую дьявологию и демонологию позднего Средневековья. Однако главным действующим лицом идеологии охоты на ведьм остается человек со своими слабостями и пагубными страстями. На протяжении нескольких десятилетий новая ведовская мифология интегрируется в коллективное сознание, в результате уже к концу 1620-х гг. формируется относительно целостный мифологический комплекс, сочетающий в себе элементы устной и письменной традиции. Таким образом, исследуемая нами концепция ведовства отражает низовой, приходской уровень ее восприятия, одновременно служа индикатором настроений элит и их тревоги в условиях перемен неустоявшихся конструкций церковного и светского управления.

Задача реконструкции коллективных представлений о ведовстве требует от историка опоры на опыт структурной антропологии, фольклористики, семиотики, отдельных отраслей психологической науки. Народная мифология включает в себя представления о мифологических антропоморфных или зооморфных существах, значимых днях и местах, периодических или экстраординарных явлениях, цветах и числах. Мифы не только отражают принятую в обществе систему ценностей и координат, но и выполняют регулирующую функцию, определяя стереотипы восприятия шаблонных жизненных ситуаций и отчасти предписывая желательные нормы поведения. Более того, народная мифология, как и мифология в целом, направлена на преодоление фундаментальных антиномий человеческого существования, это один из наиболее устойчивых и универсальных объяснительных принципов. Даже в настоящее время научная рациональность вряд ли является доминирующим стилем мышления: присутствие сверхъестественных сил в жизни человека, как правило, не вызывает в обыденном сознании последовательных сомнений, как и принципиальная возможность взаимодействия со сверхъестественным и даже использования его для различных целей. Классическая интерпретация мифологичности обыденного сознания была выражена З. Фрейдом, утверждавшим, что склонность к

очеловечиванию сил природы проистекает от незащитности перед ними; одушевляя природу, мы получаем возможность если не преодолеть витальную тревогу, то хотя бы отреагировать на нее¹⁹⁵.

Попытаемся выявить и охарактеризовать устойчивые структурообразующие понятия, лежащие в основе ведовских практик и формирующие своеобразную систему координат, которой оперировало мифологическое мышление жителей Шотландии раннего Нового времени. Мы предлагаем выделить две биполярные семантические шкалы, образующие оси координат: горизонтальная ось реализуется в категориях «живое – мертвое», вертикальная реализуется в категориях «посюстороннее – потустороннее». Мы также выделили по несколько ключевых понятий, расположенных на осях. Положение объекта относительно осей координат определяет его статус, характер отношений с другими объектами, функцию в пределах ведовских практик и место в наборе ведовских манипуляций. Представленная модель призвана систематизировать и визуализировать мифологию шотландского ведовства.



Живое. Представления о человеке и его теле, а также о животных

Человеческое тело и телесные потребности, связанные с телом предметы. Человеческое тело обладает традиционно высоким сакральным статусом, потому оно так часто упоминается в описании ведовских ритуалов как инструмент и объект магического воздействия. Исторические источники повествуют об изготовлении всевозможных зелий из волос, обрезков ногтей, ниток с носильной одежды и личных вещей, при помощи которых ведьмы манипулируют своими жертвами.

¹⁹⁵ Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психопанализ, религия, культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 29.

К этой же категории отчасти относятся знаки человеческого тела – вылепленные из глины или воска куклы. Представление о том, что ведьмы способны оказывать воздействие на объект посредством манипуляций с его знаком, было укоренено в Шотландии так же прочно, как и в других европейских и неевропейских культурах. Согласно данным Обзора шотландского ведовства, восковая или глиняная фигурка упоминается в судебных документах 51 раз¹⁹⁶. Этот знак можно было использовать и как апотропей, и как смертоносное оружие. В 1590 г. Агнес Сэмпсон сообщила следователям, что восковая кукла может служить мощным защитным амулетом, отбирающим магическую силу у недоброжелателя. Сэмпсон якобы сделала фигурку из воска, которую передала Барбаре Напье для защиты от злых чар другого колдуна: «Она пообещала, что восковое изображение будет готово к следующей встрече, его следует положить под ножку кровати человека, которого она [Напье] остерегается»¹⁹⁷.

Части человеческого тела упоминаются как в связи с демоническим пактом, магическими ритуалами, так и в отчетах о ведовских процессах, особенно в описаниях процедуры поиска ведьминой метки и пыток. Считалось, что ведьмы как члены тайного сообщества имели явные или скрытые телесные отличия и были особым образом маркированы: согласно поверью, метки на их теле ставил сам дьявол. Миф о дьявольской метке оказался очень стойким, а методы, рекомендуемые для разоблачения ведьм еще Генрихом Крамером, прижились и сохранились в Шотландии вплоть до начала XVIII в. Согласно Стюарту Макдональду, сюжет о дьявольской метке проник в шотландскую судебную практику преимущественно через «Исследование магии» иезуита Мартина дель Рио¹⁹⁸. В тексте «Исследования» сказано, что неофиты получали зримое подтверждение своей принадлежности к темному воинству через

¹⁹⁶ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 30.05.2015).

¹⁹⁷ Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches // Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 156.

¹⁹⁸ Macdonald S.W. The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland // Journal of the Royal Society of Medicine. 1997. Vol. 90. P. 508.

телесный контакт с самим дьяволом, который, согласно показаниям, целовал их (чаще всего в плечо), затем кусал и высасывал кровь, после чего на теле оставалась метка, причиняющая ведьме мучительную боль, которая прекращалась только после повторной встречи с дьяволом¹⁹⁹. В признании Джанет Хьюит из Форфара от 25 сентября 1661 г. читаем: «около шести недель спустя после первой встречи дьявол пришел к ней, он был в зеленом, ... дьявол, называя ее своей милой птичкой, поцеловал ее и ударил рукой в плечо, которое ранее укусил, и сразу после этого облегчилась ее давняя боль»²⁰⁰.

Дьявольская метка описана несколькими авторами-современниками двух всплесков охоты на ведьм в Шотландии, в 1649 – 1650 и 1662 – 1663 гг. Среди них адвокат Джордж Макензи, священники Джон Белл и Роберт Кирк. Джон Белл дает следующее описание метки дьявола: «Иногда этот участок кожи зарастает волосами, синеет или краснеет, как после удара; иногда плоть в этом месте образует впадину или углубление, и она [метка] помещается в скрытый участок тела, например, среди волос на голове или в бровях, на нёбе, подмышками или даже в более потайных участках человеческого тела...»²⁰¹. Роберт Кирк, в свою очередь, свидетельствует: «Участок, который я видел, это небольшая родинка, ороговевшая, коричневая; эта метка, когда большая медная игла была воткнута в нее (а также в ягодицу, нос и верхнее нёбо), начала искривляться, ведьмы, мужчины и женщины, никогда не испытывают боль и кровотечение, и не знают, когда именно в метку втыкают иглу (при этом их глаза закрыты)»²⁰². Характеристика Джорджа Макензи: «Дьявольская метка, как правило, важный объект нашего внимания, но сам по себе ее поиск не существенен, если только она не признается ими, и они получают эту метку по собственной воле, в таком случае, это эквивалентно пакту. Метка дается им, как можно предположить, через укус какой-либо части тела, и она синеет ... иногда

¹⁹⁹ Del Rio M.A. *Investigations Into Magic*. Manchester University Press, 2000. P. 194.

²⁰⁰ *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 246

²⁰¹ Цит. по Macdonald S.W. *The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland* // *Journal of the Royal Society of Medicine*. 1997. Vol. 90. P. 507 – 511.

²⁰² Kirk R. *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*. London, 1893. P. 56.

она производит впечатление следа от заячьей ноги или крысы, или паука»²⁰³. Как явствует из приведенных рассуждений, за след от укуса дьявола могли принять всевозможные дефекты кожи и татуировки. На теле подозреваемого в ведовстве могли обнаружить не одну, а сразу несколько дьявольских меток. Так, Маргарет Маквиллям с острова Бьют была отмечена дьяволом в трех местах: на левой берцовой кости, между плеч и на бедре, все метки были синеватые²⁰⁴.

Материалы допросов буквально переполнены описаниями телесных ощущений ведьм, вызванными их взаимодействием с дьяволом. На шабаше дьявол часто кусает или щиплет ведьм, держит кого-либо из них за руку, вступает с ними в интимную связь. Признание Элспет Александер из Форфара, сделанное ей в 1661 г., гласит: «... она признается, что дьявол ударил ее в плечо своими пальцами, и что после этого она перестала чувствовать боль в том месте, которое ранее было укушено дьяволом. Она признается, что она присутствовала на третьей встрече с указанными персонами рядом с Керимуром, что дьявол и названные ведьмы танцевали вместе, и что дьявол поцеловал ее той ночью и что это был холодный поцелуй»²⁰⁵.

Говоря о телесности, нам следует обратиться к эпизодам сексуальных отношений ведьм и их жертв. Сексуальность и проблемы пола – краеугольный камень идеологии охоты на ведьм, биологическое и этическое первоначало, не только универсальный способ регуляции общественных отношений, но также путь осознания, обозначения и конструкции индивидуальной идентичности, символ и смысл жизни, способ обретения целостности и одновременно угроза ее потери. М. Фуко называл христианство «пастырством плоти», возведшим сексуальность на вершину человеческой жизни, сделав ее основным видовым признаком человеческого рода²⁰⁶. Подавляющее большинство исторических источников по проблеме охоты на ведьм концентрируется вокруг интимных

²⁰³ Mackenzie G. The Laws and Customes of Scotland, in *Matters Criminal*. Oxford, 2004. P. 91.

²⁰⁴ Macdonald S.W. The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland // *Journal of the Royal Society of Medicine*. 1997. Vol. 90. P. 509.

²⁰⁵ Ibid. P. 250.

²⁰⁶ Фуко М. История сексуальности: Забота о себе. М.: Рефл-бук, 1998. С. 177.

отношений человека с человеком и со сверхъестественным. Кроме того, в судебных материалах встречаются сообщения о способности ведьм управлять мужской силой и посылать на мужчин родовые муки, знаменующие размытие границ и полное разрушение мужской половой идентичности. Страх женской сексуальности глубоко антропологически укоренен и связан с женской физиологией и деторождением. То, что архетип ведьмы на символическом уровне выражает вызов патриархальному обществу, за годы изучения ведовства стало трюизмом. Однако в этой связи, как правило, упоминается только легендарная распущенность и привлекательность ведьм, что вовсе не противоречит основным патриархальным устоям. Между тем, упомянутые магические способности указывают нам на форму, в которой могла быть реализовывала эта опасная особенность.

Ведьма получает власть над атрибутами пола, поскольку она сопричастна миру сверхъестественного, где отсутствует предзаданная половая идентичность: мы видим, как в рамках одного и того же признания дьявол или фея могут менять женское и мужское обличье так же, как человек может менять платье. Этот тезис подкрепляется признаниями целителя Эндрю Мэна (казнен в Абердине в 1598 г.), провозгласившего себя супругом королевы фей. Еще в детстве (за 60 лет до суда) он встретился с дьяволом в образе королевы фей. Дьявол пообещал Эндрю, что если тот «постигнет суть вещей», то получит силу исцеления и поиска пропаж. После чего дьявол в женском обличье вступил с ним в интимную связь, в результате которой родилось несколько детей. Второй эманацией дьявола, о которой сообщил Эндрю Мэн, было существо по имени Кристсондэй, символизирующее Христа или Святую Троицу²⁰⁷. Кристсондэй упоминается также в деле казненной в Абердине в 1597 г. Марион Грант, как божество, одетое в шелк с белой свечой в руке, которое получает свою силу от Бога. При том рассуждения о божественном происхождении Кристсондэй перемежаются описаниями оргиастических сцен, дьявольской метки и поцелуя.

²⁰⁷ The Miscellany of the Spalding Club. Vol.1. Aberdeen, 1841. P. 121.

Признания Эндрю Мэна и Марион Грант представляют собой причудливый сплав представлений о Христе, Святой Троице, дьяволе и феях²⁰⁸.

Антиведовская пропаганда обеспечила выход табуированной церковью эротики на арену публичного обсуждения; неприкрытая сексуальность стала маркером идеологии и практики охоты на ведьм. Образ ведьмы, известный нам по трудам из области богословия, демонологии, гравюрам Ганса Бальдунга и Альбрехта Дюрера, провоцирует у зрителя чувство страха в сочетании с агрессивным вожделением. Столь ярко выраженный эротический аспект историй о сделках с дьяволом и шабашах указывает на то, что в раннее Новое время ведьма стала персонификацией подавленной реформированной церковью сексуальности. Иллюстрацией этого тезиса служат многочисленные подробные описания интимного общения ведьм с дьяволом. Примером служит третье признание ведьмы из Олдерна Изобель Гоуди, сделанное 5 мая 1662 г.: «Он был среди нас, как жеребец среди кобыл. Он возлег с нами в присутствии всех остальных, у нас не было никакого стыда, но особенно не было стыда у него. Он возлег и имел интимную связь со всеми, в любое время, когда ему того хотелось. Он совокуплялся с нами в облике оленя или в любом другом виде, в каком хотел. Мы никогда ему не отказывали ... Самые молодые и здоровые женщины получают большое удовольствие от связи с ним, даже много больше, чем со своими мужьями, и они будут иметь чрезвычайное влечение к нему, такое же большое, какое он может иметь к ним и даже больше, и никогда не стыдиться этого. Он в состоянии проделать все так же, как любой мужчина (Увы! Мне приходится сравнивать его с мужчиной!), только он тяжелый, как мешок зерна, огромное естество, очень холодное, как лед»²⁰⁹. Искушение ведьмы – это повторение травмирующего сюжета первородного греха, сопровождающегося получением нового имени, статуса и переходом в качественно новое состояние. Раз за разом вступая в сношения с дьяволом,

²⁰⁸ E.J. Cowan. Witch Prosecution and Folk Belief in Lowland Scotland: the Devil's Decade / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. P. 83 – 84.

²⁰⁹ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 611.

женщины повторяют искушение Евы и подкрепляют тезис о греховности своей природы.

Поедание пищи также повсеместно упоминается на страницах записей допросов. В описаниях встреч ведьм повторяются сюжеты пиршеств, сопровождающихся чувством насыщения или, напротив, невозможности насытиться. Показания Джанет Хьюит из Форфара, данные в 1661 г., гласят: «... что на встрече с дьяволом присутствовало около 20 человек, что они танцевали и ели говядину, хлеб и пили эль, и что она сама ела и пила с ними, но ее живот не наполнялся, и что она наполнила его, выпивая с остальной компанией, и что на той встрече дьявол поцеловал ее и укусил [ущипнул] ее плечо, так что ей было очень больно некоторое время после этого»²¹⁰. Кроме того, на процессе пищеварения акцентируется внимание в случаях дьявольской одержимости, жертвы которой извергали изо рта различные несъедобные предметы: булавки, нитки, волосы, камни, иголки и пр.²¹¹

Один из самых широко распространенных мифов о ведовстве гласит, что ведьмы могут на время принимать обличье различных *зверей и птиц*; это позволяет им незаметно и анонимно вершить свои злодеяния. Судя по устойчивости и частоте сюжетов о превращениях ведьм в животных и птиц, мы можем причислить эти суеверия к архаическому анимистическому комплексу народных верований. Наиболее живописную картину превращений в животных рисует в своих показаниях Изабель Гоуди. Во втором признании она показала, что члены ее ковена²¹² при помощи особых заклинаний могли превращаться в галок, ворон, зайцев, кошек. В таком обличье ведьмы якобы заходили в дома своих соседей и заставляли последних следовать за ними: «Если мы в облике [кошки, вороны] зайца или в подобном виде заходим в дома кого-либо из наших соседей, то будучи ведьмами, мы говорим: “Я (или мы) заклинаю тебя, иди со мной (с нами)!” И они немедленно превращаются, как мы, в кошку,

²¹⁰ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 247.

²¹¹ Подробное описание случаев одержимости в Шотландии дано в монографии Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб: Алетейя, 2016. С. 282 – 290.

²¹² Ковен – распространенное в Британии наименование тайного сообщества ведьм, состоящего из 13 человек.

зайца, ворону, и т.д., и идут с нами туда, куда мы захотим»²¹³. Гоуди многократно цитирует стихотворные заклинания для превращения в какое-либо животное: «Когда мы превращаемся в зайца, мы говорим трижды:

Я превращаюсь в зайца

С печалью и вздохом, великой тревогой

Я превращаюсь во имя дьявола

Останусь такой, пока не вернусь домой

И мы немедленно перевоплощаемся в зайца»²¹⁴.

Чаще всего в судебных документах в качестве эманаций ведьм упоминаются собака, кот, ворона, галка, заяц, олень, иногда лошадь, бык, очень редко – насекомые, и вовсе не упоминается рыба. Иногда в показаниях встречаются химерические животные, к примеру, собака с головой свиньи²¹⁵. Однако такие персонажи католических bestiариев, как грифоны, змеи и драконы, не встречаются совершенно. Все животные, представленные в мифологии шотландского ведовства – обитатели привычного ареала.

Домашний скот был неперенным объектом черной и белой магии. К примеру, для того, чтобы оказать воздействие на удои, ведьмы заплетали кончики коровьих хвостов и продевали их между ног животных, образуя петлю или узел, после чего у коров пропадало молоко. В Шотландии, где скотоводство было основой хозяйства, эпидемии скота традиционно вызывали серьезную тревогу и подозрение в злых чарах. К примеру, Хелен Фрейзер из Ньюборо была известна своей способностью, с одной стороны, исцелять домашнюю птицу и скот, с другой, насылать на них мор и отбирать молоко у коров. Поводом к аресту послужило обвинение в убийстве быка, хотя Фрейзер не была уличена в совершении каких-либо магических ритуалов, а всего лишь была замечена сидящей рядом с пастбищем²¹⁶. Люди, которые имели особую

²¹³ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 607.

²¹⁴ Ibid. P. 608.

²¹⁵ Miller J. Men in Black: Appearances of the Devil in Early Modern Scottish Witchcraft Discourse / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 153.

²¹⁶ Cowan E.J. Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland: The Devil's Decade Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 79.

привязанность к животным, тоже могли вызвать подозрение в ведовстве. Так, обвиненная в ведовстве Агнес Фрайн прославилась тем, что лечила телят минимальными средствами – «любовью и нежностью», и однажды даже побудила корову воспитывать жеребенка²¹⁷.

Помимо животных и птиц в магических манипуляциях повсеместно использовались (и используются ныне) различные травы: крапива, любисток, ромашка, раakitник, для аристократии – шафран. *Растения*, не считая употребляемых в пищу, упоминаются в качестве ритуального объекта шотландских ведьм 31 раз²¹⁸, что неудивительно, учитывая широту их применения во всех видах ведовских практик.

Мертвое. Представления об останках человека и животных, умерщвляемых объектах, призраках мертвых людей

Человеческие и животные останки. Шотландская ведовская мифология отличается частотой упоминаний эксгумации останков детей и взрослых. Части конечностей эксгумированных трупов использовались для самых разрушительных магических чар. В декабре 1590 г. Агнес Сэмпсон под пытками призналась, что принимала участие в шабаше ведьм на церковном дворе. По требованию дьявола ведьмы раскопали три могилы (две на церковной территории и одну за ее пределами), отделили от трупов носы и фаланги пальцев рук и ног, после чего ведьмы разделили это между собой. Дьявол приказал своим слугам высушить останки и стереть их в порошок, из которого ведьмы могли приготовить страшное по своей разрушительной силе зелье²¹⁹.

В судебных документах представлена народная версия некромантической традиции, укорененной в европейской культуре с библейских времен. В среде шотландской интеллектуальной элиты некромантия приобрела популярность в XVI в., однако уже к началу XVII в. это учение было инкорпорировано в

²¹⁷ Cowan E.J. *Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland: The Devil's Decade Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 85.

²¹⁸ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 31.05.2015).

²¹⁹ *Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 147.

идеологию франкмасонства. Интерес к некромантии в определенной степени подогревался самой протестантской церковью, концентрировавшей внимание на ветхозаветных сюжетах, среди которых знаменитый рассказ о Сауле, при помощи Аэндорской волшебницы вызвавшем для совета дух пророка Самуила. Этот сюжет, процитированный в «Демонологии» Якова VI, был популярен и в народной среде. Некромантия традиционно считалась, во-первых, мужским, во-вторых, элитарным занятием, однако антиведовская идеология стерла грань между различными видами «противозаконных искусств». Аналогичным образом стерлась грань между предикатами «демонический» и «дьявольский». Разграничить демонологию светских элит и дьявологию церкви на практике не так просто: в исторических источниках, содержащих свидетельства реципиентов этих идей – авторов публицистических произведений, судебных чиновников, обвиненных в ведовстве – мы наблюдаем продукт синтеза церковных и светских представлений.

Останки животных и части их тел служат компонентами зловредных зелий, направленных на уничтожение урожая, наведение порчи, убийство. Наиболее часто в этой связи упоминаются части тел жаб, овец, кошек, зайцев. Изобель Гоуди перечисляет ингредиенты смертоносного зелья для министерала Олдерна: желчный пузырь, плоть и кишки жаб, некоторое количество ячменя, обрезки ногтей с пальцев рук и ног, печень зайца и лоскут ткани²²⁰. Некрофагия практически не встречается в описаниях ведовских практик, исключение составляет только суд ведьм из Форфара 1661 г., в ходе которого выяснилось, что на своих шабашах обвиняемые поедали тела эксгумированных христианских младенцев. Признание Хелен Гутри гласит: «Эндрю Ватсон выкопал некрещеного младенца, и взял несколько частей его тела, таких как ноги, руки, часть головы и ягодицы, и что они сделали из этого пирог, который они должны были съесть»²²¹. Несколько чаще ведьмам приписывали каннибализм: этот общеевропейский миф, который встречается и в «Молоте ведьм», и в ранней демонологии (например, в трактате «О действиях

²²⁰ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 609.

²²¹ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 254.

демонов» Михаила Пселла), вероятно, восходит к архаическим обрядам жертвоприношений²²². В целом в область *умерщвляемого* попадает огромное число якобы убитых ведьмами мужчин и женщин, детей, домашнего скота.

Карло Гинзбург интерпретировал шабаш ведьм как путешествие в мир мертвых, универсальный евразийский миф, восходящий к экстатическим ритуалам шаманов²²³. Дж. Гудар полемизирует с Гинзбургом о сущности центрального сюжета ведовской мифологии, в частности, об уровне значимости архаического пласта верований по сравнению с актуальными. К примеру, относительно поздний орфический миф был известен как в элитарной, так и в народной среде Шотландии раннего Нового времени, при этом литературная версия мифа совпадала с классическим образцом, а вульгарная повествовала о том, что Эвридику унесли феи, и Орфею удалось освободить ее из плена²²⁴. Как отмечает Б. Левак, истоки мифологемы шабаша восходят к защитным механизмам человеческих коллективов, таким как вытеснение, демонизация и агрессия, направленная на уязвимых членов сообщества. Соответственно, повествования о том, что происходит на шабашах, являются воплощенной фантазией о нарушении всех мыслимых запретов конкретного сообщества. Источником легендарной разнузданности участников шабашей присвоение телесности негативного статуса, принятое средневековой римско-католической церковью и позднее подкрепленное пресвитерианами. В свою очередь, представления о существовании тайного объединения, практикующего детоубийства и инцест (особенно распространенные на континенте), восходят к римской пропаганде против ранних христиан, а также к образам еретиков-идолопоклонников²²⁵. Характерно, что в шотландских судебных документах не

²²² Так, на Британских островах в Новое время еще сохранялись представления о дантерах – духах жертвенных людей и животных, обитающих в старых пиктских башнях. Подробнее об этом см. Henderson W. Notes on the folklore of the northern counties of England and the borders. London: Longmans, Green and Co., 1866. 578 p.

²²³ Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки / Одиссей. Человек в истории. М., 1990. С. 132 – 146.

²²⁴ Goodare J. Scottish Witchcraft in its European Context / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 31.

²²⁵ Levack B.P. The Witch-Hunt in Early Modern Europe. Abingdon: Pearson Education, 2006. P. 126.

встречается слово «шабаш», что, вероятно, связано с употреблением этого понятия в ветхозаветном значении «суббота», соблюдение которой вслед за Кальвином приняли шотландские протестанты. Все свои сборища ведьмы называли «встречами» (“meetings”).

Картина шабаша ведьм наталкивает нас не только на культурно-антропологические ассоциации, но и на мысль о зрительных, а иногда и осязательных галлюцинациях, сопутствующих некоторым психическим расстройствам. Многие психические и соматические явления, сопровождающие практику охоты на ведьм, как правило, имеют очевидное медицинское объяснение. Так, больные шизофренией часто слышат повелительные голоса, которые свидетельствуют о снижении порогового уровня идентификации образов и процессе распада Я²²⁶. Кроме того, делириозные переживания, изучаемые медициной со времен Цельса, обостряются в ночное время и сопровождаются бредовыми идеями и яркими зрительными образами, часто сексуального характера. Один из наиболее известных исторических источников по проблеме охоты на ведьм в Шотландии – признания Изобель Гоуди – возможно, были следствием психоза. Согласно протоколу, Гоуди не только добровольно оговорила себя, но и посетовала, что ее не подвергли пытке за грех ведовства. Эмоциональность и выразительность признаний Изобель Гоуди навели исследователей на мысль о том, что обвиняемая страдала психическим заболеванием²²⁷.

С темой *привидений и мертвых предков* очень тесно связан комплекс представлений и т.н. дикой охоте, или бешеной орде (“Furious Horde”) – стремительном полете призраков преждевременно умерших людей, обреченных на скитания до истечения их земного времени. Шотландские источники сохранили описание слуа (“Sluagh”) – духов умерших людей, сражающихся друг с другом в небе и способных повелевать живыми, приказывать им

²²⁶ Некоторые досье содержат сообщения о том, что ведьмы воспринимали дьявола не зрительно, а как голос, исходящий сверху (например, с крыши их дома).

²²⁷ Wilby E. ‘We mey shoot them dead at our pleasur’: Isobel Gowdie, Elf Arrows and Dark Shamanism/ Scottish Witches and Witch-Hunters. Goodare J. (ed.) London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 148.

совершать различные злодеяния и карать за неподчинение²²⁸. Считалось, что слуга стремятся проникнуть в дом умирающего, чтобы унести его душу с собой. В 1576 г. Бесси Данлоп из Лайна описала нечто похожее на дикую охоту, ее проводником в мир мертвых выступал некий Том Рейд, «который погиб при Пинки, как он сам это подтвердил, когда она спросила»²²⁹. Судебные документы содержат упоминания о проводниках в потустороннем мире, в которых ведьмы узнавали своих мертвых предков или других людей. Так, Элспет Риач из Кирквелла в 1616 г. описала своего проводника как родственника по мужу, принявшего вид черного человека²³⁰. В 1588 г. жительница Сент-Эндрюса Элисон Пирсон была осуждена за вызывание духов и дьявола. Согласно показаниям Пирсон, она бывала в стране эльфов, где встречалась с духом своего родственника Уильяма Симпсона, которого украли цыгане и увели с собой в Египет, где он провел 20 лет. Уильям Симпсон жил среди фей, он научил ведьму применять лекарства, а также готовить особые мази, которые могли вылечить или убить человека²³¹. Мы предполагаем, что сообщения о призраках имеют фольклорный характер, демонический компонент мог быть привнесен в них следователями. При этом протестантские священники вовсе отвергали идею о призраках, утверждая, что после смерти душа следует прямо на небеса или в ад и не может вернуться на землю.

Привидения, фигурирующие в признаниях ведьм, отсылают нас к древнему культу мертвых, замаскированному представителями грамотного сословия под демонические контакты. Однако на фундаментальном уровне различия мифологического сознания носителей высокой и низкой культур не так категоричны, как прежде принято было считать. На сегодняшний день задачей историков ментальности, культурных антропологов, фольклористов и других заинтересованных в данной теме исследователей является формирование целостного образа восприятия и мышления представителей

²²⁸ Carmichael A. *Carmina Gadelica*. Edinburgh, 1928 – 1941. Vol. II. P. 357.

²²⁹ Pitcairn R. *Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542 – 1584* Vol. 1. P. 2. Edinburgh, 1833. P. 51.

²³⁰ Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624* Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 53.

²³¹ Scott W. *Letters on Demonology and Witchcraft*. Edinburgh, 1830. P. 155.

предыдущих эпох. В этой связи особую ценность принимает исследование пластичной ведовской мифологии, изобилующей самыми разнородными, часто откровенно противоречащими друг другу компонентами.

Посюстороннее. Представления о природных стихиях, явлениях и процессах

Природные стихии являются ландшафтом и инструментом ведовских ритуалов. Представление о том, что ведьмы могут повелевать стихиями, вероятно, восходит еще к опыту древних жителей Каледонии. В спектр ведовских практик, описанных в судебных материалах Нового времени, входит умение поднимать сильный ветер на суше и на море, истреблять урожай на земле, изготавливать магические знаки при помощи огня, и, конечно, летать по воздуху. Джеймс Фрэзер, шотландец по происхождению, среди прочих ритуалов управления стихиями и погодой дает следующее описание традиций жителей Шетландских островов: «Владение искусством завязывать ветер тремя узлами так, что, чем больше развязывается узлов, тем сильнее дует ветер – приписывали колдунам Лапландии, а также колдуньям с островов Шетланд, Льюис и Мэн. Моряки Шетланда до сих пор покупают у старух, которые претендуют на управление штормами, ветры в виде платков или нитей с завязанными узлами»²³².

Для Шотландии характерно обилие *воды* в ведовских практиках (упоминается в судебных документах 60 раз, чаще, чем какой-либо другой ритуальный объект)²³³. Наиболее высокий мифологический статус имела вода из святых колодцев, морская вода, вода текущих в южном направлении рек и ручьев, вода, которой обмывали покойника. Считалось, что вода принимает свойства соприкоснувшегося с ней объекта: эта идея лежит в основе распространенной по всей Евразии практики заговоров, переносивших энергию злых чар на водную субстанцию. Вода является зримым примером амбивалентности мифологических категорий. С одной стороны, вода

²³² Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 112.

²³³ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 1.03.2015).

практически повсеместно в Шотландии встречается в описаниях ритуалов очищения от болезней, используемых в лечебной магии, а с другой стороны, вода используется дьяволом как смертоносная всепоглощающая стихия.

Стихия воздуха тесно взаимосвязана со стихией воды, что, вероятно, обусловлено особенностями островного климата. В шотландской ведовской мифологии преобладают сюжеты о морском шторме, урагане на реке, разрушении речного моста при помощи ветра. Как правило, для того, чтобы поднять сильный ветер или ураган, ведьмы производили совместные магические ритуалы на шабашах. Классическим примером этого рода является предъявленное ряду жителей Норт-Бервика обвинение в призывании шторма в ночь на праздник архангела Михаила. Согласно материалам допросов, ведьмы, собравшись на шабаш в церковном дворе, совместно приготовили волшебное зелье, которое впоследствии вызвало шторм²³⁴. Также известны сообщения о том, как ветер поднимался силами дьявола или демона. Сохранились судебные протоколы из Далкейта, откуда в 1661 г. должны были конвоировать в Нидри подозреваемую в ведовстве Кристин Уилсон. Джанет Куки, также признавшаяся в ведовстве, сообщила, что: «...дьявол поднимет ураган и таким образом унесет ее отсюда». «Так и случилось: у речки, когда они были рядом с Нидри, поднялся такой внезапный порыв ветра, который, словно вихрь у их ног, унес указанную Уилсон в воду...»²³⁵.

Огонь представлен в документах как источник наибольшей опасности, что вполне ожидаемо, учитывая способ расправы с обвиненными в ведовстве; огонь также фигурирует в практиках наведения порчи. Знак человека или животного, которое намеревалась уничтожить ведьма, следовало предать огню, и по мере того, как огонь поедал и уничтожал изображение, жертва сгорала от тяжелого недуга.

Стихию земли символизируют почва, камни, навоз, поля и урожай на них. Сообщения о ведовских практиках хранят народную память о культуре

²³⁴ Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 155.

²³⁵ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 602.

плодородия, представленную в перевернутой форме: разбрасывание зелий из человеческих и животных останков для того, чтобы поле не дало урожая, магические ритуалы обхода поля, заклинания и кражи будущего урожая. Конец XVI – XVII вв. считаются апогеем «малого ледникового периода» в Европе, которому Шотландия как северная окраина была особенно подвержена. Приблизительно с 1560 г. температура воздуха в Европе стала постепенно снижаться, достигнув минимума к 1660-м гг. Это обусловило общее ослабление шотландской агрокультуры, и до того осуществлявшейся в неблагоприятных природно-климатических условиях, в силу чего основная тревога сельских жителей была связана со здоровьем домашнего скота как более надежного источника пропитания. Дж. Гудар отмечает, что шотландские ведовские процессы содержат относительно мало обвинений в порче урожая зерновых: если ведьмы и портили урожай, то целенаправленно кому-либо из фермеров, и часто осуществляли свои злодеяния не на поле, а на мельнице²³⁶.

Потустороннее. Представления о Боге и дьяволе, а также феях, эльфах и духах

Присутствие в признаниях ведьм святой Троицы наряду с дьяволом и демонами, а также феями и эльфами ожидаемо, учитывая особенности низовых форм религиозного культа, который тяготел, скорее, к дохристианскому политеистическому мировосприятию. Дохристианская низшая мифология обнаружила столь высокую толерантность к влияниям со стороны христианского культа, что в малоизмененном виде сохранилась вплоть до XVI в. В церковной среде вплоть до начала синтеза богословской и демонологической традиций господствовало пренебрежительное отношение к народной магии и ведовству. Вероятно, подлинная мировоззренческая христианизация Европы была запущена только с началом религиозной реформации. Картина мира стала более христианской в ее онтологическом, провиденциальном и эсхатологическом аспектах, что, впрочем, не очистило европейский мифологический ландшафт от самых разнообразных низших

²³⁶ Goodare J. *Scottish Witchcraft in its European Context / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 29

божеств. Таким образом, после реформации синкретизм народного христианства не был искоренен, однако под влиянием обострившейся дискуссии о проблемах добра и зла восприятие европейского обывателя стало, если не монотеистическим, то, по крайней мере, более дуалистическим. Это демонстрирует случай Джин Браун из Пеннингама, которая в 1706 г. призналась в связях с «хорошими духами», с которыми она даже заключила брак. Джин не только описала их как троих юношей приятной наружности, но и назвала отцом, сыном и святым духом, которые показали ей в видении Судный день²³⁷.

Любое сколько-нибудь подробное признание ведовских практик содержит не только выраженный дьявологический компонент, чаще всего соотносимый с традиционной черной магией, но и народно-мифологический, ориентированный на *Святую Троицу* и *деву Марию* как главных адресатов целительных заговоров и молитв за здравие. К примеру, признания Агнес Сэмпсон начинаются с сообщений о том, как она лечит больных при помощи молитвы, и только после личного вмешательства короля Якова VI в расследование перемещаются в туманную область дьяволопоклонства²³⁸. В эту же категорию попадают *ангелы* и *святые-покровители*, к которым, согласно судебным документам, ведьмы тоже периодически обращались. Первоисточниками таких заклинаний и заговоров на лечение болезней выступали вульгарные версии апостольского Символа веры, Абердинского требника и наиболее распространенных молитв, а также фрагменты народных песен. Наличие в ведовской мифологии персонажей запрещенного католического культа указывает не только на то, что после реформации роль этих обитателей мира сверхъестественного была по-прежнему значимой, но и на то, что обвинители стремились явно или косвенно отождествить католицизм с ведовством, идолатрией и служением дьяволу.

²³⁷ Goodare J. *Scottish Witchcraft in its European Context / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 32.

²³⁸ *Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 137 – 138.

Религиозные войны XVI в. не просто усилили социальный контроль со стороны священства, но трансформировали саму мифологию, выдвигая фигуру *дьявола* в авангард идеологической борьбы. Причиной тому был отказ от ритуалов экзорцизма и тайной исповеди, обеспечивающих внутрицерковную регуляцию демономании, а также затяжной конфликт с папством, в ходе которого дьявол и его слуги стали ведущими персонажами богословской полемики. Сложно понять, какова была подлинная роль дьявола в народных мифологических представлениях, поскольку имеющиеся в наличии исторические источники этого периода являются продуктом интеллектуальной либо бюрократической работы грамотного слоя, не заинтересованного в регистрации крестьянских суеверий. Судебные материалы могут называть дьяволом любую сверхъестественную сущность, с которой взаимодействует ведьма. Дьявол представлен как предельно собирательный образ: все контакты со сверхъестественным, кроме божественного, унифицированы и квалифицированы как дьявольские, а центральные сюжеты сношений человека с дьяволом (делка по продаже души и шабаш) прочно увязаны с любыми магическими практиками.

На протяжении второй половины XVI в. общество Шотландии выработало новый стереотип восприятия ведовства, согласно которому, важнейшим условием получения возможности распоряжаться сверхъестественными силами являлось заключение т.н. демонического пакта. С конца XVI в. сделка с дьяволом стала непременным компонентом представлений о шотландском ведовстве, ее подписание подтверждало акт искушения и инициации, пропуск в тайное сообщество (имеющее некоторое сходство со средневековой корпорацией и кланом), факт службы темным силам, а также закрепляло право отправления магических ритуалов. К. Ларнер отмечает, что демонический пакт имеет тройственную природу. Во-первых, он является вариацией вассально-ленных отношений, наложивших отпечаток на все договорные отношения общества изучаемого периода. Во-вторых, в сюжете о демоническом пакте воплотились представления о необходимой внутрисемейной иерархии, половом

соотношении и разделении труда, которое характерно для брачных отношений. В-третьих, заключение пакта было калькой концепции ковенанта, ключевой в период религиозных и правовых преобразований²³⁹.

Мифологема ковенанта иллюстрирует представления об оптимальных горизонтальных и вертикальных связях в обществе. Кальвинистский ковенант имеет два аспекта – индивидуальный, предполагающий наличие или отсутствие благодати в жизни отдельно взятого человека, и национальный, родственной ветхозаветному мифу о богоизбранности иудеев. Аналогичным образом трактовались взаимоотношения с дьяволом, искушавшим отдельных вероотступников и одновременно стоявшим во главе всех ведьм²⁴⁰. Иными словами, углубление религиозного чувства верующих сопровождалось усугублением суеверий, подкрепляемых традиционными представлениями и настойчивым вмешательством церкви в быт прихожан²⁴¹. Заключая сделку с дьяволом, неофит получал в пользование некий магический инструментарий и становился частью секретной корпорации. Это позволило Б. Леваку предположить, что представления обвинителей о сделке с дьяволом и тайном сообществе ведьм, в сущности, являются слепком с законов цеховых организаций²⁴².

Как правило, дьявол впервые являлся ведьмам, когда они были одни в своем доме или же находились в открытом месте без спутников и свидетелей. Это клише может быть прочитано как метафора, содержащая глубинный смысл встречи человека со сверхъестественным. Согласно принятой в шотландской юриспруденции версии, отправной точкой ведовских практик было отречение от христианского крещения. Изобель Гоуди описывает отказ от крещения следующим образом: «Первое, что я сделала той ночью, это отреклась от крещения и возложила одну из рук на свое темя, а другую – на свою пятку и

²³⁹ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 162.

²⁴⁰ Martin L. *The Devil and the Domestic: Witchcraft, Women's Work and Marriage in Early Modern Scotland*. Edinburgh, 2003. P. 79.

²⁴¹ Todd M. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002. P. 153

²⁴² Levack B.P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Abingdon: Pearson Education, 2006. P. 77.

таким образом отреклась от всего, что между моих рук, в пользу дьявола. Он был за кафедрой проповедника с черной книгой в руке. Маргрет Броди из Олдерна выдвинула меня, чтобы дьявол окрестил меня; он оставил метку на моем плече, высосал из нее кровь, выплюнул себе на руку, и, побрызгав мою голову, сказал: “Я крещу тебя, Джанет, своим собственным именем!” И все мы закружились»²⁴³. Обряд отказа от крещения совершается без чьей-либо помощи, ведьма сама символически очерчивает свое пространство (“from Top to Toe”) и посвящает себя новому господину, что символизирует акт волеизъявления ведьмы. Характерно, что в Шотландии сюжеты о посвящении человека дьяволу без его ведома, столь распространенные на континенте, практически не встречаются (редким примером такого посвящения является дочь форфарской ведьмы Хелен Гутри)²⁴⁴. Необходимо также отметить, что на уровне церковных сессий в документах почти не прослеживаются упоминания о демоническом пакте – обязательном обряде инициации ведьмы с точки зрения демонологов раннего Нового времени. Сообщения о демоническом пакте есть в том случае, если дело о ведовстве было перенаправлено в Высший суд юстициариев или в Тайный совет, что доказывает инородную по отношению к автохтонной шотландской культуре природу этого мифа.

Не имея возможности оценить, насколько глубоко дьявология укоренилась в обыденном сознании шотландского простонародья, по обилию эпитетов, которыми обвиняемые в ведовстве наделяли дьявола, мы можем заключить, что его идея находилась в поле самых актуальных религиозных переживаний. Дьявол упоминается как «черный человек», «хороший человек»²⁴⁵, «некто плохой», «тот, кого я не стану называть», «черный Дональд», «черный Джон», «Старый Ник», «граф ада», «Старый рогач», «Махаон» и т.д.

Большинство описанных ведьмами эманаций дьявола антропоморфны. Из 276 человеческих изображений дьявола, представленных в материалах Обзора шотландского ведовства, 250 мужских и 26 женских, что обратно

²⁴³ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 603.

²⁴⁴ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 257.

²⁴⁵ В Хайленде «Хорошими людьми» называли эльфов и фей. Kirk R. The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies. London, 1893. P. 5.

пропорционально гендерному распределению среди обвиненных в ведовстве. В 60 случаях дьявол появляется в облике животного. В 3 случаях – в неодушевленной форме – стога сена, ветра или смерча²⁴⁶. Некоторые ведьмы описывали дьявола как бестелесный голос, вступающий с ними в разговор, когда рядом не было свидетелей. В Библии дьяволу не приписывается ни один цвет, но в фольклоре, как и в судебных документах, он почти всегда окрашен – в черный, красный, зеленый, иногда в синий²⁴⁷. Асимметрия дьявола практически не упоминается в шотландских исторических источниках, но асимметрия как дефект человеческого тела часто служит свидетельством причастности к врагам Бога: косоглазие, ожоги, сухость конечности упоминаются в качестве примет обвиненных в ведовстве. В то же время, подозрение соседей могла вызвать и необычайная красота, природа которой подчас интерпретировалась как дьявольская.

Похоже, что и демонология как таковая, то есть дефиниция, иконография, классификация и квалификация всевозможных *демонов*, не слишком увлекала ведьм и их притеснителей, поскольку с церковной реформацией, которую сопровождало очищение религиозного культа от массы единичных божественных существ (святых, ангелов), также сократился и интерес к демонам. Позднесредневековое представление о том, что Бог или дьявол, бесконечно преломляясь в различных средах, отражены в любой вещи или явлении дольного мира, уступило место принципу единоначалия обоих миров, преобразившему не только богословие, но и политическую культуру и идеологию, в том числе идеологию охоты на ведьм. Характерно, что в «Демонологии» Якова VI мы не встречаем слова «*deamon*», только однажды в третьей книге упоминается его греческий прототип «*daimon*». Признания ведьм, отредактированные и зафиксированные представителями светской и церковной власти, могут относиться к сношениям человека с «дьяволом» или «духом», но не с «демоном» в его привычном понимании.

²⁴⁶ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 1.07.2015).

²⁴⁷ Ibid.

Сюжеты тайных совокуплений с демонами-искусителями, *инкубами* и *суккубами*, редко встречаются в описаниях встреч ведьм наедине с дьяволом. Но они фигурируют в «Демонологии» Якова VI, который, скорее, следовал континентальной оккультной традиции, нежели стремился отразить местные суеверия. Функции инкуба мог выполнять дьявол, как, к примеру, в материалах суда Маргарет Джексон, которая показала, что однажды ночью она проснулась от того, что почувствовала присутствие мужчины в своей постели. Джексон подумала, что это призрак ее умершего двадцать лет назад мужа, но это, согласно ее признанию, оказался сам дьявол²⁴⁸.

Из судебных материалов явствует, что после реформации шотландцы не утратили веру в *фей*, *эльфов* и *брауни*, однако эта вера в глазах духовенства приобрела резко негативную окраску. Протоколы допросов показывают, что шотландские судебные чиновники старались не упоминать персонажей дохристианской мифологии. Для того чтобы расшифровать глубинные пласты ведовских представлений, нам необходимо уметь прочитывать послания, которые замалчиваются фиксаторами признаний. Как только обвиненные в злых чарах отвлекаются от дьявологической тематики, записи прерываются, становятся пунктирными, смысл последующих признаний резко изменяется. Это существенно затрудняет понимание шотландской ведовской мифологии и попытку ее классификации. Тем не менее, заводя речь о сверхъестественных сущностях, ведьмы чаще воспроизводили традиционные народные мифологемы, чем рассказы проповедников о дьявольском искушении. Создается впечатление, что многие обвиняемые были гораздо лучше осведомлены об эльфах и феях, нежели о дьяволе и демонах. Так, Маргарет Александер из Ливингстона в 1647 г. призналась, несмотря на демоническую линию допроса, что отказалась от крещения в пользу короля фей²⁴⁹. Считалось, что эльфы могли убить любого человека или животное при помощи *elfshot* – магического снаряда, имеющего форму наконечника стрелы. Стрелы эльфов

²⁴⁸ Millar J. A History of the Witches of Renfrewshire, Who Were Burned on the Gallowgreen of Paisley. Paisley, 1809. P. 41.

²⁴⁹ Goodare J. Scottish Witchcraft in its European Context / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 32.

упоминаются в 6 ведовских процессах, в частности, в деле Гоуди: «Что касается наконечников стрел эльфов, дьявол создает их своей собственной рукой для мальчиков-эльфов, которые формируют и обтесывают их острым предметом, похожим на иглу; я видела, как они стругают и затачивают их...»²⁵⁰.

Периодически эльфы уносили с собой какую-либо ведьму, которую обучали сакральному знанию, в частности, своему смертоносному искусству стрельбы. Шотландские эльфы были обитателями мира мертвых и хранителями его тайн, завеса которых приоткрывалась только перед ведьмами-медиумами: в 1618 г. Джон Стюарт из Ирвина сообщил, что все люди, которые внезапно умерли, отправляются к королю страны эльфов²⁵¹. С феями и эльфами в шотландской культуре также был связан универсальный сюжет полета ведьм. В 1588 г. Элисон Пирсон показала, что видела сны, в которых она переносилась в страну фей; иногда она не знала, где проснется утром²⁵². Концентрация шотландского фольклора на феях и эльфах подтолкнула Дж. Гудара к предположению, что именно связанные с феями мифы послужили катализатором охоты на ведьм, поскольку вера в фей была очень распространена и достаточно пластична для того, чтобы быстро интегрироваться в дьявологическую идеологию²⁵³.

Источником подробных описаний фей и эльфов является «Секретное содружество» Роберта Кирка. Переводя с гэльского на скотс, преподобный Кирк описывает персонажей кельтской низшей мифологии в христианском ключе. Так, говоря о духах, он называет их то «демонами», то «дьяволами», сравнивает и подкрепляет сведения об их могуществе сюжетом об Аэндорской волшебнице. Эльфы и феи охарактеризованы им как «по своей природе средние между людьми и ангелами; те, кто лучше всего виден в сумерках», обитатели воздушной стихии, способные принимать любую форму и вселяться в

²⁵⁰ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 607.

²⁵¹ Goodare J. The Scottish witchcraft panic of 1597 / The Scottish Witch-Hunt in Context. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 53.

²⁵² Scott W. Letters on Demonology and Witchcraft. Edinburgh, 1830. P. 156.

²⁵³ Goodare J. Scottish Witchcraft in its European Context / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 44.

животных, один раз в три месяца меняя свое обиталище²⁵⁴. Феи часто взаимодействуют с людьми, то вселяясь в кого-либо, то совершая подмену: «Еще живы женщины, которые утверждают, что феи украли их из колыбели, оставив подменыша, ненасытное подобие ребенка (напоминающее отражение в зеркале), которое (словно это некий прожорливый дух, проникший в тело), притворяется, чтобы сперва ловко проглотить мясо, а затем покинуть тело, как если бы его срок истек и оно умерло обычной смертью»²⁵⁵. Кирк сообщает, что все описанные им существа более тесно связаны с природой, нежели люди: «Как птицы и звери, чьи тела привыкли к переменам, свободному и открытому воздуху, предвидя штормы, так что эти невидимые люди лучше читают по Книге природы, что грядет, нежели мы». Примечательно, что далее преподобный пишет о том, что, предсказывая будущее, эльфы и феи исполняют доктрину предопределения²⁵⁶.

За понятием «дух», очень часто встречающимся в признательных показаниях ведьм, могли скрываться самые различные персонажи низшей мифологии кельтов. Льюис Спенс, автор исследования магии британских кельтов, отмечает, что первоначально понятие духа в кельтской мифологии было весьма гибким и могло подразумевать привидение, мужской или женский дух, а также дух животного или птицы, обитающий в воздушной, земной или водной среде²⁵⁷. Отголоски анимистических культов населения британского Севера сохранились, в частности, в виде представлений о банши (“Banshee”, “Cointeach”), женских духах, предвещающих смерть своими криками и рыданиями. Спенс пишет о том, что в Новое время понятием “Baobh”, ранее обозначавшим в шотландской мифологии женское божество, которое принимало форму вороны и питалось человеческой кровью, стали обозначать ведьм²⁵⁸. Напомним, что основной эманацией шотландкой ведьмы была ворона или галка. Представления о зловещих божествах низшей мифологии, которым

²⁵⁴ Kirk R. *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*. London, 1893. P. 27.

²⁵⁵ *Ibid.* P. 31.

²⁵⁶ *Ibid.* P. 37.

²⁵⁷ Spence L. *The Magic Arts in Celtic Britain*. London, 1945. P. 79.

²⁵⁸ *Ibid.* P. 82.

приписывалась способность убивать, насылать телесные и душевные недуги, с течением времени переросли в суеверия, связанные с ведьмами и колдунами.

Самое детальное изображение духов-помощников дает второе признание Изобель Гоуди, в котором она описывает всех духов, прислуживающих членам ее ковена. Ни сама ведьма, ни следователи не отождествляют этих духов с дьяволом – очевидно, что это некие единичные сущности, поименованные, уникально окрашенные, привязанные к конкретному человеку и имеющие собственный «круг обязанностей». «В моем ковене 13 человек, и у каждого из нас есть дух, который служит нам и которого мы можем призывать к себе. Я не помню всех имен духов, но одного из них зовут Свейн, он служит Маргрет Уилсон из Олдерна, он всегда в зеленой, как трава, одежде ... Следующий дух называют Рори, он прислуживает Бесси Уилсон из Олдерна, он всегда одет в желтое ... Третьего духа зовут Ревущий Лев, он прислуживает Изобель Николл из Лохлоу, он всегда одет в бирюзовый цвет ... Четвертого духа зовут Мак Гектор, он прислуживает Джин Мартен, дочери упомянутой Маргрет Уилсон, он – молодо выглядящий дьявол, всегда одетый в зеленое, и т.д.»²⁵⁹. Впрочем, записи допросов показывают, что сведения о духах, столь напоминающих персонажей низшей мифологии кельтов, мало интересовали судебных чиновников. Как только Изобель Гоуди увлеклась перечислением духов всех членов ковена, она была прервана и возвращена к теме дьявола и его происков.

Обвинительные акты демонстрируют мифологическое понимание единства не только времени и места, но также наполняющих их вещей и акций. К примеру, разгул стихии придавал смысл всем событиям, совпавшим с ним по времени, служил точкой их отсчета и диктовал желательный способ интерпретации. Вместе с тем, и синхронные, и диахронные события могли быть объединены метафорически или символически. Такие связи интерпретировать значительно сложнее, однако предложенная выше система координат позволяет это сделать, прослеживая движение объектов вдоль семантических шкал. Рассмотрим случай Элспет Брюс из Фофара, которая в 1662 г. получила

²⁵⁹ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 606.

обвинение в ведовстве буквально за то, что в ее доме нашли опаленного перед жаркой гуся. Причиной тому был сильный ветер, разрушивший форфарский мост. На смысловом уровне ураган оказался связан с синхронными ему событиями, из которых обожжение гуся показалось городским судьям убедительным доказательством вредоносной магии. Протокол заседания суда гласит: «Указанную Элспет спросили, возьмет ли она на себя вину в ведовстве, если против нее будут доказательства, что в ее доме был опаленный (перед приготовлением) гусь в день, когда поднялся ветер и с моста Кортахы слетали доски, она ответила, если это будет доказано, она подтвердит вину в грехе ведовства»²⁶⁰. Мы видим, что два указанных в обвинительном акте объекта – речной мост и гусь, были одновременно подвергнуты деструкции, то есть поменяли свои координаты в системе. Мост, соотносимый с осью «посюстороннее», был разрушен внезапным порывом ветра, то есть сместился с оси в квадрант «посюстороннее – мертвое». Ветер на воде, как было сказано выше, служил знаком и инструментом ведовских манипуляций. В свою очередь, гусь из квадранта «посюстороннее – живое» переместился в «посюстороннее – мертвое». Объекты связаны и хронологически, и метафорически, через акт «ощипывания», то есть сдирания досок с моста и перьев с гуся. Смысловая связь между двумя объектами, не будучи рациональной, тем не менее, просматривается более четко. Таким образом, сугубо условное деление помогает систематизировать эклектичную мифологию шотландского ведовства, постичь ее внутреннюю логику.

Взаимодействие статичных народных верований и динамичной культуры образованных сословий породило т.н. популярную демонологию – вульгаризированные представления о персонифицированном зле. При этом шотландская репрезентативная модель ведовства при всей схожести с континентальными эталонами имеет некоторые отличия. Во-первых, слабо представлен сюжет черной мессы. Он подробно описан только в процессе Агнес Сэмпсон: дьявол, стоя за кафедрой проповедника с книгой в руке,

²⁶⁰ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 259.

проводит собрание ведьм. Однако это сообщение было получено в присутствии Якова VI, то есть содержит в себе наиболее выраженный компонент элитарной дьявологии. Во-вторых, редки упоминания оргий. В-третьих, не была распространена легенда о жертвоприношениях детей на шабашах, сравнительно редки упоминания каннибализма. Вероятно, эта особенность связана с отсутствием заметного движения против ранних христиан, а после – против еретиков и евреев, поскольку именно этим категориям населения первоначально приписывали вышеозначенные преступления. Наиболее близки к континентальной модели признания Изобель Гоуди, ведьм из Норт-Бервика и Форфара – самые известные и подробные, но отнюдь не показательные описания шотландского ведовства.

Заметное исключение из общешотландской картины ведовства представляют собой гэльские районы, низовая культура которых была наименее подвержена христианизации. Согласно записям Роберта Кирка, жители Хайленда верили в существование мужчин-колдунов (“Seers”), осуществляющих связь между человеческим и потусторонним мирами. В кельтских районах было распространено поверье о т.н. втором зрении – способности магов предвидеть будущее. Считалось, что именно колдуны, а не ведьмы, наводили злые чары на людей и животных. Роберт Кирк пишет о том, что колдуны похожи на людей, но ими не являются, хотя «распределены по племенам и чинам, и имеют детей, нянек, свадьбы, смерти и похороны, и выглядят, как мы»²⁶¹. Женщинам в гэльских магических практиках отводилась второстепенная роль. Отличительной особенностью женщин-ведьм, по сообщению Кирка, является одержимость духами, происходящая от их меланхолического склада и склонности к душевным болезням²⁶².

Интересно, что континентальная по своему происхождению идея о свободе волеизъявления ведьм получила распространение в равнинной Шотландии, но отнюдь не в Хайленде. Равнинная магия отличалась осознанной интенциональностью: считалось, что ведьма действует по просьбе клиентов,

²⁶¹ Kirk R. The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies. London, 1893. P. 27.

²⁶² Ibid. P. 28.

приказу дьявола или собственному почину, но она всегда нацелена на конкретный результат, благотворный или нет в зависимости от рода ведовских практик. В отличие от этого, хайлендеры верили, что ведьма могла принести вред ненамеренно, в силу своей несчастливой природы²⁶³. Вероятно, жители Хайленда считали сглаз не только намеренным, но и нечаянным злом, которое любая женщина могла принести даже собственному ребенку. Гэльские ведьмы были описаны в судебных документах не столь отталкивающе, не просматривается сюжет демонического пакта, инкубов и суккубов, ночных шабашей, танцев с дьяволом, полетов на метлах, заметно отсутствуют элементы некромантии²⁶⁴.

Мы предполагаем, что своеобразная мифология шотландского ведовства была сконструирована в процессе восприятия антиведовской идеологии и интеграции дьявологических представлений в традиционную культуру. Что изменилось в традиционной мифологии с началом охоты на ведьм? Вероятно, сверхъестественные сущности, населявшие мифологический ландшафт, стали утрачивать свою прежнюю амбивалентность, характерную для дореформационной народной религиозности. Дьявол как дуалистически понимаемая персонификация мирового зла и отчасти принявшие его природу ведьмы стали олицетворением негативных намерений и обстоятельств, а само их наличие – удобным объяснительным принципом.

§ 2. Повседневные ведовские практики

Задача исследования практического аспекта ведовства существенно осложняется отсутствием не искажающих смысл и назначение ведовских практик письменных исторических источников. Мы не всегда можем разделить идеи, часто скрытые за одними и теми же словами обвиняемых и судей, мы даже не можем с уверенностью утверждать, что такое разделение было бы корректным. Вместе с тем, мы попытаемся решить означенную задачу

²⁶³ Kirk R. *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*. London, 1893. P. 51.

²⁶⁴ Henderson L. *Witch-Hunting and Witch Belief in the Gàidhealtachd / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 102.

посредством анализа тех немногих сообщений, которые более или менее подробно описывают ведовские ритуалы.

Базовым элементом ведовских практик была и остается магическая манипуляция, которая «производится при помощи символов, т.е. значимых эквивалентов означаемого, относящихся к иному порядку реальности, чем означаемое»²⁶⁵. Так, упоминание имени Бога, Святой Троицы, ритуальный обход или завязывание узлов воздействуют на объект не напрямую, а метафорически, однако сила воздействия от этого не снижается. Целью любых ведовских практик является вызывание желательных объективных изменений посредством субъективных манипуляций соответствующими случаю знаками и символами. Это объясняет, почему гетерогенные явления воспринимаются включенными в ведовскую мифологию индивидами как части целостного процесса, объединенные на смысловом уровне. Носителям рационалистического мировоззрения подобная связь может казаться абсурдной, сформированной случайным образом, в духе кэрролловской логики (если есть море, значит, должен быть вокзал), однако в пределах дорационалистической парадигмы психологические символические связи действуют не менее прочно, чем физические пространственно-временные. В ведовских практиках отсутствует привычная нам, но отнюдь не предзаданная рациональная объективность, однако присутствуют свойственные мифологическому мировоззрению объективации.

Структура главы подразумевает несколько искусственное разграничение «реального» и «вымышленного» ведовства – то есть традиционных магических манипуляций и их репрезентации. В данном параграфе мы сосредоточимся в основном на «реальных», то есть ритуальных практиках, чрезвычайно разнообразных как в раннее Новое время, так и на сегодняшний день. К ним относятся ритуальные слова, предметы и действия, сообщения о которых содержат некоторые судебные документы периода охоты на ведьм. На сегодняшний день в нашем распоряжении отсутствуют какие-либо

²⁶⁵ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Neoclassic, 2011. С. 208.

предписания, руководства или иные аутентичные документы, посвященные ведовским практикам, что свидетельствует в пользу тезиса Стюарта Макдональда об отсутствии устойчивого коллективного культа ведовства на протяжении большей части периода охоты на ведьм в Шотландии²⁶⁶. Не нашло подтверждения даже предположение о распространении ковенных в Шотландии²⁶⁷: высокая вариативность числа ведьм на собраниях – от нескольких человек до нескольких сотен – говорит нам о том, что шотландские ведьмы, вероятно, не образовывали ни устойчивых групп, ни, тем более, каких-либо тайных орденов. Индивидуальные ведовские практики следовали фольклорной традиции, опыт и знания передавались изустно и попадали в фокус внимания грамотных сословий только в контексте охоты на ведьм.

Наиболее адекватное представление о ведовских практиках в Шотландии раннего Нового времени мы можем получить из обвинительных актов, в которых фиксировались жалобы и показания свидетелей. Обвинительные акты наряду с обвинениями непосредственно в ведовстве / “Witchcraft” содержат также обвинения в колдовстве / “Sorcery” (157 упоминаний), чародействе / “Charming” (136 упоминаний), убийстве (60), волшебстве / “Enchantment” (36), некромантии (22), заклинаниях / “Incantation” (11); 1 раз упомянута магия²⁶⁸. Средства и манера описания ведовских ритуалов имеют не меньший эвристический потенциал, чем содержательная часть. К примеру, события, представленные в ведовских процессах, могут быть интерпретированы их участниками одновременно как реальные и вымышленные: когда секретарь фиксирует описания встреч ведьмы с дьяволом, он подходит к этому как к реальности, а когда речь заходит об эльфах, как к вымыслу.

Немаловажными источниками для исследования шотландских ведовских практик являются показания обвиняемых, сохранившиеся в судебных архивах. Особую ценность представляют собой признания жительницы хутора Лохлой

²⁶⁶ Macdonald S.W. The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland // Journal of the Royal Society of Medicine. 1997. Vol. 90. P. 509.

²⁶⁷ Исключение составляют показания ведьм из Форфара и Олдерна 1661 – 1662 гг.

²⁶⁸ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 4.09.2015).

Изобель Гоуди, данные ею в апреле 1662 г. в Олдерне. Изобель Гоуди, согласно свидетельствам, была рыжеволосой женщиной средних лет, жившей с мужем на хуторе в графстве Морей. Она вступила в сделку с дьяволом за 15 лет до начала судебных разбирательств, в ходе которых дала подробнейшие описания магических манипуляций ведьм. Если дело Агнес Сэмпсон традиционно прочитывается исследователями как безусловная трагедия, в которой заурядная сельская травница стала жертвой политического противостояния внутри правящего дома, то дело Изобель Гоуди далеко не так однозначно. Формула «по собственной воле и свободно» широко использовалась в судебном делопроизводстве: к примеру, в этом же году она была употреблена секретарем города Форфара, где после применения пыток осудили и казнили больше десятка ведьм²⁶⁹. Однако согласно утвердившемуся в научном сообществе мнению, Изобель Гоуди дала свои показания без доноса соседей и ощутимого насильственного принуждения следователей. По одной из точек зрения, Изобель Гоуди страдала от галлюцинаций, что, тем не менее, не помешало ей запомнить или сочинить и воспроизвести целые массивы стихотворных заклинаний, имеющих некоторую художественную ценность и впоследствии вошедших в антологию женской поэзии Нового времени. Четыре признания, данные Гоуди в Олдерне в 1662 г., уникальны не только из-за тщательной детализации, но также из-за кажущейся искренности, чрезвычайно редко встречающейся в делах о ведовстве.

Устоявшаяся классификация магических практик предполагает их различение по целям, в этом случае выделяются ритуалы посвящения, сопровождения, предсказания, лечебная, любовная, хозяйственная, апотропическая, метеорологическая и вредоносная магия. Менее описательным, но более аналитически ориентированным представляется выявление трех универсальных уровней магических манипуляций – вербального, вещественного и акционального (по классификации

²⁶⁹ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Edinburgh, 1887 – 88. Vol. 22. P. 247.

Н.И. Толстого)²⁷⁰. Эти уровни отражают способы кодирования и воспроизводства смыслов, наполняющих самые разнообразные магические манипуляции. Слова, действия и вещи представляют собой три взаимосвязанных знаковых системы – систему вербальных, жестовых знаков и материальных артефактов.

При помощи соответствующих знаков выражается та или иная субъективная установка. П. Бергер и Т. Лукман отмечают, что знаки могут иметь разнообразные значения, но в конкретном контексте, образуемом в процессе межличностного общения, из массы значений выбирается единственное, которое становится объективно существующим элементом образованной двумя или более участниками субъективной реальности²⁷¹. Другими словами, представленный в суде эпизод употребления какого-либо предмета в магических целях не вызывал последовательной критики у судей, поскольку для них этот предмет также был знаком магических манипуляций. Следовательно, события, произошедшие с истцом после употребления предполагаемой ведьмой данного предмета, были вызваны ее магическим воздействием. Сказанное означает, что знаковые системы могут служить и сигналами, и инструментами ведовских практик.

Вербальный уровень отражает устойчивые вербальные формулы, имеющие ритуальное значение – заклинания, заговоры, молитвы, содержащиеся в признательных показаниях ведьм. Кроме того, к этой категории относятся слова, контекстуально причисленные к ведовским – проклятия, оскорбления, угрозы, известные нам из показаний свидетелей. Данный уровень ведовских практик базируется на представлении о сакральном статусе слова и особенно ряда словарных категорий, среди которых, в первую очередь, имена сверхъестественных существ. В период господства идеи Благочестивого государства эти слова приобрели максимальную аксиологическую наполненность, при этом имя Бога было как бы обоюдоострым, то есть

²⁷⁰ Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.

²⁷¹ Бергер, Лукман. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. С. 62 – 64.

знаменовало благочестие и одновременно грех, будучи употребляемым всею. Известно, что различные модификации имени дьявола в обыденной речи имели выраженный инвективный эффект²⁷², однако доподлинно установить, насколько часто оно употреблялось во вредоносной магии, представляется невозможным, поскольку часто оно буквально приписывалось ведьмам в ходе расследования, как будет показано ниже.

Формулы заклинаний – не импровизация, а традиция, сакральное знание, полученное человеком из потустороннего мира при особых обстоятельствах. Заклинания, заговоры и молитвы ведьм имеют единую структуру: они начинаются с преамбулы, маркирующей начало заклинания, продолжаются апелляцией к конкретной сверхъестественной сущности и обозначением желаемого результата, далее следуют специальные слова, маркирующие окончание заклинания. При этом вредоносные заклинания апеллируют к дьяволу, а молитвы и заговоры – к Богу. Яркие образцы заклинательной поэзии известны нам из судебных процессов Агнес Сэмпсон в 1590 г. и Барти Патерсона в 1607 г. В качестве примера можно привести и заговор Изобель Гоуди, который дословно звучит так:

«Он проливал кровь за кровь до последней капли

Око за око, пока все не изыдет

Богоматерь заколдовала своего дражайшего сына зубами и языком

И своими десятью пальцами

Во имя Отца и Сына, и Святого Духа!»

Стоило ведьме, прикоснувшись к ране или другому повреждению, трижды произнести эту фразу, как оно затягивалось²⁷³.

Заговоры, предназначенные для исцеления больного, обращаются если не к космогонии, то к становлению христианского миропорядка среди людей – Богоматерь заколдовала или убила Христа, принеся его в жертву во имя людей. М. Элиаде отмечает, что магические ритуалы целителей имеют силу постольку,

²⁷² О различных формах инвективы см. Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис, 2001. 1040 с.

²⁷³ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 608.

поскольку в этих ритуалах маги обращаются к Христу, деве Марии или святым, вербально воспроизводя сюжет их страстей и символически приобщаясь к ним, становясь их современниками и получая часть их божественной силы²⁷⁴. Заговор может апеллировать не только к Троице, но также к апостолам и всем святым: сюжетная (но не сущностная) сторона ведовских практик часто отражает именно католическое мировоззрение. Об этом нам говорит текст заговора от болезней Изобель Гоуди: «При лихорадке мы говорим трижды: “Я прекращаю малярию, морские лихорадки, земляные лихорадки и все лихорадки, что когда-либо сотворил Бог, изгоняю из головы, из сердца, из спины, из боков, из почек, из бедер, от кончиков пальцев рук к кончикам пальцев ног – должны уйти все лихорадки; одна – на холм, одна – на крышу, одна – на камень, одна – на дерево. Во имя Святого Петра, Святого Павла и всех святых на небесах. Во имя Отца, Сына и Святого духа!”»²⁷⁵ Гоуди приводит примеры не только лечебных, но и зловредных вербальных формул. В пассаже об elfshot она сообщает о губительной силе волшебных стрел и о том, что источником этой силы является дьявол. Выстрел в жертву крошечной стрелой должен был сопровождаться следующими словами: «Стреляйте ими во имя [дьявола]; Им никогда не вернуться домой здоровыми!»²⁷⁶.

Помимо упоминаний сакральных имен заклинания могли содержать устойчивую фразеологию. Так, словосочетание «Horse and Nattock», восходящее к языческим ритуалам кельтского населения Шотландии, поныне используется англоязычными викканами в религиозных практиках. Эти слова встречаются в фольклорных историях о феях, согласно которым заклинание «Horse and Nattock» переносило фей туда, куда они хотели. Исследователи шотландского ведовства сталкиваются с заклинанием «Horse and Nattock» в материалах дела Изобель Гоуди, насыщенных дохристианскими реминисценциями. Ведьмы использовали это словосочетание, когда хотели перенестись куда-то по воздуху, но в редакции секретаря Джона Иннеса

²⁷⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 311.

²⁷⁵ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 606.

²⁷⁶ Ibid. P. 607.

заклинание удлинилось, получив дополнение «во имя дьявола!», что недвусмысленно указывало на источник магической силы ведьм. В первом признании Гоуди читаем: «...я говорила: “Horse and Nattock, во имя дьявола!” И тогда мы взлетали, и, где бы мы ни были, летели над дорогой, словно соломинки. Мы можем полететь, как солома, куда мы хотим, стебли травы и солома служат нам лошадьми, мы просто кладем их между стопами и говорим: “Horse and Nattock, во имя дьявола!”»²⁷⁷.

В Британии дикая охота Одина трансформировалась в миф о полетах короля и королевы эльфов, которые похищали и порабощали встретившихся им на дороге людей. Изобель Гоуди рассказала о том, что ведьмы могут убить встретившегося им во время полета человека; в этом случае его душу забирает Бог, а тело достается ведьмам как трофей. «Если кто-либо видит солону в вихре и не крестится, мы можем убить его, если захотим. Души тех, кого мы застрелили, отправляются на небеса, но их тела остаются и летают с нами, словно лошади, столь же маленькие, как солома»²⁷⁸. Рассказ Гоуди очевидно перекликается с историей о лорде Даффусе, который во время прогулки был подхвачен кричащими “Horse and Nattock” эльфами и перенесен ими в Париж, в винный погреб французского короля. Однако стоило лорду Даффусу в отчаянии воскликнуть услышанные им волшебные слова, как он снова переместился на родину. В письме, повествующем об этом загадочном случае, содержится ремарка о том, что словами “Horse and Nattock” пользуются эльфы, когда хотят перенестись куда-либо по воздуху²⁷⁹.

Вербальный уровень ведовских практик содержит не только специальные магические слова, но и обычный компонент бытовых ссор – брань, оскорбления и проклятия. Наиболее существенным смысловым элементом т.н. ведовских слов служил их контекст. Вылетевшие из уст предполагаемой ведьмы проклятия интерпретировались как малефициум, слова, обладающие собственной магической силой. Угрозы в таком случае воспринимались как

²⁷⁷ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 603.

²⁷⁸ Ibid. P. 604.

²⁷⁹ Aubrey J. Miscellany of British antiquities. Dorset: Dorset Pub. Co. 1980. P. 209.

магические формулы, несущие несчастье. Перейдя подвижную грань между оскорблениями и проклятиями, слова ведьмы приобретали статус вербальной формулы, подобной словам священника или судьи, то есть власть, сопоставимую с прямым действием. Оскорбление было почти исключительно женским преступлением. Л. Мартин замечает, что единственный мужчина, обвиненный в сглазе и злословии – Томас Патон, вместе с женой предстал перед судом в Абердине в 1597 г.²⁸⁰ Стереотип о вреде женских проклятий подкреплялся традиционными представлениями о болтливости и склонности женщин к сквернословью. Женщины часто представляли перед церковной сессией по обвинению в клевете, брани и оскорблениях, периодически приобретавших ведовской акцент²⁸¹.

Сквернословие как нарушение культурных и поведенческих норм в пресвитерианской Шотландии законодательно преследовалось. Лорен Марин приводит примеры некоторых фраз обвиненной в 1629 г. сглазе и ведовстве жительницы Данбара Изабель Янг: «Дьявол! Я сожалею, что ты это видел(а), ибо ты еще пожалеешь об этом»; «Благодарение Богу, я получила теперь власть над тобой»; «С этого момента в течение двенадцати месяцев он будет жалеть об этом»²⁸². Эти слова могли быть восприняты как магические, особенно, если они сопровождалась со стороны ведьмы какими-либо тревожащими собеседника действиями. К примеру, Изабель Янг, обвиненная в ведовстве за сквернословие и, вероятно, за ростовщичество, во время конфликтов с соседями имела привычку приседать, а в минуты особого эмоционального накала срывала со своей головы платок²⁸³. Плохую службу также могли сослужить некоторые синхронные или диахронные конфликту события – болезнь, травма, смерть собеседника или члена его семьи, а также буря, морской шторм или другое внезапное природно-климатическое явление; знаком ведовских чар могло стать

²⁸⁰ Martin L. *The Devil and the Domestic: Witchcraft, Women's Work and Marriage in Early Modern Scotland*. Edinburgh, 2003. P. 277.

²⁸¹ Todd M. *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland*. New Haven: Yale University Press, 2002. P. 90.

²⁸² Martin L. *The Devil and the Domestic: Witchcraft, Women's Work and Marriage in Early Modern Scotland*. Edinburgh, 2003. P. 278.

²⁸³ Ibid. P. 272.

и необычное поведение животных. Совпадение или сочетание вербальных знаков, имеющих особый мифологический статус (заклинаний, молитв, оскорблений), с природными знаками или неблагоприятными событиями само по себе служило залогом, а иногда и доказательством вины предполагаемой ведьмы. Вербальная агрессия, вооруженная специальными ведовскими словами, воспринималась как реальная. Л. Мартин выразительно иллюстрирует этот тезис примером суда Агнес Финни в 1644 г., хозяйки магазина в Поттерроу. Одна из посетительниц, недовольная качеством купленной селедки, обвинила торговку в ведовстве. Поводом для обвинения стала мелкая бытовая ссора и поведение Финни: она растоптала селедку и сказала: «Иди с богом. Чтоб тебе никогда не пришлось больше есть». В тот же вечер покупательница заболела и умерла через две недели²⁸⁴.

Необходимо помнить, что, когда дело доходило до суда, свидетели могли дать клеветнические показания из чувства мести или элементарного страха. Вероятно, в подавляющем большинстве случаев слова ведьм приобретали деструктивное значение не как вредоносная суггестия, а *post factum*, в процессе дачи свидетельских показаний. Кроме того, импульсом для фантазий о ведовских практиках служили индивидуальные, как это настойчиво предполагают исследователи процесса Изобель Гоуди, а также и коллективные формы психопатологий, панические вспышки ведьмомании, сопровождающиеся многочисленными свидетельствами и красочными описаниями магических ритуалов. Примечательно, что охота на ведьм в Европе, принимая форму эпидемии демономании²⁸⁵, быстро распространялась внутри местности и вскоре проникала в соседние регионы: одновременная эскалация преследований наблюдалась не только в Шотландии, Франции и

²⁸⁴ Martin L. *The Devil and the Domestic: Witchcraft, Women's Work and Marriage in Early Modern Scotland*. Edinburgh, 2003. P. 281.

²⁸⁵ Как отмечает Е.В. Змановская, психопатология может наблюдаться не только у индивидов, но и у социальных групп и даже целых народов. «Некоторые исторические события напоминают невротические и даже психотические расстройства отдельной личности. Например, признаки такого заболевания, как паранойя, достаточно отчетливо проявляются в форме массового психоза, неоднократно встречающегося на протяжении истории человечества в виде т.н. охоты на ведьм». Змановская Е.В. *Современный психоанализ. Теория и практика*. СПб.: Питер, 2011. С. 175.

Дании, но также в Рейнланде и Баварии, Стране Басков, Фландрии и Франш-Конте. Патологическое мышление, как отмечает К. Леви-Стросс, «всегда имеет наготове массу толкований и эмоциональных откликов, которыми оно готово с излишком снабдить порой недостаточно богатую действительность»²⁸⁶.

Предметный/Вещественный уровень подразумевает совокупность конкретных условий физического мира, необходимых для отправления магических практик: определенное время, место, форму одежды, набор предметов или веществ. Предметный уровень содержит две основные категории: атрибуты объекта манипуляций (клиента или жертвы магического ритуала) атрибуты субъекта манипуляций (ведьмы). Среди различных предметов и веществ, упомянутых в судебных материалах 623 раза, мы обнаруживаем следующие: вода встречается 60 раз, воск и восковая/глиняная кукла – 51 раз, камни – 33 раза, человеческие волосы – 28 раз, трава – 26 раз, нитки – 25 раз, одежда – 24 раза, кровь животных – 24 упоминания, кости – 22 раза, огонь – 22 раза, соль – 20 раз, плоть – 14 раз, мертвая плоть – 7 раз и мертвая плоть, истертая в порошок – 3 раза, лепешки – 11 упоминаний, ремень/пояс – 9 упоминаний, ногти – 9 раз, решето/сито – 8 раз, яйца – 6 раз, стрелы эльфов встречаются 6 раз. Как ритуальные объекты несколько раз упоминаются животные – жабы, птицы, кошки, змеи. Кроме того, на первоначальном этапе охоты на ведьм в качестве инструментов употреблялись кресты, статуэтки святых и девы Марии²⁸⁷.

Убедительной иллюстрацией использования различных предметов и веществ являются показания Марджори Ритчи, данные в 1662 г. в Форфаре. Среди прочих преступлений Марджори призналась в том, что «она решила отомстить [своему соседу Джону Сторроку] или его жене, утром она положила небольшой мешочек с нитками перед дверью указанного Джона, который первая обнаружила его жена и прошла над мешочком и нитками; немедленно после этого она испытала перемену всех членов и частей ее тела и в течение

²⁸⁶ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Neoclassic, 2011. С. 188.

²⁸⁷ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 21.01.2015).

года после этого она была не в состоянии стать самой собой ... Она также призналась, что заколдовала корову тем, что бросала в нее комья земли, после чего она [корова] умерла. И что она, чувствуя негодование по отношению к своему зятю Александру Миссону, положила небольшое количество овса перед его дверью, поскольку намеревалась ввергнуть его в бедность»²⁸⁸. Как видно, в зависимости от контекста вещи могут менять свое назначение, то есть помимо утилитарного применения они используются также знаково и символически. Эта идея лежит в основе всех типов магических практик, оперирующих одним и тем же ограниченным набором предметов сельского обихода для достижения самых разнообразных целей.

Вместе с тем, ведовские практики предусматривали некоторое количество устойчивых знаков, как правило, означающих власть над объектом. Среди таких ритуальных предметов наиболее часто упоминается кукла – глиняное или восковое изображение, имитирующее объект магических манипуляций. Так, Изобель Гоуди рассказала о способе наведения порчи на человека при помощи его глиняного изображения, которое полагалось систематически обжигать в очаге, в результате чего жертва постепенно теряла жизненные силы. В признаниях Гоуди читаем: «Джон Тейлор и его жена Джанет Брэдхед из Беллнакейта, Бесси Уилсон из Олдерна и Маргарет Уилсон, которая вышла замуж за Дональда Каллэма из Олдерна смастерили фигурку из глины, чтобы стереть в порошок детей лэрда Парка. Джон Тейлор принес глину домой, завернув ее в уголок своего пледа, его жена растерла ее очень мелко, в порошок. Она просеяла его в решете вылила в него воду, во имя дьявола, и сильно месила его, пока это не стало похоже на ржаное тесто, затем вылепила изображение сыновей лэрда. Оно имело все черты и особенности ребенка, такие как голова, глаза, нос, руки, ноги, рот и маленькие губы. ... Мы поместили его в огонь, пока оно не ссохлось от высокой температуры, его окружил открытый огонь, пока оно не запылало красным, как уголь. После этого мы жарили его

²⁸⁸ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Edinburgh, 1887 – 88. Vol. 22. P. 261.

снова и снова на другой день, через день часть его была хорошо прокаленной. Здоровые сыновья лэрда Парка начали от этого страдать...»²⁸⁹.

В магические практики использовались и определенные сочетания предметов домашнего обихода. Так, в описании ритуалов ведьм неоднократно встречаются решето и ножницы. Пример использования этой утвари приводит О. Дэвис: в 1649 г. Маргарет Монро была осуждена пресвитерией Дингуолла за отправление магических ритуалов при помощи решета и ножниц. Решето устанавливалось на ножницы или же ножницы вставлялись в него, после чего читалось обращение к св. Троице, св. Петру или Павлу, а затем решето поворачивалось с одновременным упоминанием объекта колдовства²⁹⁰.

Предметы быта естественным образом фигурируют в описаниях магического поиска пропаж – широко распространенного жанра белой магии. Примером такого рода занятий служит сообщение знахарки Бесси Данлоп, обвиненной в ведовстве и сожженной в 1576 г. Бесси получила умение находить потерянную одежду и прочие личные вещи от духа погибшего при Пинки Тома Рейда. Однажды «Джеймс Джеймсон и Джеймс Бэрд по ее совету нашли украденные железные плуги, которые помощник шерифа не искал из-за взятки в три фунта»²⁹¹. Досье Бесси Данлоп содержит также пример употребления трав и пищевых продуктов в магических практиках. Для исцеления леди Стэнли Бесси по совету Тома Рейда приготовила «смесь, эффективную, как сам галаадский бальзам. Она состояла из самого крепкого эля, смешанного со специями и сахаром, ее надлежало пить по утрам перед едой. Смесь содержала имбирь, гвоздику и лакричник»²⁹².

Вещественный уровень включает не только единичные объекты, но также их совокупность – к примеру, урожай с полей, на порчу или присвоение которого могли быть направлены злые чары ведьм. Так, Изобель Гоуди в своем

²⁸⁹ Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624* Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 605.

²⁹⁰ Davies O. *A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 196.

²⁹¹ Pitcairn R. *Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542 – 1584* Vol. 1. P. 2. Edinburgh, 1833. P. 50.

²⁹² *Ibid.* P. 51.

первом признании рассказывает о том, как ее ковен лишил урожая семью Брэдли из Нэрна. Ведьмы встретились «в церковном дворе в Нэрне и выкопали некрещеное дитя из могилы; на окраине пшеничного поля Брэдли прямо напротив мельницы Нэрна взяли указанный труп ребенка и обрезки ногтей с наших пальцев рук и ног, зерна всех сортов и листья капусты и очень мелко нарезали и смешали все это, положили часть этой смеси в кучу навоза на земле Брэдли, и таким образом лишили его урожая зерна»²⁹³. Считалось, что ведьмы сохраняли украденный таким образом урожай, после чего они совместно съедали его в праздники, например, на Рождество или Пасху.

Ведовские практики в целом имеют характерную пространственную и временную структуру. Они всегда осуществляются в местах с наиболее высоким сакральным статусом: приближенных к человеческому телу (очаг в доме, постель больного), местах, знаменующих границу дома и пространства вне его (порог, окно, дымоход), а также в местах, знаменующих границу человеческого и нечеловеческого, поюстороннего и потустороннего (перекрестки дорог, русла рек, берег моря). Временная протяженность важна как для ведовских, так и для судебных практик. Что касается времени ведьм, то оно, как правило, исчисляется днями или неделями с момента одной встречи с дьяволом/духом до момента следующей, а также с момента отправления магического ритуала до того, как он произведет эффект. В свою очередь, временные промежутки, упоминаемые в связи с расследованием, могут быть более растянутыми. Так, ведьмам вменяются преступления, совершенные за годы или десятилетия до начала суда. Временная шкала имеет и признаки стрелы времени в ее христианском понимании, и мифологического временного всеединства, что отражает синкретический характер ведовских представлений. Так, с одной стороны, у ведовских практик всегда есть отправная точка – событие, спровоцировавшее дьявольское искушение или же само искушение и отказ от крещения, то есть устойчивые представления о ее «доведовском» прошлом, ведовском настоящем и неутешительных перспективах. С другой

²⁹³ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 603.

стороны, доказательством причастности обвиняемой к сверхъестественному может стать в принципе любое событие ее жизни, хронология часто оказывается спутанной, отстоящие друг от друга во времени события соприисутствуют.

Если белая магия осуществлялась преимущественно по просьбе страждущего, то черная, как представлялось, могла быть запущена самой судьбой и имела несколько иную внутреннюю динамику. Современники охоты на ведьм разделяли черную магию ведьм на этапы. В юриспруденции существовало различие *damnum minatum* – момента конфликта, когда ведьма якобы обращалась к дьяволу для обретения силы, и *malum secutum* – момента, когда при помощи магии наступала развязка для жертвы. Преподобный Джордж Синклер описал случай некоего Александра Хантера, занимавшегося белой магией долгие годы, прежде чем однажды он встретил дьявола на лугу. Александр Хантер согласился стать слугой дьявола, получил дьявольскую метку, новое имя, после чего приобрел широкую известность во всем графстве. В какой бы дом он ни заходил, никто не отказывался подать ему из-за страха сглаза. Однажды Хантер встретил группу молодых мужчин, один из которых прогнал колдуна, после чего услышал, как колдун что-то бормочет (это было признано *damnum minatum*). Вечером упомянутый мужчина встретил нескольких незнакомцев, которые вызвали в нем невиданный доселе испуг (это было признано *malum secutum*). Вернувшись домой, мужчина потерял рассудок. Его сестра упросила Александра Хантера расколдовать брата за вознаграждение, что Хантер и сделал, использовав в магическом ритуале рубашку с тела жертвы. «Александр Хантер еще долго терроризировал всю страну, прежде чем был схвачен в Данбаре и сожжен на Замковой горе Эдинбурга»²⁹⁴.

К акциональному уровню магических практик можно отнести всевозможные жесты: завязывание узлов, приготовление зелий, закапывание или выкапывание из земли, просеивание через сито, лепку восковых или

²⁹⁴ Sinclair G. Satan's invisible world discovered. London, 1814. P. 122 – 125.

глиняных кукол, их обжиг, танцы, песни, и т.д. Акциональный уровень включает индивидуальные и коллективные действия ведьм, это и язык жестов, и сам акт манипулирования магическими предметами. К примеру, шотландским ведьмам приписывалась способность управления ветром. Во время ритуала ведьма стучала тряпкой по камням и произносила следующее заклинание:

«По камню тряпкой я стучу,
С дьяволом ветер заверчу.
Он стихнет, лишь я захочу»²⁹⁵.

Приведем несколько примеров ведовских ритуалов, наиболее значимой частью которых были действия. Распространенным компонентом ведовских практик считалось завязывание узлов. Так, в первом признании Изобель Гоуди читаем: «Когда мы крадем коровье молоко, мы снимаем волосы с хвоста и закручиваем их и заплетаем против шерсти во имя дьявола и затем мы тянем эту привязь ручной работы между задними ногами коровы и между ее передними ногами, во имя дьявола, и таким образом мы забираем коровье молоко с собой. Также мы крадем овечье молоко. Способ, чтобы забрать молоко или отдать его обратно, это перерезать эту привязь»²⁹⁶. В том же признании Гоуди описала ритуал порчи урожая, восходящий к дохристианскому культу плодородия: «Перед Сретением мы пошли на восток в Кинлосс, там мы запрягали в плуг лягушек. Дьявол держал плуг, а Джон Янг из Мебелстауна, наш офицер, управлял плугом. Лягушки тянули плуг, как волы. Сошники плуга был сделаны из рога барана, и кусок его рога использовался в качестве лезвия. Мы обошли вокруг два или три раза и все, кто входил в ковен, все время ходили туда и обратно с плугом, молясь дьяволу об урожае той земли и о том, чтобы там могли вырасти только чертополох и шиповник»²⁹⁷.

Т. Петтигрю в своей коллекции «Суеверий, связанных с историей и практикой медицины и хирургии» приводит в пример этнографические данные о магическом способе избавления от гектической лихорадки, распространенном

²⁹⁵ Джеймс Фрезер приводит одно из заклинаний Изобель Гоуди. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. С. 111.

²⁹⁶ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 605.

²⁹⁷ Ibid. P. 603.

в графстве Морей. Для снятия симптома ведьмы остригали ногти на пальцах рук и ног пациента, клали их в тряпку, вырезанную из его одежды, а затем, произнося короткую вербальную формулу, трижды махали этой ветошью над его головой. После этих действий тряпку следовало закопать в тайном месте. Петтигрю замечает, что еще Плиний Старший в «Естественной истории» описал подобную практику друидов²⁹⁸.

Отдельным видом ритуальных действий было захоронение или эксгумация. Одним из способов избавления от болезни было закапывание живьем жертвенного животного, как правило, быка или петуха²⁹⁹. Таким образом, как предполагали, можно было избавиться от эпилепсии, рака, лунатизма³⁰⁰. Аналогичный ритуал использовался для защиты скота от болезней. В 1650 г. Маргарет Доу предстала перед судом церковной сессии за то, что заживо похоронила ягненка перед своим порогом с целью спасти от эпидемии оставшееся стадо³⁰¹.

В коллекции Роберта Питкэрна содержатся материалы по делу Кэтрин Манро леди Фоулис и Гектора Манро. Обвинительный акт содержит описание ритуальных действий, иллюстрирующих представления о вредоносных ведовских действиях. Леди Манро обвинил в наведении порчи приемный сын Роберт Манро. Вместе с леди Фоулис пострадали ее слуги, признанные ведьмами. Их обвинили в изготовлении глиняных изображений для сглаза Роберта и леди Балнагован, а также в изготовлении сильнодействующего яда. Фляга такого же яда была приготовлена самой леди Фоулис, однако им по неосторожности отравилась ее служанка. Для достижения своих вредоносных целей Леди Фоулис якобы обращалась к эльфам. Ее помощница-ведьма Ласки Лонарт изготовила elfshot – стрелы эльфов. Изображения с жертвами были

²⁹⁸ Pettigrew T.J. On Superstitions connected with the History and Practice of Medicine and Surgery. Philadelphia, 1844. P. 98.

²⁹⁹ Spence L. The Magic Arts in Celtic Britain. London, 1945. P. 68.

³⁰⁰ Лечение эпилепсии захоронением жертвенного черного петуха сохранилось на северо-востоке Хайленда вплоть до середины XIX в. и было зафиксировано фольклористом Уильямом Хендерсоном. Henderson W. Notes on the Folklore of the Northern counties of England and the Borders. London: Longmans, Green and Co., 1866. P. 147.

³⁰¹ Mackay W. Records of the Presbyteries of Inverness and Dingwall, 1634 – 1688. Edinburgh, 1986. P. 196 – 197.

установлены в северной части дома, и Кристан Росс Малкольмсон, другой помощник, выпустил в две стрелы в изображение леди Балнагован и три в Роберта Манро. Стрелы уничтожили изображения, после чего леди Фоулис приказала изготовить новые. Гектор Манро, брат Роберта, тоже получил обвинения в колдовстве. Он якобы обратился к ведьмам во время болезни, и те сказали, что он умрет, если не устроит так, что вместо него умрет старший представитель его рода. Жертвой ритуала перенесения болезни с больного на здорового был выбран Джордж Манро, сын леди Фоулис. Ритуальные действия должны были проходить в полном молчании всех участников. Ведьмы вырыли могилу и поместили в нее Гектора Манро, повторив это действие три раза. Через год Джордж Манро умер от болезни. По итогам судебного разбирательства пострадало несколько простолюдинов, а леди Фоулис и Гектор Манро были признаны невиновными, что Роберт Питкэрн связывает с их высоким социальным статусом³⁰².

Ритуалы перенесения болезни с одного объекта на другой базировались на идее сохранения равновесия добра и зла в мире. Таким образом, чтобы избавить кого-то от ведовских чар, требовалось перенести их на другой объект, то есть целители, практикующие апотропическую магию, могли быть обвинены и в малефициуме. Пожалуй, представление о том, что с помощью магического ритуала можно перенаправить болезнь с человека на животное – один из самых стойких мифов, связанных с ведовством. И сегодня он встречается в качестве устойчивого просторечного оборота, почти не утратившего первоначальный магический смысл. Аналогичный механизм лежит в основе широко распространенных по всей Евразии заговорах на воду, переносящих энергию заболевания или злых чар на водную субстанцию.

Помимо магических акций ведьмам приписывались коллективные практики поклонения, а также участие в оргиях и карнавалах. Судя по тому, что оргиастические и карнавальные сюжеты упоминаются значительно чаще, чем ритуалы поклонения, «реальные» народные ведовские практики раннего

³⁰² Pitcairn R. *Ancient Criminal Trials in Scotland: 1584 – 1596*. Vol. 1. P. 3. Edinburgh, 1833. Pp. 201 – 204.

Нового времени представляют собой не столько инверсию христианских ритуалов, сколько регресс к дохристианским мифологическим основаниям. Их смысловое пространство скорее мифологическое дохристианское, нежели дьявологическое христианское. Карнавал и оргия отменяют законы творения, знаменуя уход во «тьму», погружение в первоначальный добожественный хаос, предшествующий всякому творению, всякой оформленности³⁰³. Во время оргии нарушаются первобытные культурные запреты – промискуитета, инфантицида, каннибализма. В свою очередь, карнавал отвергает актуальные запреты – нерелигиозной музыки, танцев, смеха, пиров. Собрания ведьм часто сопровождаются музыкой и танцами, которые были запрещены законами в защиту морали (в первую очередь, с ведовскими практиками ассоциировался шотландский рил). Характерно, что песни и пляски в показаниях ведьм встречаются чаще, чем оргии или сцены поклонения дьяволу. Это свидетельствует об упорстве, с каким народная карнавальная культура вытеснялась в область греховного.

Разнообразие ведовских практик определялось разнообразием запроса на них, если и ограниченного, то самыми широкими рамками. Большая часть сведений, зафиксированных судебными материалами, не противоречит традиционным для фольклористики представлениям о повседневной обрядности жителей сельских общин. Мы можем предположить, что в Шотландии было разделение магических компетенций, хотя в судебных материалах оно практически не просматривается. Вместе с тем, ведовство, колдовство и чародейство были тесно взаимосвязанными, но несколько различными понятиями. С точки зрения антиведовской идеологии и судопроизводства, их различие было минимально. Общим для всех понятий был магический компонент. В реальной судебной практике “charming” и “witchcraft” были компонентами преступления против Бога. Сфера деятельности знахарей – апотропическая магия, лечение золотухи, желтухи, кровотечений, зубной и суставных болей, сексуального бессилия и т.д. В

³⁰³ Подробнее об этом см. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.

качестве методов лечения использовались различные травы, наложение рук, молитвы и заговоры³⁰⁴. Наряду с “charmer” существовала категория “wise men/women”, которые занимались любовной магией, поиском потерянных вещей, гаданием, астрологией и хиромантией, заговорами на удачу. Знахари составляли незначительный процент жертв охоты на ведьм в Шотландии. Классический пример обвинения народного целителя – случай Ангес Сэмпсон, из 53 пунктов обвинения которой около половины касались лечебной магии. Среди них лечение больных при помощи заклинаний и молитв, лечение домашнего скота, предсказание исхода болезней («останется ли в живых больной»), избавление от злых чар других ведьм, лечение ребенка «объятием и произнесением магических слов», примитивные хирургические операции и т.д.³⁰⁵ При этом чары могли не содержать демонической и дьявольской составляющей, они не всегда упоминаются в однозначно негативной коннотации. В 1630 г. члены пресвитерии Далкейта на запрос о том, что им делать с чародеями, получили следующий ответ от синода Лотиана и Твидейла: «Тем, кто является просто чародеями и их клиентами, предписано покаяние»³⁰⁶. Исторические источники содержат также примеры индифферентного или даже благосклонного отношения к чародейству и магии. Так, в памфлете «Новости из Шотландии» есть пассаж о любовной магии Джона Фиана, причиной неудачи которого была контр-магия. Автор текста не без иронии сообщает, что мать девушки, которую пытался соблазнить Фиан, владела магическим искусством, а потому с легкостью перенаправила силу приворотных манипуляций со своей дочери на другой объект – корову³⁰⁷.

Ведовские практики представляют собой архаический способ проживания мира. «В подобном мире человек не чувствует себя замкнутым в рамках своего

³⁰⁴ Davies O. A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 186.

³⁰⁵ Normand L., Roberts G. Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 231 – 246.

³⁰⁶ Miller J. Devices and Directions: Folk Healing aspects of Witchcraft Practice in Seventeenth-century Scotland / The Scottish Witch-Hunt in Context. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 91.

³⁰⁷ News from Scotland / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 311.

существования. Он тоже открыт, он общается с миром, поскольку использует тот же язык — язык символов»³⁰⁸. Открытый мир может дать человеку ответ на интересующий его вопрос посредством знаков, считываемых особым способом. Ведьма, в первую очередь, является медиумом, способным разговаривать с миром сверхъестественного на его языке, читать книгу природы, написанную не знакомыми профану знаковыми системами. Признания ведьм изобилуют характерными чертами мифологического мировоззрения, среди которых взаимозаменяемость субъекта и объекта, предмета и знака, нелинейность и обратимость пространства-времени, сопричастность и связь человека и природы, смысловое единство синхронных событий.

Отмеченные нами уровни ведовских практик всегда представлены в совокупности, образующей инструментарий магических ритуалов. Характерно, что слова, вещи и жесты приобретают смысл и власть только в определенном сочетании и контексте, в котором ведьма символизирует и воплощает принцип взаимопроницаемости и взаимообратимости посюстороннего и потустороннего. Данный принцип реализуется и в повседневной магии, и в репрезентации ведовства, к примеру, в мифе об обратимости форм, которые произвольно способна принимать ведьма. Встав на путь сношений с дьяволом, ведьма претерпевает многочисленные метаморфозы: в первую очередь, она отказывается от своего предыдущего имени и получает новое, далее она по собственной воле меняет обличье, превращаясь то в зверя, то в птицу. При этом, превращаясь в животное, она отчасти становится животным, а не просто меняет видимые очертания («мы деремся, как кошки, убегаем от собак, как кошки»³⁰⁹ сообщила Изобель Гоуди). Новое имя, в свою очередь, означает утрату самоидентичности, переход в новый мифологический и социальный статус. Изменчивость формы и содержания ведьмы отражает изменчивость самого дьявола — бестелесного духа, не имеющего устойчивой формы. Видовой признак тварного человека — наличие определенного облика — образа и подобия Бога, тогда как ведьма, заключив сделку с дьяволом, утрачивает божественный

³⁰⁸ Элиаде М. Аспекты мифа. М.: Academia, 1994. С. 145.

³⁰⁹ Pitcairn R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 611.

компонент своей сущности и замещает его дьявольским, то есть приобретает некоторые свойства дьявола. Ведьма, будучи агентом дьявола, транслирует имеющие необычайную силу слова и действия дьявола. Но она и сама имеет некоторую волю, поскольку самостоятельно решает, по отношению к кому применить магические слова и действия.

В монографии «Структурная антропология» К. Леви-Стросс вслед за Фрейдом исследует психофизиологическое воздействие зловредной ведовской магии: «Лицо, считающие себя объектом колдовских чар, внутренне убеждено в соответствии с традиционными представлениями своей группы, что оно обречено». Одновременно, согласно Леви-Строссу, запускается социокультурный механизм исключения: окружающие разрывают связи с заколдованным, за социальной смертью следует физическая³¹⁰. Этот культурно детерминированный синдром, широко наблюдаемый в клинической практике, получил название смерти вуду, то есть физической смерти, вызванной осознанием факта губительного нарушения табу или убеждением в состоянии околдованности³¹¹. «Сохранить жизнь такому индивиду, как указывают этнографы, можно лишь используя какой-то другой, спасительный колдовской прием, врачебная помощь при этом оказывается неэффективной»³¹². В заколдованном начинает преобладать мертвое над живым, что вызывает отторжение и стремление сообщества к его элиминации. Описания болезней, принесших смерть, соответствуют распространенной психосоматической симптоматике – лихорадка, истерическая слепота, отказ от пищи и т.д. Лихорадка традиционно считалась излюбленным способом ведьм навредить здоровью и жизни кого-либо, эта болезнь часто расценивалась как признак наведения злых чар. Эдвард Коуэн описывает интересные симптомы, зафиксированные у женщины, якобы заколдованной ведьмой. Маргарет Дорти

³¹⁰ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М.: Neoclassic, 2011. С. 171.

³¹¹ З. Фрейд анализирует аналогичные этнографические данные, согласно которым жители Океании, прикоснувшись к пище, которая является табу, умирали вскоре после этого происшествия. Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. Петроград.: Государственное издательство, 1923. 171 с.

³¹² Жмуров В.А. Большая энциклопедия по психиатрии. 2-е изд. Элиста: Джангар, 2012. Статья «Вуду смерть».

чувствовала себя крайне странно и подозрительно: в первой половине дня ее бросало в сильнейший жар, она ощущала жажду, словно находилась в пустыне, а также головокружение, словно дом ходил вокруг нее ходуном. После обеда, напротив, ее охватывал озноб, она испытывала боль в чреве, бедрах и ногах, будто ее кусали собаки или некий мужчина колот ножами. Этот недуг продолжался вплоть до смерти Дорти³¹³. Суггестивная сила ведовских практик не подлежит сомнению, нам не требуется специальных доказательств тезиса, что лицо, заподозренное во взаимодействии со сверхъестественным, могло созидательно или разрушительно воздействовать на сознание своего клиента или жертвы – аналогичные воздействия на психику мы повсеместно наблюдаем и сегодня.

Смысловой уровень ведовских практик возвещает открытость и значимость человека как части и элемента окружающего его природного мира. В то же время, нас интересуют ведовские практики как социально-психологическое явление. В исследуемый период «ведьма» – это, прежде всего, социальный маркер, а не форма личностной идентичности или особый рисунок поведения. В судебных документах рядом термин “witch” очень часто сопровождает предикат “notorious” – пользующаяся плохой славой, отъявленная ведьма. Язык ведовских процессов говорит нам о том, что для следователей и судей репутация обвиняемого была немаловажным, если не решающим доказательством вины. Груз дурной репутации колдуньи или знахарки мог копиться годами и даже десятилетиями, прежде чем стать причиной обвинения в ведовстве по какому-либо незначительному поводу.

В статье «Женщины и охота на ведьм в Шотландии» Дж. Гудар отмечает, что такое субъективное явление, как слухи и домыслы, могло привести к совершенно реальному преследованию по суду³¹⁴. Ранее К. Ларнер подчеркнула важность репутации как центральной составляющей социального статуса: потеря репутации богобоязненного христианина грозила самыми опасными

³¹³ Cowan E.J. Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland: The Devil's Decade Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 82 – 83.

³¹⁴ Goodare J. Women and the Witch-Hunt in Scotland // Social History. 1998. № 23. P. 295.

юридическими последствиями³¹⁵. При этом женщины, учитывая их второстепенное положение в политической и экономической жизни общества, оказывались более уязвимы со стороны распространяемых сплетен. Специфически женские виды деятельности – такие, как забота о домашнем очаге, уход за детьми и скотом, – сами по себе были чрезвычайно насыщены магически и ритуализированы, что создавало потенциальную угрозу обвинений в ведовстве. Не исключено, что обедневшие, пожилые, потерявшие мужей женщины подчас были вынуждены создавать себе репутацию ведьм, поскольку за некоторые магические услуги они могли получить от соседней помощи в виде продуктов питания, отрезков ткани или других материальных ценностей. Как правило, сфера деятельности таких лиц не выходила за рамки приворота, поиска потерянных вещей и элементарного целительства, о чем свидетельствуют досье. Однако с изменением социокультурной конъюнктуры и ужесточением религиозной политики именно эти занятия получили статус уголовного преступления.

Рассматривая инструментарий и уровни ведовских практик, мы обнаруживаем, что ведовство периода охоты на ведьм – это не только индивидуальный выбор, но также социально-психологическая практика соучастия, в пределах которой с предполагаемой ведьмой взаимодействуют ее визави, локальное сообщество, институты светской и духовной власти. На протяжении охоты на ведьм совместно с процессом воспроизводства ведовских практик в быту осуществлялось также их уточнение за церковной кафедрой и судебной трибуной. Именно в исследуемый период ведовство приобретает не известный ранее смысл и социальное назначение: не утрачивая традиционной функции медиации и коммуникации, оно как бы становится инструментом в руках некоего общечеловеческого врага, абсолютизируется и демонизируется вслед за ним.

³¹⁵ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 88.

Глава 3. Власть и религия в ведовских процессах в Шотландии второй половины XVI – первой трети XVIII вв.

§ 1. Интеллектуальная демонологическая традиция

Анализ демонологии как жанра интеллектуальных рассуждений способствует выходу на глубинный уровень понимания ментальной истории Европейского субконтинента. Наравне с эксплицитным рациональным компонентом новоевропейскую культуру конституирует теневое знание, в пределах которого архетип демона играет ведущую роль. Культурологический подход предполагает рассмотрение демонов как эволюционную ступень в развитии представлений о сверхъестественном, религиоведческий – как вариацию проживания страха Божьего, психологический – как персонификацию вытесняемых тревог и желаний индивидуального и коллективного психического, политологический – как своеобразный инструмент воздействия на сознание; историки, в свою очередь, применяют интегративный подход.

Демонологическая традиция предполагает более высокий, нежели представленный в предыдущей главе, порядок знания о сверхъестественном. Строго говоря, описанный ниже литературный жанр представляет собой не демонологию, в целом утратившую свою актуальность уже ко второй половине XVI в., но ведьмологию, то есть дисциплинарно организованное учение о ведовстве и производных от него практиках и состояниях. Смена объекта внимания демонологов второй половины XVI – XVII вв. отразилась в самих названиях их сочинений: «Рассуждение о ведьмах» Анри Боге, «Компендиум ведьм» Франческо Гваццо, «Трактат о признаниях ведьм и гадалок» Питера Бинсфельда, «О демономании ведьм» Жана Бодена, «Расследование колдовства» Мартина дель Рио, «Разоблачение ведовства» Реджинальда Скотта, «Преступная осторожность, или О процессах против предсказательниц» Фридриха фон Шпее, «Два диалога относительно власти ведьм и о наказании, коего они заслуживают» Фомы Эраста. «Демонолатрия» Николя Реми посвящена преимущественно ведовским процессам, «Демонология» Якова

Стюарта фактически не упоминает демонов, хотя называется сообразно устоявшемуся обычаю. Таким образом, понятие «демонология», используемое в данном контексте, отражает не столько актуальную проблематику, сколько генеалогию позднесредневековой и новоевропейской оккультной традиции. Преодолев путь от эзотерической интеллектуальной и духовной практики, демонология приобрела черты экзотерической дисциплины.

С целью преодоления терминологического противоречия профессор Эдинбургского и Тромсенского университетов Лив Виллюмсен вводит понятие демонологической концепции ведовства. Она отражает коллективный уровень ведовских практик, а также идеологическую основу судов ведьм. Однако искать причину охоты на ведьм в самом ведовстве практически бесполезно, поскольку оно сопровождало европейцев как до, так и после периода преследований. Следовательно, рассуждает Виллюмсен, мы должны обнаружить такие факторы, которые воздействовали на общество только в интересующий нас исторический период³¹⁶. В первую очередь, это развитие демонологии. Второй фактор – дьявология, или дьволизм, как это обозначается у англоязычных исследователей, – представляет собой продукт творчества католического и протестантского духовенства. Третьим фактором является политическая идеология абсолютизма. Ответ на вопрос о том, что послужило решающим импульсом преследований – демократизация позднесредневековой демонологической традиции, популяризация богословия и религиозных споров или укрепление государственных институтов – не может быть однозначным.

С момента христианизации Европы и до середины XV в. католические богословы относились к ведьмам преимущественно как к заблудшим душам, продолжающим почитать ложных языческих богов и жестоко обманутым сатаной. Этот подход был закреплен в Епископском каноне, пенитенциалии X в., включенном в произведения некоторых влиятельных авторов, среди которых Регино Прюмский и Иво Шартрский. Согласно Епископскому канону, языческие верования суть болезненные фантазмы, внушенные злым духом, а не

³¹⁶ Willumsen L.H. *Witches of the North: Scotland and Finnmark (Studies in Medieval and Reformation Traditions)*. Leiden: Brill, 2013. P. 8.

реальная магическая сила, способная нанести физический вред окружающим³¹⁷. Сфера видений и суеверий, к которой духовенство относило ведовские практики, подлежала не телесному наказанию, но переубеждению, при этом наиболее суровой карой за преступление была экскоммуникация. Епископский канон также содержит краткое описание шабаша ведьм, – тайного ночного собрания «неисчислимых множеств» обманутых дьявольскими чарами женщин для поклонения богине Диане. Текст Канона гласит: «Не следует упускать из вида, что некоторые болезненные женщины, соблазненные дьяволом, бывают подвержены иллюзиям и фантазиям, которые насылают на них демоны; они верят и признаются, что в ночные часы скачут верхом на животных вместе с Дианой, богиней язычников, и что с ними скачет огромное множество других женщин, и что в гробовом молчании ночи они преодолевают огромные пространства земли, и что исполняют приказания Дианы как ее служанки, и что они в определенные ночи должны собираться на службы в честь этой богини»³¹⁸. Ко второй половине XV в. среди богословов укрепилось мнение, что дьявол, не имея собственной материальной оболочки, воплощается в некоторых грешниках и творит свое зло их руками. Дьявол был центральной фигурой демонологического жанра, поскольку все демоны признавались его слугами, иерархически организованными подобно ангельскому воинству Бога. В этом причина известной близости двух средневековых интеллектуальных течений, теоретически обосновавших охоту на ведьм – оккультной демонологии и богословской дьявологии.

К концу XVI в. на континенте уже существовал значительный корпус трудов, посвященных демонологии и ведовству. Одно из первых в истории европейской литературы произведений, в которых понятие ведовства представлено в резко негативной коннотации, столь привычной более позднему читателю, – это «Формикариус», или «Муравейник» доминиканского монаха Иоганна Нидера, написанный им в 1436 – 1438 гг. Трактат представляет собой

³¹⁷ Canon Episcopi / Materials toward a History and Witchcraft. Lea H.C. Philadelphia, AMS Press, 1939. P. 178 – 179.

³¹⁸ Цит. по Гуили Р.Э. Энциклопедия ведьм и колдовства. М.: Вече; 1998. С. 185.

коллекцию коротких историй и примеров, написанных в форме теологического наставления. Текст пятой книги «Формикариуса», посвященной проблеме ведовства, через полвека был включен в первые издания «Молота ведьм» и таким образом, многократно процитированный, вошел в европейскую историю охоты на ведьм. Женщина изображена Нидером как особенно подозрительное существо, крайне подверженное дьявольскому обольщению – вот почему магией занимаются преимущественно женщины, а не мужчины, как было принято считать ранее³¹⁹. Однако причина распространения ведовства среди женщин коренится не только в их греховной природе, но в самой угрожающей обстановке христианского мира, опасно переполненного демонами.

Самой известной и влиятельной работой, посвященной охоте на ведьм, остается католический «Молот ведьм»³²⁰, документально зафиксировавший поворот в отношении к ведовству и определивший дискурс преследователей ведьм на столетия вперед. За двести лет «Молот ведьм» переиздавался не менее 29 раз. Автор произведения доминиканский теолог и инквизитор Генрих Крамер (большинство исследователей полагает, что его номинальный соавтор Якоб Шпренгер не принимал участия в создании трактата) озабочен дьявольской угрозой, которую он поясняет эсхатологической причиной: мир стремительно движется к концу своего существования, о чем и свидетельствует засилье демонов и ведьм. Интерпретируя этот тезис в качестве метафоры, мы должны согласиться, что он не лишен основания – к концу XV в. завершался период относительно стабильной католической Европы, в которой христианин мог быть уверен в спасении через посредство института церкви. Публикация «Молота ведьм» в 1486 г. совпала с началом периода напряженных религиозных исканий, «демонов сомнения», когда прежняя уверенность, гарантированная коллективными обрядовыми практиками, уступила место индивидуальным религиозным исканиям. В век гуманизма получила распространение фаустовская модель отношений с потусторонним миром. В

³¹⁹ Rogers M. The Esoteric Codex: Demonology I. Lulu.com, 2014. P. 95.

³²⁰ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. 352 с.

ней человек был не просто разменной монетой в вечном противостоянии добра и зла, но обладателем свободной воли, субъектом выбора, осуществляя который, он мог отдаться во власть дьяволу. «Дьявол ничего не может предпринять без ведьмы» – гласит текст «Молота ведьм»³²¹. Там же читаем: «Ведьмы – это одушевлённые, по собственному свободному решению действующие орудия, хотя бы они по нарочито заключённому с дьяволом договору и отказались от власти над самими собой»³²². Грандиозный пример схоластической риторики, подкреплённой папской буллой, был в прямом смысле взят на вооружение католическими и некоторыми протестантскими охотниками на ведьм. Трактат представляет собой синтез рассуждений о природе ведовства и практического руководства по его искоренению. В некотором роде, он является первоисточником и эталоном целого литературного жанра, обеспечившего теоретическое обоснование преследований ведовства.

Тематика диссертационной работы подсказывает разделение демонологических сочинений на шотландские и нешотландские, в зависимости от происхождения автора. В то же время, сочинения могут быть классифицированы как апологические и скептические по жанру, а также католические и протестантские по религиозной принадлежности. При этом в поле зрения шотландских читателей попадали не только отечественные демонологические трактаты («Демонология» Якова VI Стюарта, «Разоблачение невидимого мира Сатаны» Джорджа Синклера, «Ведовской процесс, или Ведовство судимое и осужденное» Джона Белла, «Тайное содружество» Роберта Кирка, «Разгромленное саддукейство» сэра Френсиса Гранта), но и многочисленные протестантские, в первую очередь, кальвинистские произведения. Их авторами могли быть англичане (Джордж Гиффорд, Уильям Перкинс, Джон Котта, Джон Гол, Джозеф Глэнвилл, Джон Бомонт) и жители континента (Ламбер Дано, Нильс Хемингсен, Бальтазар Беккер). Испушенные

³²¹ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. С. 87.

³²² Там же. С. 91.

читатели и знатоки богословской традиции были знакомы и с именами католических демонологов, оказавших меньшее влияние на динамику шотландской охоты на ведьм (Мартин дель Рио, Анри Боге, Николя Реми, Питер Бинсфельд, Франческо Мария Гваццо, Людовико Мария Синистрати и др.). Отдельно следует упомянуть автора «Демономании колдунов» католика Жана Бодена, чья лояльность по отношению к вопросам вероисповедания и вклад в исследования государственного управления способствовали повышенному интересу к различным аспектам его творчества среди протестантской элиты Шотландии. Центральным демонологическим сочинением Шотландии по праву признана «Демонология» Якова VI. Однако прежде, чем перейти к этому произведению, необходимо упомянуть некоторых авторов, представленных в «Демонологии» как единомышленники или идейные оппоненты Якова.

Иоганн Вейер был одним из первых мыслителей, выступивших с критикой тезиса о реальности ведовства и необходимости преследований ведьм. В 1563 г. он опубликовал труд «Об обманах демонов», который считается сочинением, заложившим основу последовательной скептической традиции³²³. Скептики исходили из того, что ведовство – это индивидуальная практика, а раскрытие массовых заговоров ведьм связано с порочным обычаем применения пыток. Поставив под сомнение правдивость показаний безграмотных пожилых женщин, скептики подвергли критике всю систему выявления и наказания ведовства и колдовства. Их тезисы концентрировались вокруг нескольких проблемных областей и уровней ведовства, среди которых мировоззренческий (применение критического подхода и поиск объективности в описании ведовских практик), богословский (провиденциальный), юридический (справедливость отсутствия адвокатов и правомочность применения пыток),

³²³ В 1567 г. вышло дополнение к трактату «Об обманах демонов» – «Псевдомонархия демонов», которая представляет собой подробное описание и классификацию всех известных автору демонов, снабженную инструкциями по вызову и отзову каждого из них. «Псевдомонархия демонов» была призвана обличить скудоумие преклоняющихся перед ними обывателей. Weyer J. On Witchcraft: An Abridged Translation of Johann Weyer's *De Praestigiis Daemonum*. New York: Pegasus Press, 1998. 330 p.

медицинский (патология как возможный источник ведовства), общественный (практика элиминации социально нежелательных элементов).

Иоганн Вейер считал, что, поскольку ведовство наблюдается преимущественно у женщин определенного возраста, его можно соотнести с конкретным патологическим состоянием. Он впервые выдвинул предположение, что за признаниями в ведовстве и одержимости кроется банальный душевный недуг или слабая психическая конституция и склонность к меланхолии. Эта попытка врачебного взгляда на ведовство сочеталась с ортодоксальной идеей об иллюзиях, наводимых дьяволом и демонами³²⁴. Вейер справедливо замечал, что данные под пыткой признания нельзя рассматривать как объективные, однако больше его занимала проблема самоговора, причиной которой демонолог считал телесные и душевные расстройства. Реального ведовства не существует, ведовство – это следствие нестойкой веры и чрезмерного воображения, которое обуревают демоны. Вейер развенчал ключевой, по мнению апологетов, пункт сношений человека с дьяволом – демонический пакт, провозглашая его чистой иллюзией болезненного ума. Шабаш в трактате «Об обманах демонов» представлен как экстатическое ночное сновидение, впрочем, увиденное ведьмой не без помощи злых сил³²⁵.

Скептицизм Вейера нашел поддержку у ряда немецких медиков, юристов и философов рубежа XVI – XVII вв., таких как Герман Хамельман, Иоганн Эвих, Герман Витекинд, Герман Годельман, Адам Таннер, Фридрих фон Шпее и др.³²⁶ Все они разделяли постулат, что ведовские практики – это результат специфического заболевания, а, значит, они не могут быть признаны уголовным преступлением. Герман Витекинд писал: «Они [ведьмы] были и остаются людьми», «Никакая ведьма не может взять у вашей коровы больше

³²⁴ Weyer J. On Witchcraft: An Abridged Translation of Johann Weyer's *De Praestigiis Daemonum*. New York: Pegasus Press, 1998. P. 97 – 104.

³²⁵ Ibid. P. 198.

³²⁶ Clark S. *Thinking with the Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997. P. 203.

молока, чем любой другой человек, если только она не подоит ее»³²⁷. Немецкие скептики выступали, в первую очередь, против Каролины – законодательного кодекса Карла V, предусматривающего применение пыток для подозреваемых в ведовстве и казнь через сожжение³²⁸. Критическую традицию продолжил протестантский богослов немецко-голландского происхождения Бальтазар Беккер, картезианец, автор сочинения «Очарованный мир» (1691 – 1693 гг.)³²⁹. Один из основных тезисов Беккера заключается в иллюзорности представлений людей о дьяволе, его принципиальной непознаваемости и противоестественности охоты на ведьм. Более того, Беккер утверждал, что дьявол по существу имеет лишь метафорическое значение как олицетворение самых отвратительных людских аффектов³³⁰.

Вместе с тем, скептики не отрицали наличия дьявола и его контактов с людьми. Иоганн Вейер и его последователи выделяли два источника ведовства – психическая патология и трюкачество дьявола. Идея, что дьявол не оказывает прямого воздействия на физический мир, заложила фундамент для развития психологической интерпретации ведовства, ставшей общепринятой значительно позднее. Богословский аргумент Вейера был внушительным: если все осуществляется по провидению Бога, как можно возлагать на ведьм ответственность за какие-либо несчастья и приписывать им божественное могущество? В своих сочинениях скептики задавались и другими вопросами: Реален ли демонический пакт и шабаш? Способны ли ведьмы летать по воздуху? Не есть ли ведовство результат иллюзий? Может ли магия ведьм оказывать влияние на жизнь людей? Может ли человек самовольно овладеть

³²⁷ Clark S. *Thinking with the Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford, 1997. P. 204.

³²⁸ Наказание колдовства: «Если кто-либо путем колдовства причинит людям вред или ущерб, то он должен быть подвергнут смертной казни, и сия казнь должна быть произведена путем сожжения. Если же кто-либо занимается колдовством, но не причинил этим никому вреда, то он должен быть соответственно обстоятельствам дела наказан иначе, причем судьи должны воспользоваться указаниями я советами (законоведов), как указано ниже сего об изыскании указаний». Каролина. Уголовно-судебное уложение Карла V. Алма-Ата, 1967. С. 45.

³²⁹ Bekker B. *The World Turn'd Upside Down*. URL: <http://ebooks.library.cornell.edu> (дата обращения: 10.11.2016).

³³⁰ *The Witchcraft Sourcebook*. Hove: Psychology Press, 2004. P. 313 – 319.

тайнами природы? Где пролегает граница человеческого познания? Ответами на эти вопросы стали рассуждения, сыгравшие заметную роль в развитии религиозной философии, эпистемологии, общественной мысли, медицинских знаний и юриспруденции Нового времени.

Согласно предположению Кр. Ларнер, эволюция образа шотландской ведьмы происходила не столько под влиянием «безмолвствующего большинства», сколько благодаря последовательной духовной и интеллектуальной работе элит³³¹. Развивая точку зрения Ларнер, мы должны заключить, что начало массовой охоты на ведьм в Шотландии связано с усвоением общеевропейской демонологической традиции. Однако первоначальная реакция британской среды была, скорее, скептической. В 1584 г. член английского парламента Реджинальд Скотт опубликовал свое «Разоблачение колдовства», логическое опровержение сверхъестественных способностей ведьм и необходимости законодательно карать ведовские практики. Согласно Скотту, разделявшему позицию Корнелиуса Агриппы и Иоганна Вейера, судебное преследование ведьм было иррациональным и антихристианским. Одним из центральных тезисов «Разоблачения» стало уличение охотников на ведьм как пропагандистов демонических искусств: «...тот, кто приписывает ведьме такую божественную власть, что должным образом только и принадлежит Богу (как это делают все сжигатели ведьм), сам в душе богохульник, идолопоклонник, полный грубой непочтительности, хотя и не является ее помощником»³³².

Р. Скотт предпринял наиболее последовательную попытку развенчания ведовства и практик его преследования. Он выдвинул богословское доказательство иллюзорности ведовства, основанное на тезисе о божественном единоначалии. Первая книга 16-томного «Разоблачения ведовства» открывается следующим тезисом: «Мифы о ведовстве так крепко и давно укоренены в

³³¹ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 90.

³³² В «Разоблачении ведовства» апологеты охоты на ведьм именуется “witchmongers” – «сжигатели ведьм». К этой категории Скотт относит не только религиозных фанатиков и прокуроров, но также всех, кто охотно верит в сверхъестественные способности ведьм. Scott R. *The Discoverie of Witchcraft*. London, 1886. P. 105.

людских сердцах, поскольку никто (по крайней мере, на сегодня) не может со смирением переносить руку и наказание Господне»³³³. Реджинальд Скотт заявляет, что вера в могущество ведьм – признак малодушия, неготовности принять Божий промысел во всей его возможной беспощадности по отношению к конкретному человеку. А вера в козни дьявола – признак недостаточной веры в Бога, что закономерно для простолюдинов, но не для людей искушенных. Автор обличает извечное свойство человека искать внешнюю причину своих несчастий и карать тех, кто не может обеспечить самозащиту³³⁴.

Основной аргумент Скотта – нефизическая природа дьявола и демонов не может оказывать воздействие на физический мир. Р. Скотт опроверг само существование представлений о магии и ведовстве как медиации посюстороннего и потустороннего миров, предложив отделить происки демонов от влияния человеческих аффектов. «Ведовство есть одеяние невежества»³³⁵, – эта афористически выраженная критика вызвала шквал отповедей в среде ортодоксальных оккультистов и богословов, для которых борьба с демонами была смыслообразующим началом человеческого существования. Р. Скотт значительно опередил свой век и потому остался непонятым: по его мнению, причиной распространения ведовства является пагубное воздействие на население сложившейся системы наказаний и психические особенности подозреваемых в ведовстве, невольно провоцирующих агрессию окружающих. «Один из их видов тех, кого называют ведьмами, это женщины, как правило, старые, хромые, туповатые, бледные, грязные и покрытые морщинами; бедные и угрюмые, суеверные, вдобавок папистки; или те, кто не знает никакой религии: в чьих дремлющих умах дьявол занял превосходное место; таким образом, что зло, несчастье, бедствие или насилие, которое им доводится наблюдать, они легко приписывают себе; запечатлевая в своих умах искренне и навсегда это заблуждение». Если внимать тому сквернословию и косности, которые подчас исходят от этих несчастных, пишет Скотт, можно поверить, что

³³³ Scott R. The Discoverie of Witchcraft. London, 1886. P. 1.

³³⁴ Ibid. P. 97.

³³⁵ Среди английских критиков Р. Скотта были Джон Рейнолдс, Ричард Бернارد, Джозеф Гланвилль, Томас Эди, Джон Уэбстер.

они действительно способны принести вред окружающим³³⁶. Примечательно, что он не просто критикует жестокость и недалекость «сжигателей ведьм», но (за столетия до появления виктимологии) обращает внимание читателя на то, что есть люди, которым самим свойственно становиться жертвами. Как видим, Реджинальд Скотт рассматривает ведовство в его социально-психологическом разрезе, уделяя особое внимание репутации как источнику ведовских суеверий: «Эти жалкие негодяи настолько одиозны в глазах своих соседей, их так страшатся, что мало кто решается обидеть их или отказать им в любой вещи, которую они испрашивают, что бы это ни было; да, и иногда кажется, что они способны творить вещи, которые выходят за пределы возможностей человеческой природы»³³⁷. Скептицизм Скотта подчас принимает откровенно сакрастическую форму. О полетах ведьм он рассуждает следующим образом: «Увы! Что за неподходящим инструментом для полета по воздуху является беззубая, старая, беспомощная и грузная женщина? Воистину, дьявол не слишком нуждается в таких инструментах, чтобы осуществить свои цели»³³⁸.

В 1603 г. Яков Стюарт, только взошед на английский престол, запретил издание «Разоблачения ведовства» и распорядился сжечь уже изданные экземпляры. На территории Англии книга была переиздана Ричардом Котсом только в 1651 г., однако до этого дважды издавалась на голландском языке в Лейдене. Королевский запрет «Разоблачения ведовства», несомненно, повысил интерес к этому радикальному для своего времени сочинению, ознаменовавшему начало нового этапа дискуссии о природе ведовства и ставшему ориентиром для всех критиков охоты на ведьм.

«Демономания колдунов» известного легиста Жана Бодена была опубликована в 1580 г., выдержала 11 публикаций за первые четыре десятилетия, оказав значительное влияние на всю европейскую демонологическую традицию и, в частности, на Якова VI как ее заметного представителя. «Демономания» была в числе самых популярных трактатов,

³³⁶ Scott R. The Discoverie of Witchcraft. London, 1886. P. 101.

³³⁷ Ibid. P. 102.

³³⁸ Ibid. P. 106.

посвященных ведовству, не только среди читателей-католиков, но и среди кальвинистов. О.И. Тогоева отмечает, что, в отличие от предыдущего демонологического наследия, Боден стремился к описанию и классификации не столько демонов (что до него было проделано не раз), сколько ведьм и колдунов³³⁹.

Трактат Ж. Бодена служит прекрасной иллюстрацией описанного У. Эко процесса сотворения врага как способа осмысления индивидуальной и групповой идентичности. С точки зрения Бодена, обладающий свободной волей человек может выбирать, к каким высшим силам ему апеллировать – к божественным или демоническим; таким образом он распоряжается данной ему прерогативой самоопределения. Выбравшие путь дьявола ведьмы представляют угрозу божественному и человеческому миропорядку, а занятия колдовством являются «оскорблением божественного и человеческого величия»³⁴⁰. Форма реализации человеческого величия и правопорядка – это государство, а потому ведьмы совершают преступление не только против Бога, но и против монарха. Боден секуляризировал демонологическую традицию, перемещая колдовство и ведовство в категорию уголовных преступлений, нарушающих социальный порядок, установленный Богом и поддерживаемый его наместником на земле³⁴¹. Из этих рассуждений и вытекала необходимость применения светского суда и смертной казни для ведьм.

Если регуляцию колдовства и ведовства следует совершать при помощи права и судопроизводства, следовательно, во благо государства надлежит изучать виды и формы ведовства, чтобы карать его адресно и эффективно. Тяжесть наказания, в свою очередь, должна зависеть от интенсивности контактов ведьмы с дьяволом. Жан Боден предлагает дифференцированный подход к наказанию за ведовство и колдовство, основанный на социальном происхождении, уровне образования, половой принадлежности, интересах

³³⁹ Тогоева О.И. Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в «Демонии» Жана Бодена // *In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах*. М.: Индрик, 2014. Вып. 3. С. 18.

³⁴⁰ Там же. С. 19.

³⁴¹ Там же.

преступников. Он подразделяет всех ведьм на две основные категории: тех, кто прибегает к помощи сверхъестественного, но не заключает демонический пакт (гадалки, заклинатели, маги и даже некроманты) и тех, кто осознанно пошел на сделку с дьяволом. Представителей первой категории, к которой относятся преимущественно неграмотные или малограмотные люди, Боден называет «случайными» слугами дьявола и предлагает для них менее суровое наказание. Ко второй категории он относит тех, кто добровольно заключает письменный пакт и использует данную им магическую силу во вред окружающим. Именно эта категория характеризуется «классическим» набором признаков и качеств ведьм периода преследований: «сознательные» ведьмы имеют дьявольскую метку, подписывают кровью демонический пакт, осуществляют вредоносную магию, ритуалы поклонения дьяволу, участвуют в шабашах. Ко второй категории преступников относятся преимущественно женщины³⁴². Индивидуальные и коллективные практики представителей, а точнее представительниц второй категории описаны в духе «Молота ведьм» и соответствуют самым одиозным стереотипам периода преследований.

Интересно, что традицию классификации ведьм и колдунов заложил основной оппонент Жана Бодена – Иоганн Вейер, критике которого Боден посвятил отдельную главу своей «Демономании колдунов». Вейер различал магов, которые идут на взаимодействие с дьяволом осознанно, и ведьм, которые пали жертвами иллюзий и своей меланхолической природы³⁴³. В отличие от Вейера, Боден настаивает, что ведовство отнюдь не иллюзорно, а ведьмы являются наиболее страшными уголовными преступниками. Кроме того, он обличает Иоганна Вейера за то, что тот стремится постичь установленный Господом порядок и проникнуть в тайны природы, а также за объяснение склонности к ведовству врожденным человеческим качеством –

³⁴² Тогоева О.И. Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в «Демономании» Жана Бодена // *In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах*. М.: Индрик, 2014. Вып. 3. С. 21 – 23.

³⁴³ Махов А.Е. *Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря*. М.: Intrada, 2006. С. 146.

меланхолией, что противоречит церковной идее грехопадения³⁴⁴. Жан Боден, а вслед за ним Яков Стюарт опровергают постулаты Вейера³⁴⁵ и Скотта³⁴⁶, обвиняя их в симпатиях и возможной принадлежности к ведьмам. Определенно, общим для авторов «Демономании колдунов» и «Демонологии» является стремление осмыслить проблему разрушительного влияния ведьм на государственное управление и необходимости централизованного регулирования ведовства (рассуждения Бодена о неких колдунах-куртизанах, обольщающих королей и пап, перекликаются с пассажем Якова о прорицателях-колдунах, «заманивающих на свою сторону принцев»). Вместе с тем, Жан Боден в силу своего общественного положения и обширной юридической деятельности практически ориентирован, егоopus наполнен конкретными указаниями по разысканию и наказанию ведьм и колдунов.

К концу XVI в. в шотландской книжной культуре возобладала апология охоты на ведьм: в 1597 г. вышла в свет «Демонология» короля Якова VI, на страницах которой, полемизируя со скептиками, он продолжает линию рассуждений, представленную в «Демономании колдунов». Первый вариант «Демонологии», написанный ближе к 1591 г., был скорректирован Яковом и его советником Джеймсом Кармайклом. Вторая редакция была небрежной, – возможно, король уже мало интересовался этой темой. Тем не менее, трактат был напечатан, чего нельзя сказать о «Парафразе Откровения», оставшемся в рукописи вплоть до 1616 г. «Демонология», опубликованная через 110 лет после «Молота ведьм», – произведение одного из образованнейших правителей своего времени, новая попытка схоластически обосновать существование ведьм. Личный вклад Якова в развитие охоты на ведьм до сих пор остается дискуссионным вопросом. Так, Кр. Ларнер полагала, что «он был первым, если

³⁴⁴ Тогоева О.И. Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в «Демономании» Жана Бодена // *In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах*. М.: Индрик, 2014. Вып. 3. С. 25 – 31.

³⁴⁵ Интересно, что, критикуя Вейера, Яков в конце введения к «Демонологии» ссылается на его «Псевдомонархию демонов» и трактат Корнелиуса Агриппы «Тайная философия» как на авторитетные описания демонов. James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 359.

³⁴⁶ Некоторые тезисы Филомата, одного из двух героев полемического диалога, являются прямыми цитатами текста «Разоблачения ведовства» Реджинальда Скотта.

не единственным, проводником концепта демонического пакта»³⁴⁷. Эту точку зрения оспаривает Максвелл-Стюарт, который акцентирует внимание на том, что шотландская охота на ведьм была менее континентальной, чем ее принято представлять³⁴⁸.

Антиведовской трактат был результатом свершившейся судебной практики: *causa movens* для монарха традиционно и не без основания считается чередой судебных процессов, вошедшая в историю как охота на ведьм из Норт-Бервика 1590 – 1591 гг. Это конкретный пример заражения страхом перед заговором ведьм: за полгода до активной фазы охоты на ведьм в Шотландии в Копенгагене было арестовано несколько женщин, подозреваемых в колдовских чарах, направленных против датской принцессы Анны. А после трудностей, с которыми встретился морской экипаж короля Якова и его молодой жены во время перехода из Копенгагена в Эдинбург, в Шотландии было арестовано около 70 человек по подозрению в колдовстве (вызывании шторма на море) и участии в тайном заговоре, целью которого было убийство монаршей четы. Первая в истории Шотландии массовая охота на ведьм стала «эталонной» – с раскрытием тайного заговора, классическим описанием ведовских практик, применением пыток, многочисленными казнями.

На первый взгляд, «Демонология» выглядит характерным произведением апологической традиции. Однако при внимательном прочтении выявляется ряд несоответствий постановки основных задач, обозначенных автором во введении, и способа их разрешения. Описывая ведовские практики в диалогической форме, автор оставляет читателю пространство для сомнения и даже намекает на то, что богословские рассуждения на заданную тему не всегда вполне справедливы. В отличие от Генриха Крамера, среди основных причин демонического пакта указывающего принадлежность к слабому полу, житейские несчастья, страсть к плотским удовольствиям и бедность, Яков отмечает, что первым (!) основанием распространения «темных искусств»

³⁴⁷ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 11

³⁴⁸ Maxwell-Stuart P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland*. Dundurn, 2001. P. 213.

является любопытство и жажда познания, что, конечно, невозможно удовлетворить церковной догматикой. 3 глава 1 книги «Демонологии» содержит следующие рассуждения: «Для людей, достигших великого совершенства в образовании, у которых осталось достаточно средств к духовному возрождению, находящих все естественное будничным, а также для глупых педантов из их числа, они [демоны] зарабатывают себе лучшую репутацию не только знанием хода небесных тел, но также способа, каким можно постичь знание вещей»³⁴⁹. Таким образом, содержание «Демонологии», включая в себя обобщенную проблему познания, представляется особенно интеллектуализированным.

В предисловии к «Демонологии» Яков заявляет следующие цели своего произведения: во-первых, доказать, что «такие дьявольские искусства (магия и ведовство) существовали ранее и есть сейчас», во-вторых, обосновать, что они «заслуживают строгого суда и жестокого наказания»³⁵⁰. Там же автор обозначает две точки зрения на природу ведовства, нарочито симпатизируя той, которая представлена в «Демономании колдунов», а ранее – в «Молоте ведьм». Однако концепция ведовства самого Якова представляет собой некий промежуточный вариант решения спора о том, лежит ли безоговорочная личная ответственность за грех вероотступничества на ведьмах, или чаще это просто жертвы дьявольского искушения, то есть, говоря практически, следует ли придавать смерти всех обвиняемых в ведовстве, или требуется более мягкая судебная политика. Яков выстраивает диалог своих героев, акцентируя внимание не только на «изобилии в настоящее время в этой стране гнусных рабов дьявола, ведьм или чародеев»³⁵¹, но и на интерпретации этой ситуации своими оппонентами-скептиками. «Демонология» демонстрирует компромиссный подход и относительно истоков ведовства: с одной стороны, искушение дьявола реально, с другой, оно, как любое тяжелое заболевание, поражает лишь того, чьи тело и душа уже отчасти поражены.

³⁴⁹ James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 370.

³⁵⁰ *Ibid.* P. 357.

³⁵¹ *Ibid.*

Решением богословской проблемы «греха против Святого Духа» является классификация слуг дьявола, различным категориям которых соответствует различная тяжесть преступления: «Есть главным образом два вида, в рамках которых существуют все составляющие этого богопротивного искусства; один из которых называется магией или некромантией, другой – колдовством или ведовством»³⁵². Причины отпадения от Бога также могут варьироваться от неудовлетворенного праздного любопытства до крайней нужды. Первый путь – это путь Феофила Киликийского и Фауста, им проходят интеллектуалы, захваченные грехом гордыни в области познания, нечистый дух соблазняет их возможностью восхождения «по скользкой и ненадежной лестнице любопытства». Их перспектива, согласно Якову – приращение знания лишь об ужасах ада, который уготован им после смерти. Второй путь – это примитивная магия, имеющая практическое назначение: «избавление от наведенной порчи, защита от сглаза, подвязывание к волосам или хвостам животных веточек рябины (или многих других растений), избавление от паразитов, остановка кровотечения, лечение лошадей». Первый путь автор называет «школой дьявола», увязывая ее с интеллектуальным поиском, второй путь – «основой», практикуемой в быту «глупыми женами», представительницами «грубого сословия»³⁵³. Таким образом, классификация темных искусств базируется на половых и социальных отличиях, причем мужчины-маги в ней, согласно автору, являются мастерами и доминируют над женщинами-ведьмами.

Элизабет Мак в своей статье, посвященной влиянию «Молота ведьм» на «Демонологию» Якова, предполагает, что посылы шотландского текста существенно отличаются от германского первоисточника³⁵⁴. «Молот ведьм» написан в духе *exemplar*, что сближает его с «Формикариусом» и в целом со средневековой литературной традицией, тогда как «Демонология», более поздняя хронологически, отличается и стилистически. При совпадении в цели

³⁵² James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 366.

³⁵³ *Ibid.* Pp. 378 – 379.

³⁵⁴ Mack E. *The Malleus Maleficarum and King James: Defining Witchcraft // Voces Novae: Chapman University Historical Review*. 2009. Vol 1. № 1. P. 185.

написания (развенчание скептической традиции) существенная разница двух текстов заключается в аудитории, к которым обращаются авторы, а также в средствах убеждения, к которым они прибегают. В то время как Генрих Крамер фактически создает руководство для проповедника и инквизитора, помещая на страницы трактата россыпь примеров из своей судебной практики, Яков Стюарт апеллирует к интересующимся мирянам, прибегая, в первую очередь, к их рассудку и познаниям³⁵⁵. Король делает оговорку, что его представления о ведовстве почерпнуты не только из авторитетных текстов, но также из судебной практики, имея в виду упомянутую охоту на ведьм из Норт-Бервика, в ходе которой он выступал в качестве потерпевшего и принимал участие в допросах. Вместе с тем, на страницах своего сочинения он не погружается в детали, как, например, анонимный автор памфлета «Новости из Шотландии». Таким образом, «Демонология» Якова VI представляет собой скорее плод умозрительной спекуляции на заданную тему, нежели практическое руководство по охоте на ведьм. Яков проявляет единодушие с Крамером в вопросе половой принадлежности ведьм: оба они ссылаются на эпизод искушения Евы из Ветхого Завета как на обоснование изначально слабой и греховной сущности всех ее дочерей. Вместе с тем, Яков уделяет значительно меньше внимания теме половой принадлежности, а пороки и обстоятельства, которые вынуждают людей вступать в сделку с дьяволом, носят универсально человеческий характер.

«Демонология» дает подробное описание всех клише, касающихся ведовства в его дьявологическом понимании. Демонический пакт представлен традиционно: с одной стороны, ведьма получает от дьявола сверхъестественную силу, которую она может применять по отношению к людям, животным и даже природным стихиям; со своей стороны, ведьма обязуется служить дьяволу и навеки отдает ему свою душу. Договор подкрепляется двумя различными способами: индивидуально через получение печати дьявола – особой нечувствительной к боли метки на теле, чаще

³⁵⁵ Mack E. The Malleus Maleficarum and King James: Defining Witchcraft // Voces Novae: Chapman University Historical Review. 2009. Vol 1. № 1. P. 186 – 191.

спрятанной в каком-либо потайном месте, и коллективно, посредством регулярного участия в шабашах и черных мессах. Теория договора с дьяволом является искаженной версией договора человека с Богом, согласно которому христианин проходит обряд крещения, а также регулярно посещает церковь для участия в богослужении. Влияние континентальной демонологии, с которой Яков познакомился через Нильса Хемингсена, выражается также в особом внимании короля к инкубам и суккубам, крайне мало распространенным в шотландской, однако очень распространенным в германской мифологии демонам, которым автор посвящает целый параграф третьей книги. Пассаж, повествующий о распространении инкубов и суккубов в Северной Европе – Лапландии и Финляндии, свидетельствует о том, что эти сведения могли быть получены от жителей Дании³⁵⁶. Кроме того, типично континентальной мифологемой является сюжет о ночных полетах ведьм, который появляется в шотландских судебных материалах лишь в XVII в., тогда как в Германии, например, первые известные упоминания о ночных полетах относятся к XI в. Согласно предположению Кр. Ларнер, сюжет ночного полета также распространился в Шотландии после публикации «Демонологии»³⁵⁷.

Политизированность «Демонологии» не подлежит сомнению хотя бы в силу исключительного положения ее автора. К 1597 г. борьба с мятежниками и католиками уже не была первоочередной задачей Якова VI, однако отголоски только что утихшего конфликта прослеживаются в шестой главе третьей книги «Демонологии», где говорится о том, что ни для одного смертного нет исключения в применении Божьего и человеческого закона, охраняющего от ведовства и колдовства³⁵⁸. Следовательно, церковному и светскому суду подлежат даже представители высшей аристократии (в том числе граф Ботвелл, осужденный за ведовство в 1592 г.). «Демонология» также обосновывает сочетание божественного права, светской власти и патриархального доминирования мужчины в доме. Позиционируя ведовство как измену Богу и

³⁵⁶ Ryynänen T. James I. The Demonologist King. Helmikuu, 2010. P. 15 – 16.

³⁵⁷ Larner Ch. Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland. London, 1981. P. 10.

³⁵⁸ James VI. Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 393.

королю, Яков ставит свою власть выше любого человеческого института. Таким образом, в ряду смертных обозначается единственное исключение – монарх, чьим именем может вершиться суд ведьм, воплощение Божьей власти на земле.

Завершая обзор демонологического наследия Якова Стюарта, следует упомянуть памфлет «Новости из Шотландии», детально описывающий суды ведьм из Норт-Бервика³⁵⁹. Наиболее вероятным автором памфлета был священник из Хаддингтона Джеймс Кармайкл. В 1590 – 1591 гг. Кармайкл принимал участие в расследовании заговора ведьм, занимался сбором записей допросов и показаний. По другой версии, автором памфлета мог быть сам Яков VI или же неизвестный автор английского происхождения. Анонимно опубликованный в Лондоне памфлет выполнял двойственную идеологическую функцию: текст одновременно подводил основание под практику охоты на ведьм и утверждал превосходство более развитой английской политической и юридической культуры по сравнению с шотландской.

В демонологическом дискурсе Шотландии раннего Нового времени легко обнаружить английское, французское и германское идеологическое влияние. Сама Шотландия не породила такого множества демонологических и дьявологических сочинений, как континентальные государства. И все же усилиями Якова VI шотландская демонология приобрела признаки дисциплинарности, что выражалось в стремлении обеспечить стройную доказательную базу и детализацию. Тем удивительнее то, что собственная демонологическая традиция затухла почти на столетие: несмотря на несколько всплесков охоты на ведьм, следующее заметное сочинение этого жанра было опубликовано Джорджем Синклером в 1685 г. За ним последовали трактаты его эпигонов Джона Белла (1697 г.) и Фрэнсиса Гранта (1698 г.), после чего интерес к демонологии возобновился только в 1830-х гг. и имел уже сугубо культурологический и этнографический характер.

³⁵⁹ News from Scotland / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 309 – 324.

«Разоблачение невидимого мира Сатаны» Джорджа Синклера оказало сильнейшее влияние на шотландского массового читателя³⁶⁰. Профессор философии университета Глазго собрал внушительную коллекцию описаний случаев ведовства, которые должны были послужить доказательством засилья ведьм, демонов, духов и призраков в прошлом и в современности. «Невидимый мир» быстро стал самой популярной книгой о ведовстве в Шотландии, он хранился – и читался – в большинстве домов вплоть до конца XVIII в. Композиционно книга представляет собой собрание «правдивых свидетельств» о случаях ведовства, одержимости и явлениях призраков в различных графствах Шотландии с конца XVI по вторую половину XVII вв. Синклер описал 36 случаев появления духов, ведьм, призраков и, что немаловажно, случаев одержимости. «Разоблачение невидимого мира Сатаны» не решило задачу теоретического опровержения позиции саддукейства, однако предъявило столь яркие описания ведьм и привидений, что не только заслужило почетное место в домашних библиотеках шотландцев, но также оказало влияние на реальную судебную практику. По мнению Б. Левака, популярность апологии охоты на ведьм Джорджа Синклера спровоцировала эпидемию одержимости на исходе XVII в.³⁶¹

Рисунок поведения одержимого имел характерные черты, среди которых истерическая дуга, крики, вращение глазами, извергание изо рта булавок, иголок, стекла, волос, камней, гвоздей и прочих несъедобных предметов³⁶². Левак указывает следующие причины распространения случаев одержимости в Шотландии: во-первых, одержимые были самозванцами, желавшими привлечь к себе внимание окружающих или же отомстить недоброжелателям. Во-вторых, некоторые одержимые, по-видимому, страдали психическими заболеваниями –

³⁶⁰ Sinclair G. Satan's invisible world discovered. London, 1814. 188 p.

³⁶¹ Levack B.P. Demonic Possession in Early Modern Scotland / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 175.

³⁶² Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016. С. 292.

шизофренией или истерией³⁶³. Самый известный случай одержимости – Кристин Шоу из Ренфрушира, впервые был описан в анонимном памфлете «Повествование о страданиях и облегчении молодой девушки» 1698 г.³⁶⁴, который приписывается сэру Фрэнсису Гранту, автору трактата «Разгром саддукейства», опубликованного в том же году³⁶⁵. Случай Кристин Шоу до сих пор не получил однозначной исследовательской оценки, как, к примеру, одержимость девочек из Салема. За годы изучения одержимости в Шотландии Кристин Шоу были поставлены посмертные диагнозы конверсивное расстройство (истерия), детская эпилепсия, психотическое расстройство, реактивный психоз³⁶⁶.

Всплеск издательской активности вокруг ведовства в равнинной Шотландии породил ответную реакцию в Хайленде. В 1691 г. ученый Роберт Кирк из Пертшира опубликовал рассмотренное выше сочинение «Тайное содружество эльфов, фавнов и фей», представляющее собой коллекцию гэльских фольклорных историй о ведьмах и духах – незаменимый источник для изучения низовой культуры и религиозности жителей шотландского Хайленда³⁶⁷. Таким образом, ценность памятников шотландского демонологического жанра высока не только в силу из общей немногочисленности на фоне довольно значительных всплесков охоты на ведьм, но также по причине их полемической остроты и этнографической наполненности.

Интересно, что в Англии посвященная ведовству публицистика была более обширна, нежели в Шотландии, хотя охота на ведьм в целом оказала меньшее влияние на английскую религиозную и политическую конъюнктуру. Английские апологеты и саддукеи сыграли немаловажную роль в формировании общественного мнения Шотландии о проблеме ведовства.

³⁶³ Levack B.P. *Demonic Possession in Early Modern Scotland / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 177.

³⁶⁴ *A Narrative of the Sufferings and Relief of a Young Girl*. Paisley, 1775. 120 p.

³⁶⁵ Grant F., Lord Cullen. *Sadducismus Debellatus*. London, 1698. 60 p.

³⁶⁶ Levack B.P. *Demonic Possession in Early Modern Scotland / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 178.

³⁶⁷ Kirk R. *The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies*. London, 1893. 78 p.

Вероятно, причину этой диспропорции следует искать в различных уровнях развития книгопечатания и издательского дела и некоторой провинциальности Шотландии в сравнении с более развитой во всех отношениях Англией. В английскую, а следом и в шотландскую среду антиведовские стереотипы проникали не только через двор Якова Стюарта, но и через некоторых публицистов и религиозных деятелей, в числе которых необходимо упомянуть теолога из Кембриджа Уильяма Перкинса. Его «Рассуждение о проклятом искусстве ведовства» было опубликовано в 1608 г. В «Рассуждении» Перкинс обосновывает, что сущность ведовства двояка: ведьма осуществляет зловредные чары, но это становится возможным только благодаря ковенанту с дьяволом³⁶⁸. Теория демонического пакта, слабо распространенная в английской судебной практике, занимает центральное место в антиведовском трактате Перкинса. Именно демонический пакт, то есть инверсия ковенанта с Богом, а не собственно малефициум, является основным преступлением против божественного установления. Следуя этой логике, отвергается всякое различие белой и черной магии, происходящих из единого дьявольского источника. Аналогия с божественным ковенантом соответствует, скорее, континентальной, нежели английской традиции, и одновременно отражает протестантский подход к ведовству.

У. Перкинс открывает свой трактат рассуждениями о том, почему закономерно и целесообразно называть ведовство искусством, как это принято среди многих людей. Источником всех законов и принципов этого искусства является сатана, склонность же человека к грехопадению, в свою очередь, восходит к библейским временам. В современном Перкинсу мире дьявол обосновался в Риме, где прельстил пап властью и высоким положением. Помимо распространения греха ведовства от человека к человеку есть также внутренний источник обольщения – любопытство, побуждающее искать славу и новые знания в запретных для него областях. Автор разделяет все «чудеса дьявола» на две категории – иллюзии и реальные акции. Характерно, что он не

³⁶⁸ Perkins W. A discourse of the damned art of witchcraft. Oxford, 2004. P. 13.

противопоставляет мужчин и женщин, как это делает, к примеру, Г. Крамер, а заявляет, что в грех ведовства способны впасть представители обоих полов. Вместе с тем, женщины более подвержены иллюзиям дьявола, и дьявол предпочитает иметь дело с женщинами. У древних евреев, пишет Уильям Перкинс, даже была поговорка «Больше женщин – больше ведьм»³⁶⁹.

Перкинс подразделяет всех обращающихся к сатане людей на две группы. Первая состоит из колдунов, прибегающих к различным «знакам, символам и изображениям в своих примитивных чарах, которые ни на йоту не эффективны сами по себе», однако приобретают силу, будучи сопровождаемы именем князя тьмы. Вторая группа – люди на грани отчаянья, перед лицом смерти или какого-либо несчастья, которые либо обращаются к ведьмам, либо готовы самостоятельно заключить демонический пакт³⁷⁰. Основываясь на этом рассуждении, автор дает несколько обобщенное определение ведьмы/колдуна – «это маг, который открытым или тайным образом, сознательно и охотно согласился использовать содействие дьявола для производства чудес»³⁷¹. Сочинение Перкинса, попытавшегося дать ведовству самостоятельную взвешенную оценку, нашло отклик у английских и новоанглийских пуритан, а также у шотландских пресвитериан.

Уния 1603 г. обусловила некоторое сближение шотландского и английского ведовства, что выразилось и в появлении английских элементов в шотландских представлениях о ведовстве, и в самой практике его преследований. В начале XVI в. в Англии состоялось несколько массовых ведовских процессов в Ланкашире, Эссексе и Йоркшире, в ходе которых обвиняемые давали стереотипные показания о встречах с дьяволом и демоническом пакте. И в Шотландии, и в Англии использовалась процедура «укалывания». «Великий укалыватель» Мэттью Хопкинс является самой знаменитой и зловещей фигурой, ассоциируемой с охотой на ведьм в Англии. Всего за два года своей деятельности Хопкинс и его помощники содействовали

³⁶⁹ Perkins W. A discourse of the damned art of witchcraft. Oxford, 2004. P. 22 – 26.

³⁷⁰ Ibid. P. 53 – 54.

³⁷¹ Ibid. P. 167.

обвинению большего числа ведьм, чем попало на скамью подсудимых за предыдущие полтора века. В 1647 г. Хопкинс опубликовал «Разоблачение ведьм», содержательно опровергающее «Разоблачение ведовства» Реджинальда Скотта. В отличие от сочинения Скотта, Хопкинс, по его собственному выражению, опирался не на «глубокое изучение и чтение множества ученых авторов, касавшихся данного предмета», а исключительно на опыт участия в ведовских процессах в Норфолке, «самый надежный и безопасный метод суждения»³⁷². «Разоблачение ведьм» стереотипно начинается цитатой из Исхода о том, что ведьм нельзя оставлять в живых. Хопкинс акцентирует внимание читателей на процедуре поиска и описания дьявольских меток; интересно, что дьявол в этом сочинении напоминает вампира, питающегося кровью своих жертв и «материализующегося» через нее. В целом рассуждения о природе дьявола и ведьм позаимствованы из «Демонологии» Якова VI (это единственный антиведовский трактат, на который ссылается Хопкинс), хотя стилистически и композиционно «Разоблачение» восходит и к «Молоту ведьм», не будучи, тем не менее, сопоставимо с ним по масштабу.

Своеобразную точку зрения представил читателям английский медик Джон Котта. В 1616 г. он опубликовал произведение «Суд ведовства», в котором отстаивал тезис, что природа ведовства не познаваема эмпирически, и может быть постигнута только путем рассуждений и логических умозаключений. Не опровергая существования злых демонов, Котта предостерегал, что многие подозреваемые в ведовстве просто самозванцы или же попали в лапы сатаны непреднамеренно. Кроме того, он выступал за отмену водных ордалий. Как медик, он заявлял, что магия является народным суеверием (к аналогичным выводам приводит читателя Реджинальд Скотт) и наличным средством избавления от болезней для людей, которым недоступно иное лечение³⁷³.

³⁷² Hopkins Matthew. The Discovery of Witches. URL: <http://gutenberg.org> (дата обращения: 23.11.2016).

³⁷³ Cotta J. The Trial on Witchcraft. London, 1616. 128 p.

Среди континентальных протестантских демонологов отдельного внимания заслуживает «Диалог о ведьмах» гугенота Ламбера Дано. «Диалог о ведьмах», опубликованный в 1574 г. и переведенный на английский язык уже в 1575 г., стилистически близок Якову VI, хотя его автор не был упомянут в «Демонологии». Сочинение оформлено в виде беседы Антония, задающего разнообразные вопросы, и отвечающего на них Теофила (вспомним, что Теофил, или Феофил Киликийский был прообразом Фауста). «Диалог ведьм» открывается гипотезами о происхождении слова «колдун» и видах магических практик, далее следуют рассуждения о составе опьяняющих зелий и ядов, наказаниях, которые заслуживают ведьмы, о том, могут ли христиане пользоваться услугами ведьм в болезни или другой нужде, и, наконец, каким образом можно защититься от их магии³⁷⁴. Дано настаивал, что поиск причин околдованности дьяволом в меланхолической душевной конституции некоторых людей равносителен отказу от новозаветного повествования об изгоняющем бесов Христе³⁷⁵. Согласно Дано, засилье ведьм и прочие бедствия – это наказание за то, что люди отказались от истинной веры³⁷⁶. Именно Ламбер Дано заложил представление о том, что дьявол, несмотря на все свое могущество, не может преступить не только божественное попущение, но и природные законы, установленные Богом, то есть магия и полеты ведьм являются наведенной нечистым иллюзией. Данная точка зрения была подхвачена другими кальвинистскими демонологами и породила полемику о реальности полетов ведьм. Яков Стюарт пытался снять противоречие между Священным писанием и законами природы, рассуждая следующим образом: «Есть вещь, которую я рассматриваю как способ сбить с толку их [ведьм] чувства, из-за чего они лгут в признаниях, думая, что это правда; все же не похоже, чтобы это было в реальности. Ибо они говорят, что при помощи различных средств они могут собираться либо для того, чтобы поклониться своему господину, либо для реализации какой-либо службы, вверенной их

³⁷⁴ Daneau L. A Dialogue of Witches, who commonly they call Sorcerers. URL: <http://quod.lib.umich.edu> (дата обращения: 26.11.2016).

³⁷⁵ The Witchcraft Sourcebook. Hove: Psychology Press, 2004. P. 71

³⁷⁶ «Диалог о ведьмах» вышел в период пятой религиозной войны во Франции.

ответственности. Один путь естественный – езда обычным образом, пешая или морская прогулка, к тому часу, когда их господин приходит к ним – и в этот способ легко поверить. Другой путь – это нечто более странное, и все же, возможно, это правда: он осуществляется под действием силы злого духа, их проводника, над землей либо над морем в то место, где должна быть их встреча; который, я убежден, возможен, в уважение к тому, что Аввакум был перенесен ангелом таким способом в пещеру, где был Даниил. Тут, я думаю, дьявол будет готов подражать Богу так же, как и в других вещах, которые ему намного проще сделать (будучи духом), чем мощный ветер (который, однако, есть естественное явление), чтобы перенести человека из одного места в другое, как это обычно и ежедневно наблюдается на практике. Но в этой насильственной форме они могут быть перенесены только на ограниченные расстояния, согласно с пространством, на которое распространяется их дуновение...»³⁷⁷. Из этого пассажа явствует, что дьявол воспринимается демонологами раннего Нового времени как повелитель стихий, а его слуги – как люди, которые добыли знание о законах природы, то есть, рассуждая строго логически, дьявол противопоставлен Богу так же, как ученый противопоставлен священнику: следовательно, дьявол и ученый составляют пару, которая, в свою очередь, полярна Богу и священнику.

Один из наиболее влиятельных католических демонологов своего времени Анри Боге в сочинении «Исследование ведовства» 1602 г. подчеркивал, что в основе могущества дьявола и колдунов лежит не столько волшебство, сколько знание «устройства человеческого тела, действия небес, звезд, птиц и рыб, деревьев и трав, камней и металлов»³⁷⁸. Таким образом, логика бинарных оппозиций, восходящая к аристотелианской и томистской традиции, связала знание о природе с дьявольским промыслом. Все, что не исходит от Бога, исходит от дьявола, *tertium non datur*. А.Е. Махов отмечает, что идея дьявола была рационализирована и трансформирована в представления о нем как о

³⁷⁷ James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 392.

³⁷⁸ Boguet H. *An Examen of Witches*. New York: Dover Publication Inc. Mineola, 2009. P. viii.

«факторе, заложенном внутри структуры мира и имеющем точно такой же статус, как и законы природы»³⁷⁹.

Большинство высказывающихся на тему ведовства занимало двойственную позицию: к примеру, пакт и шабаш, как считалось, мог в некоторых случаях быть выдумкой, а в некоторых – реальностью. Как правило, скептики и апологеты спорили относительно конкретных аспектов ведовства, не подвергая сомнению основополагающие постулаты о сущности дьявола. Рационалистическая традиция не отрицала существования демонов, однако она переводила их в человеческую категорию, интерпретируя как пагубные аффекты и пороки, что не снижало потребности в борьбе с ними, но выводило эту борьбу за пределы уголовного судопроизводства, помещая ее в область внутренней морали. Такой подход, совершенно утратив прежний богословский акцент, достигнет апогея в викторианскую эпоху и будет окончательно преодолен в начале XX в. при помощи психоанализа. Неслучайно основное внимание основателей психоанализа будет направлено на лечение истерии – клинически осмысленной одержимости демонами.

З. Фрейд отмечает, что духи и демоны представляют собой промежуточную стадию развития общественного сознания между анимистической экстраполяцией внутриспсихических свойств и процессов на внешний физический мир и религиозным выбором объекта обожествления и поклонения, для которого характерно четкое разграничение человеческого и трансцендентного³⁸⁰. Особое промежуточное положение демона/духа по отношению к Богу и человеку предопределило легкость, с которой видоизменялся жанр демонологических трактатов на протяжении раннего Нового времени. Демон – это воплощение опасности, исходящей как от внешнего, так и от внутреннего мира. Неслучайно ведьмы встречают своего искусителя в момент одиночества, когда границы внутреннего и внешнего особенно проницаемы. Идея, что люди особенно подвержены дьявольскому

³⁷⁹ Махов А.Е. *Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря.* М.: Intrada, 2006. С. 147.

³⁸⁰ Фрейд З. *Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии.* Петроград.: Государственное издательство, 1923. 171 с.

искушению в минуты наибольшего отчаяния или накала страстей, породила идею демонов как метафоры глубинных человеческих переживаний.

Несмотря на то, что скептическая позиция сегодня кажется несоизмеримо более разумной, апологеты охоты на ведьм не были узко ориентированными ортодоксами, а стремились представить проблему ведовства в широком политическом, правовом и образовательном контексте. Занимая охранительную позицию, они защищали не только действующие церковные и светские институты, но саму устоявшуюся систему производства знаний и поддержания общественного порядка. Проблема ведовства была секуляризирована, из специфически церковной превратилась в общегосударственную, что изменило жанр демонологических изысканий от чернокнижничества до уровня общественной полемики. Снизился градус элитарности дискуссии, но не глубина затронутых в ней проблем. Ведовство рассматривалось интеллектуалами как возможность изучать и производить изменения в природе без Божьего попущения. Жанр, обозначаемый достаточно специальным термином «демонология», затрагивал и сопровождал фундаментальный процесс становления и институционализации новоевропейской науки. Апологеты, уделив часто формальное внимание низовому женскому ведовству, приступают к горячему осуждению «сознательного» ведовства, то есть деятельности, направленной на изучение и освоение сил природы: погоды, движения небесных тел, свойств металлов и т.д. Согласно дальнейшим рассуждениям критиков «сознательного» ведовства, особенно опасны те, кто прельщает своими знаниями правителей, то есть оказывает влияние на политику в области религии и образования.

Иезуит Мартин дель Рио, интеллектуал общеевропейского значения, был дружен с гуманистом и знатоком античной классики Юстом Липсием из Лейдена, благодаря чему пользовался авторитетом среди британских протестантов³⁸¹. Трактат дель Рио «Исследование магии» (впервые опубликован в 1595 г. в Майнце, широко печатался на протяжении 1599 – 1600

³⁸¹ Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. М.: Локид, 1996. С. 337.

гг.), наравне с «Молотом ведьм», был одним из самых цитируемых сочинений по демонологии. В период с 1599 по 1747 гг. «Исследование магии» переиздавалось 24 раза³⁸². Дель Рио сравнивает распространение ведовства с чумой и проводит мысль о необходимости его социальной коррекции, а потому автор обращает свое сочинение к теологам, юристам, врачам и ученым. 6-томное «Исследование магии» получило признание охотников на ведьм всех западноевропейских конфессий, в первую очередь, в силу обстоятельности и энциклопедичности, с которой оно было составлено, а также сочетания античных и библейских сюжетов с актуальными судебными эпизодами. Декларируемая автором цель – противодействовать тем, кто преступает закон Божий в стремлении понять суть запретных для человеческого понимания законов природы, чтобы использовать полученное знание в своекорыстных целях. Недозволенное любопытство и неортодоксальную религиозность Дель Рио напрямую связывает с грехом ведовства (интересно, что протестанты трактовали этот тезис как недопустимость отступления от реформированной догматики): «Магия следует за ересью, как чума следует за голодом»³⁸³. Дабы самому избежать ереси манихейства, автор «Исследования магии» рисует дьявола хитроумным, но не всемогущим врагом Бога: вопрос о природе чудес дьявола решается в пользу тезиса об их иллюзорности, в отличие от истинных божественных чудес.

«Исследование магии» затронуло столь различные богословские и правовые аспекты ведовства, что стало наиболее авторитетным руководством по охоте на ведьм XVII в. Именно благодаря М. дель Рио шотландские оккультисты познакомились с описанием шабаша и интегрировали этот образ в северобританскую демонологическую традицию. «Исследование магии» представило панорамную картину сношений человека с дьяволом: 6 книг посвящено понятию суеверия, происхождению и видам магии; основным магическим техникам; магическим методам излечения болезней; заклинаниям и предсказаниям; способам защиты от магии ведьм; объемным советам судьям и

³⁸² Del Rio M.A. *Investigations Into Magic*. Manchester: Manchester University Press, 2000. P. 8.

³⁸³ *Ibid.* P. 169.

следователям, расследующим ведовские преступления; разъяснению, в каких случаях необходимо применять пытки; соотношению ересей и ведовских практик и т.п.

В то время как консерваторы-апологеты концентрировались на гносеологическом аспекте ведовства и магии, скептики критиковали практику преследования обывателей – пойманных на целительстве женщин, деревенских гадалей, повивальных бабок. Таким образом, споря, казалось бы, по одному поводу, апологеты и скептики часто говорили о разном, одних интересовала теологическая проблематика, других – медицинская и общественно-правовая. К концу XVII в. эти концептуальные противоречия и методологические затруднения свели на нет всю демонологическую традицию, окончательно утратившую актуальность по мере утверждения картезианского рационализма.

Завершение процесса христианизации популяризировало демоническое, заменив его дьявольским, а также поляризовало мир сверхъестественного. Воплощенный негатив христианского культа, дьявол как демон зла более одномерен, бесконечно отдален от своих античных и эллинистических прототипов. Сношения новоевропейского человека с дьяволом подчеркнута физиологичны и отвратительны, сопровождаемы телесными ощущениями, то есть в определенном смысле противопоставлены опыту общения человека с Богом. Изменение смыслового наполнения понятия «демон» отражает смену дискурсивных формаций, переход от позднесредневекового мистического мировоззрения к новоевропейскому рационализму и индивидуализму. Демон как наличная сверхъестественная сущность уступает место демону-символу, олицетворению социально нежелательных аффектов и мучительных тревог. В итоге и демон, и дьявол становятся метафорой, окончательно теряя прежний самовластный статус.

Концептуально демон и колдун олицетворяют две стороны одной медали, отображающие различные элементы психической структуры. В раннее Новое время демон все чаще воспринимается метафорически, как таинственная теневая сторона души, побуждающая человека (потенциально – любого)

творить зло. Даже апологеты охоты на ведьм, отстаивая реальность магии ведьм и их демонов-покровителей, настаивают на тезисе о свободном самоопределении человека, логическим продолжением которого является тезис о вторичности потустороннего-нечеловеческого. Демон символизирует предел человеческих возможностей, за которым открывается бездна всемогущества и безумия. Связь с демоном – это одновременно активное и пассивное состояние человека, особая власть над миром и захваченность, предельная свобода и полное порабощение.

К концу исследуемого периода дискуссия апологетов и скептиков утратила былую остроту, возобладали компромиссная позиция, согласно которой магия ведьм имеет признаки реальности, но не несет социальной угрозы. Кит Томас в своем фундаментальном исследовании «Религия и закат магии» отмечает, что движение от иррационалистической к рационалистической картине мира было обусловлено, в частности, развитием технологий и общим уменьшением уязвимости человека. Томас показывает, что рождение естествознания как нового инструмента осмысления и контроля окружающего мира сделало магию избыточной, постепенно размывая представления о всемогуществе потусторонних сил³⁸⁴. Это ознаменовало отказ от экстерналистского понимания демонов в пользу интерналистского, оперирующего демонами как символами внутриспсихических процессов. Окончательный поворот в демонологической традиции произошел, когда европейские интеллектуалы потеряли интерес к магии как к таинству взаимодействия человека со сверхъестественным и природой, сместив фокус своего внимания на ведовство в его юридическом и медицинском понимании.

Полуторавековую охоту на ведьм в Шотландии нельзя расценить как гуманитарную катастрофу, процент жертв шотландских ведовских процессов примерно равен среднеевропейскому. Однако она привлекает научное внимание как попытка решения цивилизационной задачи недопустимыми по гуманистическим представлениям методами. Дабы избежать подобных ошибок

³⁸⁴ Thomas K. Religion and the Decline of Magic. London: Weidenfeld and Nicholson, 1971. P. 646 – 647.

в настоящем и будущем, мы должны задать себе следующие вопросы. Отчего в действительности пытались избавиться преследователи ведьм? Какова реальная, а не мнимая природа тех «демонов», которых так опасались жители Европы Нового времени? Можем ли мы понять сущность вставшей перед европейцами коллективно-психологической проблемы? Была ли эта проблема решена теми методами, которые столетия спустя вызывают только содрогание? На сегодняшний день, по крайней мере, очевидно, что «демоны», запускающие процесс дискриминации, не были побеждены. 11 мая 1945 г. К.Г. Юнг поднял те же вопросы, которые столетиями ранее волновали новоевропейских интеллектуалов. Его интервью содержит следующие слова: «Для примитивного человека мир полон демонов и таинственных сил, которых он боится, для него вся природа одушевлена этими силами, которые на самом деле не что иное, как его внутренние силы, спроецированные во внешний мир. Христианство и современная наука дедемонизировали природу, что означает, что европейцы последовательно вбирают демонические силы мира в самих себя, постоянно загружая ими бессознательное. В самом человеке эти демонические силы восстают против кажущейся духовной несвободы христианства»³⁸⁵.

В XVI в. мы наблюдаем самое начало описанного Юнгом процесса. В Шотландии очеловечивание мира сверхъестественного было запущено реформацией религиозного культа, грубым иконоборчеством и преследованием дохристианской традиции поклонения силам природы. Общественное сознание еще не было так сконцентрировано вокруг человека, как в XIX в., но оно уже обнаружило высокую готовность к поиску слабости и уязвимости человека в недрах собственной души. В первую очередь, эти перемены затронули традиционный мифологический ландшафт. Таким образом, противоречие охоты на ведьм было заложено не столько в различиях собственных убеждений апологетов и скептиков, допрашиваемых и дознавателей, сколько в самой мифологической картине мира, в результате религиозной реформации и становления наук давшей заметную трещину.

³⁸⁵ Юнг К.Г. Интервью 11.05.1945. URL: <http://www.psychologies.ru> (дата обращения: 19.07.2016).

§ 2. Ведовское законодательство второй половины XVI – первой трети XVIII вв.

Исходя из тематики диссертационной работы, наиболее пристальное внимание следует уделить законодательству раннего периода охоты на ведьм как способу фиксации и реализации ее идеологии. Исследование шотландского ведовского законодательства порождает вопрос о том, насколько велика была потребность в уголовном преследовании ведовства в середине XVI в.? Статистика ведовских процессов показывает, что ведовство не входило в число насущных, требующих законодательного урегулирования проблем шотландского общества. Однако законодательство способно оказать двоякое влияние на динамику судебных преследований: с одной стороны, оно фиксирует реально сложившуюся ситуацию, с другой – инициирует и интенсифицирует регулируемый компонент юридической практики. Анализ законодательных актов периода охоты на ведьм свидетельствует в пользу их идеологического генеза, решающего влияния прений между католиками и протестантами, а также между церковными и светскими институтами.

Шотландская охота на ведьм стойко ассоциируется с недолгим стюартовским абсолютизмом и, в первую очередь, с Яковом VI как эталонным его представителем. Однако, несмотря на то, что первая массовая вспышка ведьмомании имела место в период его правления, само принятие двух антиведовских законов выходит за хронологические рамки правления Якова VI и Карла I. В связи с чем возникает вопрос: уместно ли соотносить ужесточение ведовского законодательства с тенденцией укрепления светских легислатур или следует обратить более пристальное внимание на эволюцию церковной организации? В Шотландии принятие ведовских актов происходило в периоды возвышения пресвитерианской церкви, лидеры которой, получив власть и влияние, неизменно проявляли стремление к тотальной регламентации общественной жизни на основе строжайшей кальвинистской морали. Законы периода охоты на ведьм отражают пронизанную дуализмом специфику шотландской государственности, столичных и местных органов

судопроизводства, баланс светских и церковных институтов. Само понятие «Благочестивое государство» (“The Godly State”) демонстрирует двойственную структуру шотландского общества второй половины XVI – XVII в., где национальное право формулировалось на основе морали в том смысле, в котором она провозглашалась и обеспечивалась церковью.

На фундаментальном уровне практики преследования ведовства восходят к архаическому методу социальной регуляции по принципу деления на условно своих и условно чужих. Ю.М. Лотман осуществил исследование механизма стыда, применяемого для координации поведения внутри сообщества, то есть среди «своих», и механизма страха, применяемого за его пределами, среди «чужих». Лотман отмечает, что дихотомия стыд по отношению к своим – страх по отношению к чужим реализуется при помощи различия моральных и юридических норм³⁸⁶. Со второй половины XVI в. ведовские практики начинают активно политически регулироваться при помощи механизма страха, применяемого к чужакам. Так, прибегать к услугам ведьм до середины XVI в. было привычно, но, тем не менее, постыдно, поскольку, с законодательной точки зрения, вера в сверхъестественные способности ведьм была суеверием, свидетельством скудости ума; ведьмам и их клиентам предписывалось покаяние, в крайнем случае, экскоммуникация. Однако после вступления в действие серии законов в защиту морали даже консультация у ведьмы стала уголовно наказуемым преступлением, регулируемым механизмом запугивания. Вместе с тем, ведовство аккумулировало и категорию страха, и категорию стыда, поскольку после тех же законов в защиту морали было соотнесено с рядом преступлений против морали, то есть, перефразируя Лотмана, тот, кто ранее был подвержен только стыду, теперь оказывался подвержен и страху. Это означало, что границы сферы норм морали и права становились очевидно проницаемыми для большей части общества.

Эволюция представлений о ведовстве имела единый характер во многих европейских странах. Нивелируя различия между черной и белой магией,

³⁸⁶ Лотман Ю.М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры // Семиосфера. СПб.: Искусство, 2004. С. 664 – 665.

антиведовские законы были приняты в 1533 г. в Священной Римской империи Карлом V, в 1542 г. в Англии Генрихом VIII, в 1563 г. Елизаветой I, в 1572 г. в Саксонии Августом I. Антиведовское законодательство не просто определяло границы и ценности благочестивого большинства, но идентифицировало и вытесняло врагов общества как врагов Бога.

До 1563 г. на территории Шотландии действовал статут, предписывающий покаяние и иногда изгнание предсказателей судьбы, ведьм и колдунов, мятежников (поджигателей), осквернителей церковного имущества и пр.³⁸⁷ Шотландская католическая церковь сохраняла высокую толерантность к проблеме ведовства: статут XIV в. гарантировал отпущение грехов всем ведьмам, колдунам и тем, кто в них верит. Новым этапом в эволюции репрезентации ведовства, знаменующим начало эпохи его законодательного преследования, следует считать Статут о ведовстве 1563 г.

Статут 1563 г. продолжал действовать вплоть до 1736 г., в течение длительного исторического периода, который может быть подразделен на несколько этапов:

✓ 1563 – 1590 гг. Ранний этап охоты на ведьм, характеризуемый малым числом ведовских процессов.

✓ 1590 – рубеж XVI – XVII вв. Уточнение ведовского судопроизводства, интенсификация преследований, дело Норт-Бервикских ведьм, охота на ведьм 1596 – 1597 гг., публикация «Демонологии» Якова Стюарта.

✓ Рубеж XVI – XVII вв. – 1649 г. Для этого периода решающее значение приобрела Уния корон и отъезд монарха в Англию, где в 1604 г. была принята новая редакция антиведовского закона. Конец периода ознаменован возвышением ковенантского движения и гражданской войной в Шотландии.

✓ 1649 – 1736. Ужесточение ведовского законодательства, повлекшее за собой всплеск преследований ведьм, который завершился после вторжения армии Кромвеля. Завершающий период охоты на ведьм включает в себя пик

³⁸⁷ Cowan E.J. Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland: The Devil's Decade // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 71.

1661 – 1662 гг., после которого начинается пора затухания государственного интереса к проблеме ведовства.

Ведовской акт 1563 г. гласит: «Также ввиду того что Ее величеству королеве и трем сословиям, представленным в нынешнем парламенте, стало известно об опасном и отвратительном суеверии, в котором различные подданные сего королевства повинны, так как используют ведовство, колдовство и некромантию, и с целью доверие, с которым в прошлом вопреки воле Господней относились к таким занятиям, подорвать и их использования в будущем избежать, – Ее королевское величество и три сословия нынешнего парламента повелевают и объявляют законом: любому человеку или людям, какого бы сословия, звания или состояния они ни были, отныне и впредь запрещается прибегать к любому виду ведовства, колдовства или некромантии, а также предаваться какому-либо из вышеупомянутых искусств или их изучению, нанося, таким образом, вред людям, а также искать помощи, поддержки или совета у тех, кто использует, в том числе и во вред, ведовство, колдовство или некромантию, под страхом смерти как тому, кто практикует подобное искусство, на пользу или во зло, так и тому, кто ищет их помощи и совета»³⁸⁸.

Под колдовством (“*sorcery*”) традиционно понималось использование слов и действий с целью приобретения постоянной сверхъестественной силы, тогда как ведовство (“*witchcraft*”) ранее было связано, в первую очередь, с ритуалами лечения, апотропической и любовной магией, поиском потерянных вещей, то есть означало ситуативное колдовство, колдовство *ad hoc*³⁸⁹. Однако во второй половине XVI в. меняется содержание понятия ведовства: объединившись с колдовством и некромантией, оно становится тяжким уголовным преступлением, наказанием за которое служит смертная казнь. Отличие колдовства от ведовства отрицали, в первую очередь, отцы пресвитерианской церкви, которые заявили о демонической природе всех практик привлечения

³⁸⁸ Цит. по Горелов Н.С. Бич и молот. Охота на ведьм в XVI – XVIII веках. СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 361.

³⁸⁹ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 9.

сверхъестественных сил, – конечно, за исключением освященных церковью. Новое понимание приобрело завершённую форму в «Демонологии» Якова VI Стюарта, где сказано, что колдовство и ведовство суть лишь разные названия одного и того же явления³⁹⁰.

Статут 1563 г. содержит явное противоречие: с одной стороны, ведовство и пр. квалифицировалось как напрасное суеверие, с другой – постулировалось, что ведьмы в состоянии причинить реальный ущерб гражданам и заслуживают тяжкого наказания. П. Максвелл-Стюарт подчеркивает, что его авторы, с одной стороны, были захвачены стремлением создания Благочестивого общества, которое казалось возможным на волне успехов протестантской революции, а с другой, – не имели достаточно ясного представления о народной религиозности и повседневных магических практиках жителей сельских общин³⁹¹. Двойственность также была порождена навязчивым напоминанием о католицизме как источнике суеверий: старая вера считалась заблуждением и идолопоклонством, но одновременно она представляла собой реальную угрозу реформированной церкви: угрозу, которую требовалось нейтрализовать всеми доступными способами.

Строгость закона проявилась в уголовном преследовании не только ведьм, но и тех, кто пользуется их советами и услугами. Это отвечало духу кальвинистской доктрины божественного предопределения, согласно которой заглядывать в будущее и вмешиваться в ход вещей – тяжкий грех, но это также предопределило необходимость уточнения и коррекции закона в будущем. В известных на сегодняшний день судебных материалах случаи привлечения к ответственности клиентов ведьм практически отсутствуют. Редким примером подобных обвинений служит дело крестьянина Джорджа Фрейзера и его жены, которые обратились к знахарям Джону Филипсу и Уолтеру Бэрду с целью

³⁹⁰ Разделяя точку зрения Ж. Бодена, Яков во 2 главе 2 Книги пишет: «Слово “колдовство” – латинского происхождения, оно происходит от [словосочетания] “бросание жребия”, и, следовательно, тот, кто это практикует, называется “sortarius a sorte”. Что касается слова “ведовство”, это не что иное, как производное имя, данное ему нашим языком». James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 384.

³⁹¹ Maxwell-Stuart P.G. *Witchcraft and the Act of 1604*. Brill, 2008. P. 31.

защитить свой скот и увеличить урожай ячменя. Это преступление рассматривалось на уровне церковной сессии, то есть было квалифицировано как преступление против морали, а не уголовное правонарушение³⁹². Еще одним примером практики применения статута 1563 г. по отношению к клиентам ведьм является случай Кэтрин Манро, которую обвинил в наведении порчи ее пасынок Роберт Манро. Согласно обвинительным актам, Кэтрин Манро прибегла к помощи своих слуг, среди которых якобы были ведьмы, для того, чтобы уморить своего родственника и его жену. Реальным итогом судебного разбирательства было несколько смертных приговоров простолюдинам из числа слуг; с Кэтрин Манро и другого подозреваемого, Гектора Манро, обвинения были сняты³⁹³.

Необходимо отметить, что пассаж о смертной казни для клиентов ведьм был совершенно бесперспективен с точки зрения судопроизводства, ведь расследование такого специфического преступления, как ведовство, могло быть инициировано только в результате доноса. Доносчиками в подавляющем большинстве случаев были клиенты ведьм или их ближайшее окружение, то есть те, кто, согласно закону, являлись такими же преступниками и заслуживали смертной казни. Это обстоятельство само по себе могло быть причиной отсутствия массовых преследований ведьм вплоть до конца XVI в., то есть до момента, когда статут 1563 г. начал пересматриваться.

То, что ведовской акт не мог быть полноценно реализован, явствует из самой его формулировки. Следовательно, необходимо сконцентрировать внимание на его имплицитном содержании и религиозно-политическом контексте. История появления ведовского акта насыщена подробностями противостояния католической королевы Марии Стюарт и парламента, в котором уже преобладали протестанты³⁹⁴. Предположительно, акт 1563 г. был

³⁹² Davies O. A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 194.

³⁹³ Pitcairn R. Ancient Criminal Trials in Scotland: 1584 – 1596. Vol. 1. P. 3. Edinburgh, 1833. Pp. 203 – 204.

³⁹⁴ Парламентские акты времен протестантской революции никогда не получали королевской санкции.

разработан Генеральной ассамблеей церкви, собравшейся на исходе 1562 г.³⁹⁵ Умеренную и радикальную протестантские партии возглавляли соответственно Джеймс Стюарт, лорд Морей и Джон Нокс, из которых первый не торопился законодательно закреплять церковную реформацию, а второй спешил сделать это, понимая, что необходимо максимально использовать благоприятную конъюнктуру. Несмотря на усилия членов радикальной партии, протестантизм получил законодательное закрепление только в 1567 г. после низложения и бегства королевы.

Принятие акта 1563 г. относится к самой ранней истории протестантской церкви Шотландии, оно состоялось всего через три года после утверждения Исповедания 1560 г. и проведения первой Генеральной ассамблеи. Вместе с тем, сам акт является продуктом компромисса между умеренным и радикальным крылом протестантской партии, а также между протестантами и католиками, поддержавшими Марию Стюарт. Этим объясняется сдержанная критика законов 1563 г. со стороны Нокса: в «Истории» 1566 г. он отметил, что законы были приняты, поскольку «некоторые из лордов были в этом заинтересованы»³⁹⁶. Дж. Гудар предполагает, что ведевский акт 1563 г. был разработан и вынесен на рассмотрение протестантскими деятелями, вслед за чем он был подвергнут некоторой – не очень существенной – корректировке со стороны умеренно настроенных лордов во главе с Мореем. Почему же протестантам потребовалось регламентировать ведевские практики так скоро, в период становления церкви?

Ведевский акт был принят в числе пяти законодательных актов, среди которых Акт об амнистии, запрете прелюбодеяния и акт, регулирующий получение священниками земельных наделов. Акт о забвении был принят для предотвращения судебных преследований активистов протестантской революции 1560 г. Акт о наделах должен был обеспечить протестантских священников землей, которая ранее находилась в распоряжении католической церкви. Особенностью реформации в Шотландии было сохранение

³⁹⁵ Goodare J. The Scottish Witchcraft Act // Church History. 2005. № 74. P. 41.

³⁹⁶ Knox J. The History of the Reformation of Religion in Scotland. Edinburgh, 1846. P. 309.

фактической самостоятельности церкви и ее изначальная включенность в политический процесс: церковь не потеряла ни законодательной, ни судебной инициативы, оставаясь стержнем шотландской политической жизни на протяжении, по крайней мере, столетия после протестантской революции³⁹⁷. Зримым свидетельством влияния церковных институтов на светские было активное участие деятелей Генеральной ассамблеи в законотворчестве второй половины XVI в. Законы в защиту морали хронологически и отчасти содержательно следуют за положениями Первой книги порядка 1561 г. и меморандумами Генеральной ассамблеи шотландской церкви. В 1562 г. Генеральная ассамблея постановила, что «только извечный Бог через свой парламент может налагать смертную казнь за прелюбодеяние и богохульство, ибо как могут король и его лейтенанты, которые не дают жизни, кого-либо ее лишать?»³⁹⁸. Возможно, статут 1563 г. был своего рода уловкой, маскирующей его реальную антикатолическую, а не антиведовскую направленность? Таким образом, реформаторам удалось провести через парламент закон, присуждающий смертную казнь за ведовство, колдовство и заклинания, в период, когда исход религиозной борьбы еще не был очевиден. Напомним: все кальвинистские документы утверждают, что католическое богослужение и вера являются идолатрией, ассоциирующейся ранее с дохристианскими магическими практиками. К примеру, Агнес Сэмпсон, осужденной и казненной за ведовство и государственную измену в 1591 г., среди прочего вменялось хранение и использование в магических целях статуэтки деви Марии³⁹⁹.

Предполагаемыми авторами статута 1563 г., согласно Дж. Гудару, могли быть Джон Эрскин, Джон Уинрам и Джон Нокс, три из «шести Джонов» – авторов Первой книги порядка, активных сторонников принятия Гельветического исповедания и деятелей Генеральной ассамблеи 1562 г.

³⁹⁷ По меткому выражению Филиппа Шаффа, «В то время как в Англии политика управляла религией, в Шотландии, наоборот, религия управляла политикой». Шафф Ф. Символы веры христианства. Т. 1. С. 87. URL: <http://krotov.info> (дата обращения: 20.01.2016).

³⁹⁸ Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. Vol. I, 1560 – 1577. Edinburgh, 1839. P. 21.

³⁹⁹ Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 144.

Упомянутые отцы шотландской протестантской церкви принимали участие в парламентских заседаниях 1563 г. На авторство Нокса косвенно указывает ошибка в перечислении судов локальной юрисдикции, на которых возлагалась обязанность расследования ведовских практик. В числе судебных инстанций упоминается суд Lordis of Rialteis, не существовавший в Шотландии⁴⁰⁰. Парламент 1563 г. в целом отверг протестантскую программу построения Благочестивого общества, в этом контексте ведовской акт выглядит как своего рода уступка репрессивным настроениям и религиозному фанатизму реформатов.

Акт 1563 г. как бы разделен на два уровня – манифестный и латентный. Манифестным содержанием акта является запрещение любого вида ведовства, колдовства и некромантии, что, в целом, отражает законотворческие тенденции европейских государств периода становления абсолютизма. В то же время, уход от конкретизации состава преступлений, за которые налагается смертная казнь, подталкивает нас к анализу акта как своего рода иносказания, компромиссного и предварительного варианта последующего антикатолического закона. Невозможность принятия более радикальных законодательных мер была продиктована, во-первых, прокатолической позицией королевы, во-вторых, общей неопределенностью исхода религиозной реформации и будущего новой церкви в Шотландии. Дж. Гудар предполагает, что из первоначальной редакции закона были удалены явно антикатолические постулаты. Причиной могло быть желание избежать острой конфронтации с верной католическому исповеданию Марией I. Таким образом, акт не отождествлял католиков с идолопоклонниками и ведьмами, по крайней мере, с точки зрения его явного содержания. Гудар приводит первоначальную антикатолическую редакцию преамбулы статута 1563 г.: «Поскольку Ее величество Королева и три сословия нынешнего парламента были проинформированы о том, что грубые и позорные суеверия с использованием ведовства, колдовства и некромантии распространились в нескольких районах государства, и в прежние времена

⁴⁰⁰ Goodare J. The Scottish Witchcraft Act // Church History. 2005. № 74. P. 46.

супротив закона Божия к ним было дано доверие, *проистекающее из темноты папизма, от которого королевство было недавно избавлено*; а также для предотвращения и подавления всех этих напрасных суеверий в грядущие времена»⁴⁰¹. Окончательный вариант не содержит никакого прямого упоминания католицизма.

Первая редакция закона указывает на католицизм как на источник ведовства, что логично влечет за собой злостное преследование сторонников самого католического исповедания. Однако шотландская судебная практика не содержит случаев массового юридического преследования католиков. Также и статистика ведовских процессов 1560-х – 1580-х гг. показывает, что на раннем этапе ведовство не было насущной проблемой, требующей оперативного решения. Несмотря на то, что ведовской акт находился в фарватере новой религиозной политики реформатов, само ведовство не упоминается ни в Первой книге порядка, ни в документах Генеральной ассамблеи 1562 г.

Акцентируя внимание на антикатолическом подтексте статута 1563 г., мы должны помнить, что это продукт светского законодательства, вышедший от имени королевы, парламента и трех сословий. Его текст отражает указанный выше дуализм светского и церковного начал в государственном управлении, в целом характерный для периода конфессионализации. Преамбула содержит термин «суеверие», подразумевающий ритуалы, произведенные без божественной санкции, то есть дьявольские. Данная трактовка, скорее, католическая, поскольку согласно кальвинистской богословской традиции, без божественного предопределения в принципе ничто не может произойти. Впрочем, этот богословский казус заводил в логический тупик проповедников, но не судей, для которых суеверие было не мировоззренческой, а частно-юридической категорией. В основной части в пассаже о составе преступления говорится, что ведьмы «приносят вред людям», то есть ведовство трактуется не как ересь, но как способ принесения материального ущерба, то есть как светское уголовное преступление. В то же время, защита морали требовала

⁴⁰¹ Goodare J. The Scottish Witchcraft Act // Church History. 2005. № 74. P. 49.

преследования не только вредоносной магии, но и магии вообще. Следовательно, уголовными преступниками объявлялись все, «кто практикует подобное искусство, на пользу или во зло». Будучи направлен против дохристианских суеверий или католицизма, ведовской акт, так или иначе, был призван максимально очистить повседневность и ритуальные практики от различных искажений. Кульминацией сношений человека со сверхъестественным считался демонический пакт, не получивший прямого упоминания в статуте. В то же время, на демонический пакт косвенно указывает выделение как одного из темных искусств некромантии, в свою очередь, сопряженной с католическим ритуалом экзорцизма.

Кроме того, одной из причин ужесточения ведовского законодательства является принятие аналогичного статута в Англии за полгода до шотландского⁴⁰². Несмотря на то, что формально английский и шотландский законы существенно отличаются, первый вполне мог быть поводом для второго. Формулировка шотландского статута значительно жестче английского варианта. Во-первых, в Шотландии не были дифференцированы наказания за «темные искусства»: всех уличенных в них надлежало казнить. Во-вторых, смертная казнь была уготована также и клиентам гадалок и ведьм, что значительно расширяло круг потенциальных обвиняемых. В-третьих, закон 1563 г. предполагал, что расследовать ведовство могут как барониальные, так и королевские суды различной юрисдикции. В отличие от суровой кальвинистской редакции закона, в Англии ведовские преступления подразделялись на три категории, за которые предусматривалось три вида наказаний различной степени тяжести. В то же время, шотландский статут, в отличие от английского, не упоминает «сношений со злыми и нечистыми духами», то есть не затрагивает демонологическую и дьявологическую составляющую антиведовской идеологии. Это лишний раз убеждает нас в том, что документ имел тактическое значение в процессе институционализации кальвинистской деноминации. На сегодняшний день вопрос о том, был ли

⁴⁰² Подробнее об английском ведовском акте см. Игина Ю.Ф. Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб.: Алетейя, 2009. 327 с.

шотландский акт 1563 г. разработан на Генеральной ассамблее 1562 г. или позже, как реакция на аналогичную инициативу английского парламента, остается открытым.

К середине 1560-х гг. практика преследования ведовства была оформлена законодательно, но еще не устоялась процессуально. Первый заметный пик охоты на ведьм в Шотландии был связан с клановой борьбой за политическое доминирование. В 1568 г. лорд Лайон был арестован по обвинению в измене и использовании ведовства против регента Морей (1567 – 1570 гг.); вследствие чего Лайон был казнен⁴⁰³. Это один из первых примеров расправы над политическим противником посредством обвинения в ведовстве, впоследствии с успехом использованной Яковом VI. В 1569 г. Морей отправил на восточное побережье Шотландии передвижной криминальный суд для выявления и наказания тамошних ведьм. Вопреки утверждению Кр. Ларнер о том, что массовая охота на ведьм в Шотландии началась в 1590 – 1591 гг., в 1568 – 1569 гг. в восточных шерифствах Файф, Форфар, Абердин, Банар, Элгин были зафиксированы многочисленные ведовские процессы. По масштабу они не подходили под ларнеровский термин «национальная охота», но на уровне провинций преследования приобрели массовый характер. Около 80 человек получили обвинения в ведовстве, 11 из них были казнены. Согласно М. Вассеру, черты паники наблюдались и перед другими преступлениями против закона Божьего, например, перед супружескими изменами. Однако режим Благодетельного государства, насаждаемый эрлом Мореем, пал сразу после его убийства⁴⁰⁴. В целом в период с 1563 до 1590 гг. ведовское законодательство применялось относительно редко и не вполне буквально: ведьм судили, но далеко не всегда подвергали смертной казни. Так, например, в 1586 г. жительница графства Форфар Тибби Смарт была осуждена за применение магии, в частности, за то, что умела превращаться в барсука (в момент, когда соседи пытались натравить на нее собак). Суд приговорил Тибби

⁴⁰³ Wasser M. Scotland's First Witch-Hunt: The Eastern Witch-Hunt of 1568–1569 / Scottish Witches and Witch-Hunters. London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 21.

⁴⁰⁴ Ibid. P. 23.

к пожизненному изгнанию и клеймению щеки⁴⁰⁵. Волна ведовских процессов конца XVI в. во многом обусловлена смягчением юридической дисциплины по отношению к свидетелям. Только тогда, когда ведовское законодательство стало эволюционировать в сторону реально применимой юридической практики, предполагающей четкое разделение сторон защиты и обвинения и соблюдение принципов арбитража, стали возможны вспышки «национальной охоты». Парадоксально, но факт: смягчение закона повлекло за собой ужесточение практики его применения.

Парламентский акт 1591 г. позволил женщинам выступать в суде в качестве свидетелей. Вопреки точке зрения феминистски ориентированных исследователей, именно эта поправка способствовала эскалации ведовских процессов последующих лет. К концу XVI в. ведовское судопроизводство утрачивает изначальное морализаторство, привнесенное отцами протестантской церкви, становится более функциональным и приобретает процессуальную четкость. Во-первых, отчасти перенимается континентальная модель охоты на ведьм, импортированная и опробованная Яковом VI в 1590 – 1591 гг., в рамках которой «для лучшего разыскания» разрешено применение пыток и поиск дьявольской метки. Во-вторых, упорядочивается вертикаль судебных инстанций, уполномоченных расследовать ведовство. В-третьих, в реальной судебной практике утрачивает силу пункт о наказании клиентов ведьм, который мог парализовать почти любой ведовской процесс.

Переломным моментом для шотландского ведовского законодательства был суд Норт-Бервикских ведьм 1590 – 1591 гг. Дело Норт-бервикских ведьм придало ведовству эквивалентный государственной измене статус. Согласно демонологической концепции Жана Бодена, верховная власть внутри государства освящена Богом и принадлежит государю. Следовательно, преступление против Бога является преступлением против государя и вверенного ему народа. Эта идея придает ведовству совершенно новый, этатистский оттенок, ранее ему не присущий. Яков VI разделял и отстаивал эту

⁴⁰⁵ Maxwell-Stuart P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland*. Dundurn, 2001. P. 96.

концепцию, что явствует из его собственных сочинений. Дело ведьм из Норт-Бервика расследовалось так тщательно, что был раскрыт не один заговор, а сразу четыре, в которых должны были использоваться различные магические способы убийства короля. Самым известным эпизодом был коллективный магический ритуал вызывания шторма и потопления королевского флагмана; второй способ заключался в изготовлении восковой куклы короля; в третьем использовалась не кукла, а портрет; четвертый заговор предполагал использование яда, который следовало положить под порог королевских покоев⁴⁰⁶. Согласно материалам расследования, в преступлении были замешаны не только жители Ист-Лотиана, но и самые высокопоставленные и высокорожденные особы Шотландии, в частности, Френсис Стюарт граф Ботвелл и Уильям Шоу, главный распорядитель двора и основоположник масонской иерархии.

Общепризнанными являются тягостные психологические последствия событий 1590 – 1591 гг. для монарха, проявившиеся, в частности, в его бурной реакции на мягкий судебный приговор для Барбары Напье. Эти же чувства побудили Якова в течение нескольких следующих лет уделять повышенное внимание теме ведовства в своем литературном творчестве и государственной политике. Яков VI был от природы склонен к интеллектуальному осмыслению и анализу, при помощи которого он, вероятно, избавился от чрезмерных переживаний по поводу магических заговоров. В течение 1592 – 1596 гг. он исследовал тему ведовства, результатом чего стал демонологический трактат в трех книгах. Как показано выше, «Демонология» является отнюдь не категоричным обличением ведьм, а небезуспешной попыткой всестороннего осмысления природы ведовства и колдовства, оформленной диалогически, то есть с учетом противоположных точек зрения на проблему.

К 1597 г. относится последний всплеск интереса короля к проблеме ведовства: он совершает визит в университет Сент-Эндрюса, где, среди прочего, проверяет уровень теоретической подготовки чиновников и

⁴⁰⁶ Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches / Witchcraft in Early Modern Scotland. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 138 – 141.

священников к ведовским процессам⁴⁰⁷. В этом же году Яков публикует свою «Демонологию». Именно в 1597 г. наблюдается заметная интенсификация охоты на ведьм в ряде шотландских графств. Было организовано несколько королевских комиссий для расследования ведовства. Наиболее знаменитые судебные эпизоды имели место в Абердине и особенно в Файфе, где т.н. Великая ведьма Белвари Маргарет Эйткен заявила, что она может распознать слугу дьявола, просто заглянув ему (вернее, ей) в глаза. За четыре месяца комиссия с Эйткен в качестве эксперта объездила несколько графств, в результате было арестовано и казнено множество неповинных людей, после чего выявился подлог, король был вынужден отозвать комиссионеров, судебные расследования были прекращены⁴⁰⁸. После скандальной охоты на ведьм 1597 г. число ведовских процессов резко сократилось, и к началу XVII в. проблема ведовства вышла из поля актуальной государственной политики.

Очередной период законодательного преследования ведьм открылся в начале XVII в., конкретнее – в 1603 г., когда Яков Стюарт, приняв английскую корону, покинул Шотландию. В Англии, в отличие от Шотландии, отношение к ведьмам было более вариативным. Уже в год восшествия Якова I на английский престол в Кенте прошел судебный процесс, имеющий принципиальное значение для осмысления дискриминации ведьм. Некая Мэри Гловер обвинила Элизабет Джэксон в сглазе, который проявлялся в болях, временной слепоте и немоте. Сторону защиты представлял медик и ученый Эдвард Джорден, который доказал, что потерпевшая Гловер не околдована, но и не притворяется околдованной, а в действительности больна. Используя собранный клинический материал, Джорден написал трактат⁴⁰⁹, который был не только первым в истории Англии научным исследованием истерии, но и серьезным

⁴⁰⁷ Maxwell-Stuart P.G. Witchcraft and the Act of 1604. Brill, 2008. P. 37.

⁴⁰⁸ Goodare J. The Scottish witchcraft panic of 1597 / The Scottish Witch-Hunt in Context. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 58 – 66.

⁴⁰⁹ A Briefe Discourse of a Disease called the Suffocation of the Mother by Edward Jorden, 1603. Трактат, написанный «после того, как [больная] была заподозрена в одержимости злым духом или какой-то иной сверхъестественной силой. В котором заявляется, что различные странные действия и состояния людей, вменяемые дьяволу, имеют естественные причины и сопровождают это заболевание». URL: <https://play.google.com/books> (дата обращения: 27.02.2016).

шагом к рациональному осмыслению феномена одержимости и ведовства. Известно, что король был знаком с материалами данного процесса⁴¹⁰. Тем не менее, английский ведовской акт 1604 г. отражает ортодоксальное, континентальное по своей природе понимание ведовства. Помимо принесения ущерба здоровью и имуществу, а также осквернения могил он содержит пункт о вызывании злых духов, восходящий к мифологеме демонического пакта.

Что касается Шотландии начала XVII в., опираясь на статистические данные, мы можем констатировать, что вместе с королем страну покинул и интерес к ведовству⁴¹¹. Однако в ходе немногочисленных ведовских процессов первых десятилетий XVII в. складывается судебная практика преследования ведовства, которая обеспечила самый массовый в шотландской истории всплеск охоты на ведьм в середине века и послужила темой для описанной выше полемики интеллектуалов.

В 1602 г. Генеральная ассамблея шотландской церкви учредила институт инспекторов, которым предписывалось содействовать приходским священникам в деле поиска и наказания ведьм, однако реального влияния на динамику преследований эта инициатива не оказала. Причина, по которой правительство не допускало пресвитерии к свободному учреждению комиссий по расследованию ведовства, кроется в постоянном притоке средств, изымаемых у осужденных ведьм, которые светская власть не спешила перераспределять в пользу церкви. Эта ситуация изменилась только к концу XVII в., когда светские институты власти утратили интерес к ведовским процессам⁴¹². В то же время, в большинстве светских судов всего периода охоты на ведьм священники присутствовали на допросах и свидетельствовали на заседаниях, что подтверждает двойное понимание преступления ведовства. Об этом говорит нам и термин “sin” («грех»), употребляемый в судебных документах наравне с “crime” («преступление»).

⁴¹⁰ Maxwell-Stuart P.G. *Witchcraft and the Act of 1604*. Brill, 2008. P. 38.

⁴¹¹ Scottish Society, 1500 – 1800. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 130.

⁴¹² Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 85.

Период 1638 – 1650 гг. характеризуется общим увеличением влияния церковной организации на общественную и политическую жизнь Шотландии. Создание Национальной лиги и Ковенанта ознаменовало отождествление духовной и государственной политики и фактический примат пресвитерианской церкви в вопросах политического управления. На протяжении 1640-х гг. Генеральная ассамблея настаивала на ужесточении статута 1563 г.⁴¹³ Парламентский акт 1649 г. отражает эту тенденцию и, тем самым, повторяет законодательные инициативы 1560-х гг. Возросшая степень клерикализации обусловила расширение судебных функций пресвитерий, в первую очередь, в области защиты морали. Так, опираясь на решение Генеральной комиссии, парламент присвоил пресвитериям судебные полномочия в ведовских процессах, что моментально вызвало всплеск охоты на ведьм.

Охота на ведьм 1649 – 1650 гг. разразилась в напряженной атмосфере гражданского противостояния. Национальный Ковенант 1638 г. был новой попыткой построения Благочестивого общества на основе контракта нации с Богом; актуализация самой этой идеи предвещала импульс преследований ведовства как инструмента всесторонней регуляции общественной жизни. В 1648 г., когда у власти встала радикальная часть ковенантского движения, уже ничто не могло помешать стремлению очистить общество от происков дьявола. Проблема искоренения грехов заполнила повестку шотландского общества: они обсуждались не только в Генеральной ассамблее 1643 – 1649 гг., но и в пресвитериях и церковных сессиях. На протяжении 1643 – 44 гг. возрастает число знахарей, попадающих на скамью подсудимых на уровне пресвитерий. Закон 1563 г. – правовая основа охоты на ведьм, – подвергается критике за неупоминание в нем знахарей. Одновременно возникает стремление более

⁴¹³ К примеру, в 1642 г. Генеральная ассамблея предостерегла священников, особенно из северных приходов, что ввиду попустительства светских властей «супружеским изменам, случаям инцеста, ведовству, колдовству и пр. великим и ужасным грехам» им надлежит более усердно читать проповеди и катехизис. Peterkin A. Records of the Kirk of Scotland. Edinburgh, 1838. P. 355.

четкого его соблюдения, включая преследование лиц, пользующихся услугами ведьм и колдунов⁴¹⁴.

Новая редакция ведовского акта была опубликована 1 февраля 1649 г.

«Сословия и парламент, понимая, что есть такие люди, которые консультируются с дьяволами и духами и кто, несмотря на акт 1563 г., предписывающий, что все ведьмы, колдуны и некроманты и [их] советчики должны быть предаваемы смерти, помышляет о собственной безнаказанности, поскольку советчики специально не упоминаются в данном акте: по этой причине для дальнейшего разъяснения надлежит заявить и приказать, что упомянутые персоны, консультирующиеся с дьяволами или духами, должны быть объединены указанным актом и подлежат смертной казни; означенные сословия одобряют и принимают все формы актов против ведьм, колдунов, некромантов и тех, кто получает их совет, согласно их параграфам, статьям и пунктам»⁴¹⁵.

Акт 1649 г. подтверждал все постулаты крайне неоднозначного с юридической точки зрения статута 1563 г. Новым было упоминание дьяволов и духов, что давало возможность применения закона 1649 г. как против некромантов и лиц, подозреваемых в сделке с дьяволом, так и против различных целителей, использующих магические ритуалы привлечения духов природы, святых, ангелов и т.д. В том же году, как и в период церковной реформации, парламент принял пакет законов в защиту морали: против супружеской измены, внебрачных связей, инцеста, пьянства, сквернословия. Интенсивное законотворчество ознаменовало стремление радикализированного шотландского общества избавиться от политических и социальных проблем путем морального очищения и соблюдения строгой дисциплины. Реакция со стороны глав местных церквей последовала незамедлительно. Известно, что в период с 1641 по 1650 гг. было зафиксировано наибольшее за все полтора столетия охоты на ведьм число осужденных – около 850, при этом 399 из них,

⁴¹⁴ Hughes P. *Witch-Hunting in Scotland, 1649–1650 / Scottish Witches and Witch-Hunters*. London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 85.

⁴¹⁵ Цит. по Hughes P. *Witch-Hunting in Scotland, 1649–1650 / Scottish Witches and Witch-Hunters*. London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 86.

то есть 46% от общего числа, были осуждены в 1649 г. Волны преследований прокатились по Лотиану, Восточным графствам, Стратклайду, Файфу⁴¹⁶.

В середине XVII в. мы вновь, как и почти столетие назад, наблюдаем тенденцию к радикализации шотландского общества, усиление теократических настроений, интенсификацию процесса законотворчества и ужесточение регламентации повседневной жизни. В годы доминирования ковенантеров в Шотландии значительно увеличилось значение парламента, сессии которого стали более частыми и регулярными. В то же время, резко снизилась роль Тайного совета как органа управления, генеалогически наиболее тесно связанного с королем. В периоды между парламентских сессий исполнительную власть, в частности, в вопросах регуляции ведовства, представлял комитет сословий. Аналогичным образом была организована церковная власть: высшим органом была Генеральная ассамблея, в периоды между сессий ее функции выполняла церковная комиссия. В 1650 г. комитет сословий инициировал создание подкомитетов для созыва комиссий по расследованию ведовства, а также для дальнейшего обсуждения путей оптимизации ведовской политики⁴¹⁷. Однако бурная пора противодействия различным проявлениям людских грехов продлилась недолго. После появления Карла II в Эдинбурге летом 1650 г. английские войска под предводительством Оливера Кромвеля вторглись в Шотландию⁴¹⁸. Уже в 1650 г. ковенантеры переключили внимание на переговоры с Карлом II и Кромвелем; перемена политической повестки завершила период недолгой, но интенсивной охоты на ведьм 1649 – 1650 гг. Слуг дьявола заслонила куда более актуальная угроза – вторжение реальных военных сил с юга. Административные и финансовые ресурсы юга Шотландии, где наблюдались наиболее интенсивные преследования, были сконцентрированы на организации обороны и снабжении

⁴¹⁶ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 19.10.2016).

⁴¹⁷ Hughes P. Witch-Hunting in Scotland, 1649–1650 / Scottish Witches and Witch-Hunters. London: Palgrave Macmillan, 2013. P. 94.

⁴¹⁸ Кондратьев С.В. Английская революция XVII века. М.: Академия, 2010. С. 141 – 142.

войск. Итогом полуторалетней военной кампании стало бегство Карла II и капитуляция Шотландии.

Следующее десятилетие отмечено заметным снижением числа осужденных – около 200 человек, что традиционно увязывается с поражением движения ковенантеров в 1650 – 1652 гг.⁴¹⁹

Динамику охоты на ведьм в Шотландии наглядно демонстрирует следующая диаграмма. Статистическое исследование частоты и географического распределения судебных процессов подталкивает к переосмыслению их общегосударственного значения.

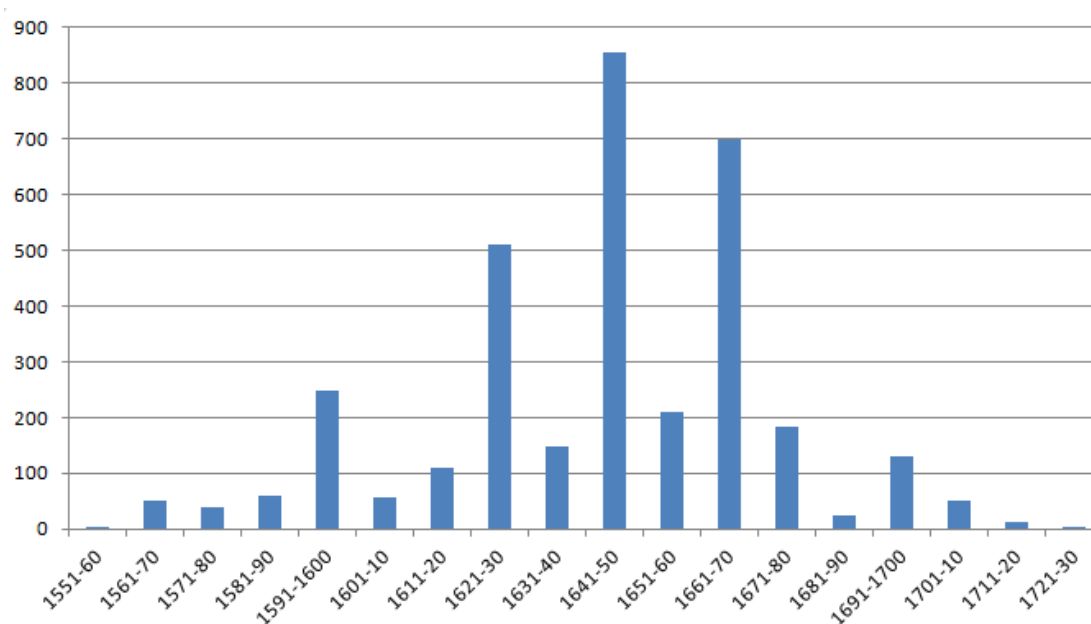


Диаграмма 1. Распределение количества осужденных за ведовство по десятилетиям в Шотландии.

О том, каким образом ведовское законодательство реализовывалось на уровне повседневной юридической практики, можно судить не только по структуре судопроизводства, но и по статистике ведовских процессов. Хронологическое и географическое распределение шотландских судов ведьм было крайне неоднородным. Помимо 5 периодов «национальной охоты» мы обнаруживаем, по крайней мере, еще два пика – в 1628 – 1630 и в 1643 – 1644 гг.⁴²⁰ Большинство случаев суда зафиксированы в единственный год пика, при

⁴¹⁹ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 20.10.2016).

⁴²⁰ Ibid.

этом многие судебные разбирательства начинались спустя десятилетия после первого подозрения. Подавляющее число обвиняемых в ведовстве было казнено между 1589 и 1663 гг. с несколькими перерывами между 1568 и 1577, 1678 – 1679, 1697 – 1700 гг.⁴²¹

Пол обвиняемых определен в 49% исследованных случаев, из этого числа 85% – женщины. Интересно, что, вопреки распространенному стереотипу, большинство обвиненных в ведовстве женщин были замужними. В 23% случаев зафиксировано семейное положение, 78% женщин из этого числа состояли в браке, 20% были вдовами, 2% одинокими. Хотя не исключено, что в случае, если подозреваемая в ведовстве была вдовой или не имела супруга, семейное положение просто не указывалось, что потенциально численно увеличивает эту категорию в несколько раз⁴²². Возраст зафиксирован лишь в 5% случаев. В 54% из этого числа он варьировался от 41 до 60 лет. Средний возраст обвиняемых – 43 года (средняя продолжительность жизни в Шотландии исследуемого периода равнялась 31 году). Самый распространенный возраст обвиняемых на момент вынесения приговора – 50 лет⁴²³. Но, что важно, во многих судебных документах указывается, что обвиняемые вызывали многократные подозрения в ведовстве, некоторые имели устоявшуюся репутацию ведьм.

Социальный статус, как правило, средний: в ведовстве обвиняли супруг фермеров, ремесленников или других среднеобеспеченных людей. В 11% случаев зафиксирован социальный статус обвиненных: в столичном районе закономерно более высок процент осужденных представителей элиты (18%), на окраинах – приходской бедноты (12%). Не получил документального подтверждения и миф о том, что большинство ведьм были знахарками и повивальными бабками. Ремесло повитухи в ведовских процессах упоминается в 0,5% случаев. Целительство встречается значительно чаще: из 328 судебных эпизодов, сопровождаемых детальным описанием образа жизни ведьмы,

⁴²¹ Martin L., Miller J. Some Findings from the Survey of Scottish Witchcraft / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 56 – 58.

⁴²² Ibid. P. 60.

⁴²³ Ibid. P. 61.

целительство упоминается в 80. В 40 случаях это послужило основным пунктом обвинения⁴²⁴.

За 173 года уголовных преследований ведовские процессы затронули треть приходов Шотландии. В то же время, в каждом графстве хотя бы в одном приходе был инициирован ведовской процесс, что позволяет назвать преследования ведьм действительно повсеместными. Количественные исследования, проведенные Лорен Мартин, показывают, что в 54% приходов (приход рассматривается как первичный уровень ведовского процесса, поэтому он наиболее репрезентативен для выявления частоты и распределения ведовских процессов) обвинение было предъявлено одному человеку, в 21% – двоим и в 9% – троим⁴²⁵.

Охота на ведьм в Шотландии была интенсивнее и задержалась значительно дольше, нежели в остальных британских землях. Так, в Англии и Уэльсе последняя казнь за ведовство была осуществлена в 1684 г., а последний обвинительный акт был вынесен в 1717 г.⁴²⁶. В континентальной Европе преследования фактически прекратились ко второй половине XVII в.: в католической Испании – в 1614 г., во Франции – в 1624, в Вюрцбурге – в 1629, в Италии – в 1655 г. Характерно, что в кальвинистских обществах охота на ведьм задержалась дольше всего: в Новой Англии до конца XVII в., в Швейцарии до первой трети XVIII⁴²⁷.

Однако в начале XVIII в. ведовские процессы постепенно затухают и в Шотландии, что, в первую очередь, связано с британским объединением, способствовавшим проникновению английской законодательной и судебной практики в шотландское государственное управление и общественную жизнь. Существенное снижение числа ведовских процессов было вызвано

⁴²⁴ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 02.11.2015).

⁴²⁵ Martin L. *Scottish Witchcraft Panics Re-examined / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 134.

⁴²⁶ Davies O. *Witchcraft, Magic and Culture, 1736 – 1951*. Manchester: Manchester University Press, 1999. P. 79.

⁴²⁷ Levack B.P. *The decline and end of Scottish witchhunting / The Scottish Witch-Hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 169.

последствиями Славной революции. Принятый шотландским парламентом весной 1689 г. Билль о правах ограничил применение пыток, что положительно отразилось на динамике преследований ведьм. Последней сожженной в Британии ведьмой была Джанет Хорн из Дорноха, осужденная в 1727 г. по доносу соседей. Хорн проявляла признаки душевной болезни, а ее дочь имела физические уродства. Согласно обвинительному акту, ведьма превращала свою дочь в пони и летала на ней на шабаш. Джанет Хорн была казнена, дочери удалось избежать смерти.

В 1735 г. парламент Великобритании принял постановление, согласно которому утверждение, что какой-либо человек может обрести и использовать магическую силу, следует карать по закону. В следующем году антиведовское законодательство было аннулировано королевским статутом, что ознаменовало окончание охоты на ведьм в Шотландии, законодательно утверждая рационалистический подход к пониманию ведовства и отмечая тем самым верхнюю границу данного исследования. Акт Георга II от 1736 г. стал заключительным документом, регулирующим ведовство в Великобритании Нового времени. Он отменял статьи английского антиведовского акта 1604 г. и подводил черту под государственным преследованием ведовства в Шотландии и в целом в Великобритании. Если ведовские акты 1563 и 1649 гг. представляли ведовство в радикально-религиозном прочтении, то акт 1736 г. затрагивал исключительно его гражданский аспект. Взятое само по себе, без впечатляющего демонологического контекста, ведовство редуцировалось до косного деревенского суеверия и мошенничества⁴²⁸. Концептуальной причиной отмены смертной казни за ведовство стали перемены в правовом сознании, благодаря которым принципиальная невозможность доказательства преступления стала реальным препятствием к назначению высшей меры наказания.

Преамбула закона 1736 г. гласит: «Закон об отмене статута, вышедшего в первый год царствования короля Якова Первого, озаглавленный Законом

⁴²⁸ Witchcraft Act 1736. URL: <https://scholar.vt.edu> (дата обращения: 8.11.2015).

против колдовства, ведовства, и связей с темными и злыми духами, за исключением той части, что отменяет Акт пятого года царствования королевы Елизаветы против заклинаний, чародейства и колдовства, и об отмене закона, принятого парламентом Шотландии в девятом парламенте королевы Марии, озаглавленного, Против ведовства, а также для наказания таких лиц, которые делают вид, что осуществляют или используют любой вид ведовства, колдовства, чародейства или заклинаний». «Для более действенного предотвращения и наказания любых притязаний на вышеуказанные искусства и способности, посредством которых невежественные люди часто вводили в заблуждение и обманывали, далее предписывается, что если любое лицо будет впредь и далее 24 июня, 1) притворяться, что занимается или использует любые виды колдовства, чародейства, ворожбы, или 2) предпринимать предсказание судьбы, или 3) симулировать знание любой оккультной или хитрой науки или искусства, или 4) рассказывать, где и каким образом можно открыть украденное или найти потерянное, то любое лицо, совершившее такое правонарушение, будучи законно признано виновным, в обвинительном акте или жалобе в суд в части Великобритании, называемой Англией, а также в обвинительном акте или печатном пасквиле в части Великобритании, называемой Шотландией, будет за каждую такую попытку наказываться заключением на срок до одного года без права освобождения под залог (поручительство) и единожды в каждом квартале названного года в любом городе с рынком в названной стране, в течение торгового дня должно стоять с непокрытой головой у позорного столба в течение одного часа и еще должно (если вынесший приговор суд это решит) внести денежный залог в своем хорошем поведении, причем сумму и срок должен определить суд присяжных соответственно обстоятельствам дела, а также определить, на какой срок будет продлено заключение, пока этот залог не будет внесен»⁴²⁹.

Акт 1736 г. восстанавливал средневековое понимание ведовства как заблуждения, официально перечеркнутое буллой Иннокентия VIII «Всеми

⁴²⁹ Цит. по Игина Ю.Ф. Ведовство и ведьмы в Англии. СПб.: Алетейя, 2009. С. 83 – 85.

силами души». В то же время, ведовство, квалифицированное как мошенничество, оставалось в поле юридически наказуемых преступлений. Юлия Игина отмечает, что парламент и правительство Великобритании стремились урегулировать ведовские практики не как смертный грех, как незаконную коммерческую деятельность, нарушающую общественный порядок. Ведовство перестало быть опасным и официально стало постыдным занятием. Новое наказание за ведовство – стояние у позорного столба – было укоренившейся в британской юриспруденции практикой публичного порицания за мелкие кражи, подлоги, недобросовестную торговлю и ремесло⁴³⁰. Таким образом, ведовство само по себе утратило статус преступления, преступным было мошенническое предоставление ведовских услуг за деньги. В 1736 г. государство перестало защищать своих граждан от угрозы ведьм, что вызвало критическую реакцию со стороны церковных лидеров. В 1743 г. Объединенная пресвитерия постановила, что ведовство по-прежнему остается в числе национальных грехов⁴³¹.

Со второй трети XVIII в. ведовство вновь квалифицировалось как нарушение закона Божьего, что в период Просвещения воспринималось значительно менее болезненно. Великобритания стала первым государством Европы, законодательно отменившим уголовное преследование ведовства. Это не означает, что ведовство совершенно перестало фигурировать в британских судебных практиках. Так, в 1809 г. гадалка Мэри Бейтман была повешена за отравление, однако в суде потерпевшие обвиняли Бейтман в том, что она их околдовала. Вместе с тем, ведовство определенно перестает быть предметом государственной заботы, переместившись в число ординарных мелких преступлений. Акт 1736 г. зафиксировал не исчезновение веры в колдовство и ведовство в английских и шотландских приходах, но потерю общественного интереса к этой проблематике. Последний ведовской закон неоднократно

⁴³⁰ Интересно, что попытки Джеймса Эрскина оспорить необходимость принятия закона на основании реальности ведовства и укорененности представлений о нем в шотландской среде буквально вызвали возмущение в Палате лордов.

⁴³¹ Millar J. A History of the Witches of Renfrewshire, Who Were Burned on the Gallowgreen of Paisley. Paisley, 1809. P. 16.

применялся в XIX и первой половине XX в. и был отменен законом о лже-медуимах 1951 г., регулирующим парапсихологию и спиритуализм.

Подводя итоги, следует отметить, что идеология и законодательное оформление преследований ведьм в Шотландии на протяжении 173 лет эволюционировали от радикально-религиозного стиля к рационально-прагматическому. Во второй половине XVI в. в публичное пространство Шотландии вводится особый дискурс охоты на ведьм. Можно обозначить три основных этапа его проникновения в культуру: в 1559 – 1560 гг. через дьявологию кальвинизма, в 1563 г. через правовые преобразования, наконец, в 1597 г. с выходом «Демонологии» Якова Стюарта открывается период обсуждения проблемы ведовства в шотландской публицистике. В процессе развития шотландского национального законодательства ведовство как измена Богу и королю отождествляется с тяжкими уголовными преступлениями (убийством, поджогом, изнасилованием, разбоем), которые караются смертной казнью. Дальнейшая дискуссия вокруг охоты на ведьм, проходившая на фоне бурного строительства новых форм британской государственности, привела к утверждению рационалистического подхода в праве и постепенной потере государственного интереса к проблеме ведовства.

§ 3. Властные практики преследований ведовства

Заключительный параграф посвящен рассмотрению властных практик регуляции ведовства, которые включают идеологический компонент, структуру органов с судебными функциями и их деятельность, повседневный опыт выявления и наказания ведьм. Наряду с гражданскими политическими институтами церковная система управления инициировала и сопровождала преследования ведовства, одновременно координируя нормы морали и судебную практику. Нам предстоит ответить на вопрос: можем ли мы оценить властные практики преследования ведьм как форму государственного террора?

Шотландия занимает прочное место среди европейских стран, где наблюдалась самая жестокая охота на ведьм. Однако при ближайшем рассмотрении мы обнаруживаем, что в Шотландии процент судимых по

обвинению в ведовстве близок к средневропейскому, а число казненных приблизительно равно 2500 чел. за 173 года. Эти ремарки заставляют задуматься о не только том, какова была роль идеологии в охоте на ведьм, но и о том, какова роль идеологии в ее традиционной интерпретации. Численность жертв полуторавекового периода преследований ведьм по всей Европе, к примеру, в десять раз ниже численности жертв антиеретической кампании 1209 – 1229 гг. в одном только Лангедоке.

Понятие организованного террора предполагает противопоставление элит как трансляторов и простонародья как реципиентов антиведовской идеологии. Это положение вызывает оживленную дискуссию в научной среде. Согласно Кр. Ларнер, в ходе охоты на ведьм реализовывалась схема управления, нисходящая от самой вершины социальной иерархии⁴³². Этот тезис находит подтверждение в процессах по делу ведьм из Тейна в 1589 г., Норт-Бервика в 1590 – 1591 гг., Абердина в 1597 г., в которых принимал личное участие Яков VI. Регуляция ведовства стала неотъемлемой частью идеологии абсолютной монархии в Шотландии, отразив перемены, произошедшие на уровне политического сознания. Система отношений вложенности к концу XVI в. пронизала шотландское общество и воплотилась в сочинении Якова VI «Истинный закон свободных монархий», где он постулирует, что Бог главенствует над всем, подобно тому, как монарх правит государством, а мужчина – своей семьей⁴³³. В то время как идеология абсолютной монархии симметрична религиозному сознанию, в котором доминируют компоненты патернализма, безусловности и односторонности, вассально-сеньориальная идеология симметрична магическому сознанию, где доминируют эквивалентность, взаимозаменяемость и конвенциональность. Кр. Ларнер отмечает, что фактический уровень охоты на ведьм в конечном итоге обеспечивался степенью заинтересованности в преследованиях со стороны

⁴³² Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 55.

⁴³³ «Отношение короля к своему народу может быть по праву соотнесено с отношением отца к детям, а головы к телу, состоящему из различных членов». James VI. *The True Law of Free Monarchies*. URL: <http://bl.uk> (дата обращения: 7.05.2016).

светских властей⁴³⁴. Она выделяет 4 уровня социального контроля и регуляции ведовства. На первом уровне – столичное судопроизводство и законотворчество. На втором – судебные комиссии на местах⁴³⁵. Третий уровень представляет собой социальный контроль, осуществляемый джентри, а также церковные сессии. И в заключение, институт доноительства – элемент саморегуляции локальных сообществ, фундаментальный уровень социального контроля, который наиболее слабо прослеживается в письменных источниках⁴³⁶. С точки зрения Робина Бриггса, идея охоты на ведьм воспроизводила более сложную траекторию взаимоотношений различных слоев общества; субъектность была присуща не только столичным, но и местным институциям, особенно пресвитериям⁴³⁷. Брайан Левак предполагает, что импульсы охоты на ведьм исходили от местной аристократии, а центральная власть выступала в роли сдерживающего фактора⁴³⁸. Джулиан Гудар, занимая примирительную позицию, замечает, что восходящая и нисходящая модели охоты на ведьм не противоречат друг другу⁴³⁹.

Ведьма как идеологический конструкт является синтезом двух образов: врага-еретика и врага-женщины. Характерно, что регулярное упоминание женщин как субъектов права в шотландских серийных документах начинается в связи с преследованием ведовства – на практике понимаемого как специфически женское преступление, сопряженное с уязвимостью самой женской природы⁴⁴⁰. Традиция интеллектуальных рассуждений о женской

⁴³⁴ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 84.

⁴³⁵ Судебная комиссия, как правило, состояла из 5 человек, в число которых входили лэрды, магистраты, священник. Выносил приговор судья и 10 присяжных заседателей, представителей крупных арендаторов и лэрдов.

⁴³⁶ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 87.

⁴³⁷ Briggs R. *Witches & Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. London: Penguin Books, 1998. P. 55.

⁴³⁸ Levack B.P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Abingdon: Pearson Education, 2006. P. 167.

⁴³⁹ Goodare J. *The Scottish witchcraft panic of 1597 / The Scottish Witch-Hunt in Context*. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 60.

⁴⁴⁰ До начала охоты на ведьм в уголовно-юридическом отношении шотландские женщины не отличались от детей. Впервые женщины получили право свидетельствовать в суде в 1591 г. в разгар охоты на норт-бервикских ведьм. В гражданском праве ситуация менее ясная: шотландские женщины оставляли после вступления в брак девичью фамилию, но не

природе как изначально более низкой и подверженной аффектам, нежели мужская, берет начало в античности⁴⁴¹. Однако только со страниц судебных досье мы можем узнать, каким образом, согласно авторам документов, эта низменная природа реализовывалась в жизни множества конкретных, как правило, незнатных и невлиятельных женщин; мы узнаем не только все подробности их грехопадения, но их имена, приблизительные места проживания, семейное и имущественное положение.

Говоря о подоплеке обвинений в ведовстве, уместно рассматривать обвиняемого и обвинителя не как изолированные индивидуальности, наделенные уникальным набором устойчивых реакций и стратегий, но как часть сельской общины, городского сообщества или семьи, где жизнедеятельность каждого человека, включая многообразие моделей его мышления и поведения, реализуется в рамках потребностей системы. Мысля в этом направлении, мы можем проанализировать известные нам судебные эпизоды с точки зрения целесообразности, то есть устойчивости системы. Мы обнаруживаем, что проникновение в жизнь шотландской деревни механизированного аппарата судебного производства, характерного элемента т.н. «государственной машины», начинает разрушать связи исторически предшествующей индустриальному государству традиционной общины. Так, наказание ведьмы, к примеру, за порчу скотины, было компонентом устоявшейся саморегуляции. Оно могло осуществляться при помощи ордалии, суда старейшин, даже приходского священника, но сам механизм судопроизводства при этом имел традиционный характер, при котором вершился суд между индивидами, то есть между непосредственно обвинителем и обвиняемым или их агентами. Современное судопроизводство опирается на

распоряжались семейным имуществом. Вместе с тем, они сохраняли контроль над приданым и могли наследовать имущество и даже право аренды земли. Lerner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 51.

⁴⁴¹ К примеру, в «Пире» Платон от лица Павсания называет мужчин более сильными от природы и наделенными большим умом. В эссе «Сотвори себе врага» У. Эко приводит множество примеров интеллектуальной традиции дискриминации женщин, среди авторов упоминая Марциала, позднее – Одона Ключийского, Дж. Бокаччо и пр. Эко У. *Сотвори себе врага*. И другие тексты по случаю. М.: Издательство АСТ, 2014.

иную концептуальную базу – в ней обвиняемый повинен перед всем обществом и государством как гарантом исполнения закона, тем самым, разбирательство переходит в другую плоскость и утрачивает принцип равнозначности, на место которого приходит механистический принцип стимул – реакция. В этой связи мы могли бы разделить всю совокупность ведовских процессов в Шотландии на две категории: рутинные – с небольшим числом обвиняемых, протекающие в рамках традиционной модели отношений, и исключительные – массовые, сопровождающиеся заражением большинства членов сообщества, вмешательством центральных властных органов – расшатывающие основы повседневной жизни.

Порядок производства по делам о ведовстве обнаруживает перед нами сложную иерархическую структуру шотландских судебных органов, отражающую динамическое равновесие власти короля, церкви, аристократии и городов. Из напряжения, долгое время сохранявшегося между светской и церковной властями, могло проистекать особое усердие, которое комиссионеры и члены пресвитерий проявляли в борьбе с засильем ведьм. В 1597 г. Генеральная Ассамблея шотландской церкви постановила: «Ассамблея получила сообщение, что, несмотря на то, что различные персоны были виновны в преступлении ведовства, светский магистрат не только не стал наказывать их по закону нашей страны, но также, презрев его, оставил на свободе людей, изобличенных в ведовстве, вследствие чего Ассамблея постановила, что пресвитерии должны действовать по всей строгости, критикуя всех магистратов, которые отпускают на свободу людей, повинных в ведовстве»⁴⁴². В 1644 г. пресвитерия Сент-Эндрюса «умоляла своего брата священника м-ра Джеймса Брюса дать Генеральной комиссии для расследования, прений и суда полномочия в пределах Стюартри»⁴⁴³.

Инициировать ведовской процесс могла церковная сессия в составе священника, старейшин, городских магистратов, балы барона или же

⁴⁴² Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. Vol. III, 1593 – 1598. Edinburgh, 1845. Pp. 938 – 939.

⁴⁴³ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 242.

комиссия, приехавшая из Эдинбурга⁴⁴⁴. Они проводили предварительное расследование, которое иногда перенаправлялось в столицу. Процедуру рассмотрения дел о ведовстве иллюстрируют протоколы Тайного совета, в которых мы встречаем следующую запись от 30 июля 1628 г.: «Праведный и благородный в Господе! Просим Вас передать нашему брату, мистеру Роберту Морю, какую-либо информацию касательно Бесси Райт, которая, как это доподлинно известно, является обидчиком людей, против которой есть великое множество подозрений в ведовстве, и которая была причиной смерти различных людей от постигших их болезней, а чары, произведенные ей, все наведены под предлогом и на манер болезней. Посему нашим стремлением было рассмотрение комиссией шерифа Перта либо провоста и бальи городской общины Перта, чтобы в дальнейшем осудить ее и после суда (если какие-либо из этих пунктов будут вменены ей) предъявить ее присяжным, чтобы она могла быть казнена, если не до смерти, то на манер ее собственных злодеяний. Сейчас, сэр, присутствующие просят Вас отправить решение Совета через подателя сего письма любому из ее главных обвинителей, и если ее сын или кто-либо от ее имени придет с письмами о ее освобождении, мы просим Вас отклонить их по причине обвинений против нее, она была сперва заключена в камеру за нарушение акта, полученного с ее согласия на штраф, согласно городскому уставу Перта, который она не оплатила, и потому не может быть благополучно отпущена. А потому, сэр, молим Вас извинить нашу несущественную просьбу и, рассмотрев, отправить ответ подателю сего, сердечно преданные Вам, защитит Вас Бог»⁴⁴⁵.

Наиболее содержательными источниками по проблеме шотландского ведовства являются признания (“confessions”) – сводные отчеты, составленные из нескольких протоколов допросов. Признания зачитывались обвиняемым в присутствии свидетелей, после чего подписывались и заверялись нотариусом. Один свидетель, как правило, представлял сторону обвиняемого, что

⁴⁴⁴ Составы местных судейских коллегий перечисляются в протоколах Тайного совета. The Register of the Privy Council of Scotland. Edinburgh, 1900. 843 p.

⁴⁴⁵ The Register of the Privy Council of Scotland. Vol. II. Edinburgh, 1900. P. 623 – 624.

совершенно не исключало применения пыток в ходе следствия. Затем отправлялся запрос в Тайный совет о создании комиссии, для рассмотрения дела в суде присяжных. Комиссия должна была заслушать пункты обвинения и вынести приговор, который имел ту же силу, что и приговор королевского суда. При этом тяжесть приговора, как и необходимые для вынесения обвинительного приговора пункты обвинения, варьировалась в зависимости от региона⁴⁴⁶. База данных Обзора шотландского ведовства содержит 9791 случаев обвинений ведовстве, из которых в 24 случаях дело рассматривал канцлер, 42 раза привлекались «укалыватели», 50 раз – шериф и его заместитель, 66 раз – прокурор, 192 – священник, 1778 – следователь, 22 раза – старейшины, в 7077 случаях дело рассматривали комиссионеры, в основном, созванные Тайным советом, реже – члены парламентских и королевских комиссий, а также комитета сословий⁴⁴⁷.

К середине XVII в. в юриспруденции утвердилось представление о том, что основанием для наказания является доказательство следующих пунктов обвинения: встреча с дьяволом, пакт с нечистой силой, отказ от крещения⁴⁴⁸, магические действия, направленные на причинение ущерба другим людям и их имуществу. В случае если был доказан хотя бы один из приведенных пунктов, применялась смертная казнь. Помимо магических манипуляций совместно с ведовством инкриминировались отравление ядом (12 упоминаний в судебных документах), супружеская (6 упоминаний) и государственная (5) измена, инцест (4), по два раза упоминаются блуд и содомия⁴⁴⁹. Реестр протоколов Тайного совета содержит примеры подобных обвинений: «Комиссия под руководством шерифа Бервика и его депутатов осудила Джона Макриди, ткача из Ранултауна, обвиненного в том, что двумя годами ранее вступил в связь с

⁴⁴⁶ Wasser M. The Privy Council and the Witches: The Curtailment of Witchcraft Prosecutions in Scotland, 1597 – 1628 // *Scottish Historical Review*. 2003. Vol 82. № 213. P. 37.

⁴⁴⁷ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 5.11.2015).

⁴⁴⁸ Ведьмы часто имели прозвища в своей деревне, что играло против них в суде, поскольку следователи интерпретировали прозвища как имена, полученные при отказе от крещения и переходе на службу дьяволу.

⁴⁴⁹ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 4.11.2015).

сестрой своей матери, и имел обыкновение колдовать, заниматься ведовством и чародейством и прочими дьявольскими практиками»⁴⁵⁰. Твердая доказательная база, как правило, отсутствовала. Для того чтобы вынести обвинительный приговор, было достаточно доноса предполагаемой жертвы. Это соответствовало общеевропейской судебной практике преследования ведовства, основы которой были заложены судом инквизиции. «Молот ведьм» содержит пассаж о том, что преступлением против Бога является не только дело, но и слово, и также о том, что подозрения служат не менее ценным доказательством вины, чем прямые свидетельства⁴⁵¹.

Казнь, состоящая из двух этапов, – удушение и сожжение – ранее применялась по отношению к женщинам, уличенным в супружеской измене⁴⁵². Заметное сходство деталей признательных показаний различных лиц может быть объяснено, в первую очередь, тем, что допросы нескольких ведьм вели одни и те же священники и фиксировали одни и те же нотариусы. Также необходимо помнить, что следователи руководствовались готовыми инструкциями и опросниками. Некоторая унифицированность показаний обвиняемых и свидетелей может служить доказательством существования устойчивых идеологических и бюрократических стереотипов, восходящих, по мнению У. Эко, еще к процессу тамплиеров начала XIV в.⁴⁵³

Следующим типом судебных документов были обвинительные заключения (“dittays”). В случае, если расследование проводила церковная сессия, обвинительные заключения составлялись в церкви того прихода, в котором было совершено преступление. Священники принимали участие в расследовании, консультируя судебных чиновников. Практика подтверждения признаний ведьм подписями священников и старейшин может быть возведена к

⁴⁵⁰ The Register of the Privy Council of Scotland. Vol. II. Edinburgh, 1900. P. 516.

⁴⁵¹ Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм. Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. С. 80.

⁴⁵² В 1537 г. леди Глэмис, получив обвинительный вердикт, была убита на Замковой скале в Эдинбурге, а затем сожжена. Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 246.

⁴⁵³ Эко У. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю. М.: Издательство АСТ, 2014. С. 17.

постановлению Генеральной Ассамблеи 1587 г. о признании показаний ведьмы из Сент-Эндрюса советом и Джеймсом Мелвиллом, в то время – священником Анструтера⁴⁵⁴. Представители пресвитерии также присутствовали при даче показаний и казни тех, кто был приговорен к смерти. В 1649 г. балы Инверкитинга обратились за помощью в расследовании дела ведьмы к синоду Файфа, и члены синода рекомендовали им содействие пресвитерии Данфермлина⁴⁵⁵. Как правило, после применения пыток обвиняемые указывали на своих мнимых сообщников. Так, самый массовый пик ведьмomanии 1661 – 1662 гг. отмечен тем, что в судах ведьм была неоднократно упомянута традиция ведьм собираться в ковены по 13 человек, характерная, скорее, для Англии, нежели для Шотландии. На практике это означало, что от любого обвиняемого в ведовстве ожидалось раскрытие всего его ковена, то есть имена еще 12 ведьм. При этом было распространено представление о том, что на т.н. генеральные встречи собираются ведьмы из нескольких окрестных ковен, что ощутимо увеличивало число потенциальных жертв правосудия. Признания ведьм из Форфара в 1661 – 1662 гг. дают представления о микродинамике этих процессов: заключенные в тюрьму женщины давали показания о членах своего ковена, часть имен, определявшихся кругом знакомств жителей города с тысячным населением, конечно, не совпадала, что наводило следствие на новых подозреваемых, за счет которых круг жертв постепенно возрастал, и создавалось впечатление о многочисленной организованной группе ведьм⁴⁵⁶. В описаниях шабашей ведьм прослеживается намерение не столько получить сведения о совместных ведовских практиках, сколько разузнать побольше имен для дальнейшей активизации следствия. Пассажи, посвященные шабашам, содержат преимущественно имена ведьм, описания же их занятий, как правило,

⁴⁵⁴ Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland. Vol. II, 1578 – 1592. Edinburgh, 1839. P. 725.

⁴⁵⁵ Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 242.

⁴⁵⁶ Прекращение ведьмomanии в Форфаре совпало с удалением с должности священника Александра Робертсона за слишком рьяное преследование ведьм. Дочь последней казненной Хелен Гутри по имени Джанет Хьюит содержалась в тюрьме, по крайней мере, еще 4 года, после чего была выпущена на свободу после нескольких судов и вмешательства Тайного совета.

сводятся к стереотипному «ели, пили, танцевали», относительно слабо представлен даже оргиастический компонент.

Религиозная реформация повлекла значительные перемены в организации и роли церковных судов. Новообразованные церковные сессии обеспечивали первичный социальный контроль, а также идеологическое сопровождение, проповедуя против греховного поведения, в частности, против нарушения общественного порядка: скандалов, пьянства, сквернословия. Дела по более серьезным правонарушениям перенаправлялись в суды пресвитерий или светские суды. Основными видами наказаний, налагаемых членами церковной сессии, было публичное (перед всей конгрегацией) покаяние преступника, а также денежные штрафы, поступления от которых шли на поддержку приходской бедноты. Кр. Ларнер подчеркивает, что церковные сессии стали новым посредническим элементом социального порядка, поскольку взяли на себя обеспечение морального авторитета наиболее статусных членов общины и реальный контроль над основной частью паствы – приходскими крестьянами. Приходские священники регулярно получали выплаты от землевладельцев прихода и, как правило, вели происхождение от тех же землевладельцев или крупных арендаторов, что к концу XVII в. позволило пресвитерианскому духовенству социально обособиться. Церковная сессия также контролировала социальную мобильность: принять в дом путников без ее разрешения считалось преступлением. Кроме того, никто не мог переселиться на территорию другого прихода без характеристики от церковной сессии⁴⁵⁷. В таких характеристиках, в частности, фиксировались подозрения и обвинения в ведовстве, что создавало огромную трудность для женщин, подвергшихся экскомуникации.

Система светских судов подразделялась на барониальный и королевский суды. Королевскими органами судопроизводства были суды королевских городов, Палата лордов королевских суверенитетов, наследные шерифства, суд юстициариев, парламентские комиссии и суд Тайного совета. Барониальные суды рассматривали дела по мелким правонарушениям. Лорды королевского

⁴⁵⁷ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 56 – 57.

суверенитета обладали гражданской юрисдикцией, равной полномочиям шерифа короля и более обширной уголовной юрисдикцией, эквивалентной представителям Высшего уголовного суда, за исключением дел о государственной измене. Королевский суверенитет был превосходящей юрисдикцией по отношению к баронству. В большинстве случаев правосудие вершилось судом королевского суверенитета, который, как правило, возглавлял городской судья или его уполномоченный, а комиссия представителей суда состояла из местных землевладельцев. Суд лордов королевского суверенитета мог приостановить инициированный на уровне пресвитерии процесс, о чем свидетельствует случай жительницы Далкейта Джейлис Джонстон, обвиненной в ведовстве и доказавшей в суде клеветническую природу этих обвинений. Отчет о деле был направлен в Тайный совет, решением которого с Джейлис Джонстон были сняты все обвинения, а ее репутация добропорядочной христианки и прихожанки церкви Далкейта была полностью восстановлена⁴⁵⁸.

Лорды королевского суверенитета обладали гражданской юрисдикцией, эквивалентной юрисдикции шерифов короля, а также обширной уголовной, эквивалентной суду юстициариев. В XVII в. суд юстициариев был очень зависим от правительства, часто применялась процедура отвода судей, после чего предварительный вердикт корректировался⁴⁵⁹. Рассмотрением дел о заговорах ведьм, приравненных к государственной измене, занимался суд Тайного совета, обладавший наивысшими полномочиями. Если магические практики были квалифицированы как демонические, дело рассматривал суд юстициариев, парламента или Тайного совета, если же нет – дело оставалось в местной пресвитерии. Была ли магия демонической, определялось в зависимости от того, использовались ли в ней только заклинания или они сочетались с магическими ритуальными действиями. Но основное различие между ведовством в значении «малефициум» и чародейством заключалось в

⁴⁵⁸ Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624* Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 600 – 601.

⁴⁵⁹ Во время правления Якова VI, известное своими громкими и многочисленными ведовскими процессами, число осужденных Верховным судом юстициариев было незначительным по сравнению с осужденными в суде Палаты лордов королевских суверенитетов, судах баронов и королевских комиссаров. *Ibid.* P. 597.

том, что ведьмы, как считалось, колдуют по собственной воле, по причине своей злобы или зависти, а чародеи оказывают магическую помощь нуждающимся, что соответствует представлениям о различии черной и белой магии. Как видно из документов, в реальной судебной практике понятия ведовства и чародейства часто смешивались: обычно в начале допросов мы читаем, что некто обращался за помощью в лечении болезни или в поиске потерянной вещи к ведьме, и она не справилась с задачей или запросила высокую цену, ниже следует пассаж о том, как ведьма заколдовала кого-либо по собственному умыслу.

Возникает вопрос: справедливо ли рассуждать о каких-либо организованных массовых гонениях, если обвиненные десятилетиями слыли ведьмами и, тем не менее, оставались на свободе? Отчего бдительные соседи выжидали, если у них действительно закрадывались соответствующие подозрения? Ответ на этот вопрос требует нескольких замечаний, которые могли бы пролить свет на механизм преследования ведовства в Шотландии. Во-первых, многие ведьмы попадали в суд после десятилетий подозрений, во время вспышек паники и агрессии, когда появлялся внешний повод, напрямую не связанный с их деятельностью. Кроме того, с годами женщина, имевшая репутацию ведьмы, становилась все более уязвима, часто теряла мужа и средства к существованию. Во-вторых, во время расследований наверняка имел место оговор, в ряде случаев направленный на недоброжелателей, в ряде случаев – на кого-либо самого по себе подозрительного, к примеру, на одинокую старуху, в биографии которой наверняка можно было припомнить некий таинственный эпизод, расцененный как свидетельство ее злых чар⁴⁶⁰. В-третьих, часть обвиняемых действительно могла заниматься народным целительством и акушерством, знания в области которых накапливаются годами, и в неблагоприятный момент пасть жертвой своих соседей или

⁴⁶⁰ К примеру, Маргарет Маквильям в 1631 г. обвинили в сделке с дьяволом, приведшей к смерти ее единственного ребенка. После этого ее повторно обвиняли в 1645 и 1649; в 1662 г. она получила последнее обвинение, в результате которого была казнена. L. Martin, J. Miller. *Some Findings from the Survey of Scottish Witchcraft / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 56.

недовольных клиентов. Таким образом, мы можем предположить: своеобразная динамика судебных преследований была обусловлена тем, что, несмотря на свою формальную суровость, антиведовское законодательство применялось от случая к случаю, периодически обвиненным в ведовстве удавалось избежать наказания. Это отчасти подтверждается статистикой: согласно Обзору шотландского ведовства, за 173 года охоты на ведьм в Шотландии было казнено от 2152 до 2570 человек, что составляет около 67% от общего числа обвиненных в преступлении ведовства⁴⁶¹. Данные выводы сделаны на основе анализа 307 приговоров Верховного суда юстициариев, куда направлялись наиболее тяжкие дела, между тем, в судах пресвитерий чаще выносили оправдательный приговор. Число установленных жертв ведовских процессов заметно меньше ожидаемого, однако это не снижает общественной значимости исследований шотландского ведовства, поскольку в Шотландии произошло несколько вспышек преследований, развивавшихся по принципу цепной реакции. Именно эти случаи массового психоза подогревают научный интерес к проблеме шотландского ведовства.

Ведовские процессы проходили почти во всех графствах Шотландии, однако в каждом районе наблюдалась собственная динамика судебных преследований. При этом около трети обвинений было предъявлено в Лотиане, Эдинбурге, Хаддингтоне и Линлитгоу. В 1662 г. Шотландия пережила действительно «национальный» пик ведьмомании; наблюдались черты настоящей общественной паники, судебные процессы проходили в 8 районах Шотландии⁴⁶². Большинство обвинений был предъявлено в Лотиане, необычно много судов было инициировано в Хайленде⁴⁶³. Однако в целом преследования не имели признаков вспышек общенациональной паники, а распределялись

⁴⁶¹ Survey of Scottish Witchcraft Database. URL: <http://www.shca.ed.ac.uk> (дата обращения: 9.11.2015).

⁴⁶² Martin L. *Scottish Witchcraft Panics Re-examined / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 129.

⁴⁶³ Барон Дэвид Юм упомянул в своих «Комментариях» о том, что на одном только заседании Тайного совета 7 ноября 1661 г. было основано не менее 14 комиссий для суда ведьм в различных районах страны. *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*. Vol. 22. Edinburgh, 1887 – 88. P. 242.

более равномерно, небольшими пиками, что рисует несколько отличную от ожидаемой картину охоты на ведьм.

Конечно, внимание исследователей приковано к тем, кто был обвинен в составе группы, такого рода процессы служат мерилем нашего понимания охоты на ведьм. При этом слишком большая часть случаев остается в тени. Вопреки статистической логике, хрестоматийными считаются суды, в которых было осуждено несколько и более человек, между тем, число приходов, где зафиксированы подобные случаи, незначительно по сравнению с общешотландскими показателями. Новейшие исследования шотландского ведовства показывают, что массовые процессы были скорее исключением, нежели правилом судебной практики⁴⁶⁴. Кроме того, представления о популярности теории заговора ведьм не вполне соответствуют реальной картине преследований. Это говорит о том, что для более глубокого понимания данного феномена нам следует, в первую очередь, сосредоточиться на повседневных ведовских практиках и специфике внутриобщинных отношений.

Набор злодеяний, которые инкриминировались ведьмам, определялся кругом наиболее распространенных проблем и несчастий жителей деревень и небольших городов. Среди пунктов обвинений упоминается причинение вреда (вплоть до смертельного исхода) человеку и его имуществу, то есть порча и сглаз, а также причинение ущерба общественно значимым объектам – мостам, морским судам и т.д. Кознями ведьм и колдунов также объясняли эпидемии, стихийные бедствия, падеж скота, неурожаи, детскую смертность и мужское бессилие, то есть практически все явления, очерчивающие круг фрустрирующих ситуаций человека раннего Нового времени. Но если ранее движущей силой охоты на ведьм считалась тревога во время голодных лет и эпидемий, то отныне историкам требуется иная концепция, учитывающая более регулярные, если не постоянные факторы, среди которых могут быть недостатки порядка землепользования и систематически подавляемая

⁴⁶⁴ 49% обвиняемых были осуждены в числе групп из 2 – 6 людей, 35% были обвинены в одиночку или с одним человеком. Martin L. *Scottish Witchcraft Panics Re-examined // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 132.

сексуальная агрессия. Материалы судов часто содержат обвинения ведьм в порче скота и урожая конкретных лиц, однако прямой зависимости ведовских судов от эпидемий скота и неурожайных лет не наблюдается. К примеру, с 1600 – 1609 гг. на фоне эпидемии чумы динамика охоты на ведьм была нисходящей⁴⁶⁵. В 1621 и 1635 гг. в Эдинбурге были зафиксированы чума и голод, однако охоты на ведьм не наблюдалось. Суды ведьм и эпидемии шотландского общества взаимосвязаны, но, скорее, в том смысле, что в годы мора в целом росло число лиц, прибегавших к лечебной магии ведьм, что, соответственно, влияло на число обращений в суд после неудачного лечения и увеличивало число казненных за ведовство. К примеру, вторая массовая вспышка бубонной чумы в Шотландии хронологически предшествовала пику преследований 1649 – 1650 гг. Предположительно, чума была занесена в Эдинбург в конце 1644 г. вернувшимися из Англии солдатами, хотя возможно, многие жертвы эпидемии умерли не от чумы, а от тифа, также распространенного в период гражданской войны 1644 – 1647 гг.⁴⁶⁶ А «семь постных лет» – голодные 1690-е гг. – совпали со всплеском охоты на ведьм в Ренфрушире⁴⁶⁷.

Если анализировать ведовские процессы с точки зрения числа обвиняемых, то мы наблюдаем достаточно локальный процесс, в котором не задействовано большинство жителей прихода. Однако число обвиненных не отражает число реально задействованных в судебном процессе лиц – включая судебных чиновников, обвинителей, свидетелей, священников, следователей, палачей. Одним словом, число охваченных антиведовской идеологией людей существенно расширяется, хоть и по-прежнему остается неопределенным. Так, только первое признание Изобель Гоуди содержит 36 имен, включая членов ее ковена, других ведьм, жертв злодеяний, свидетелей и секретаря. То есть,

⁴⁶⁵ За десятилетие Высокий суд Юстициариев рассматривал лишь несколько дел о ведовстве, в частности, дело Джанет Хантер в 1605 г., Барти Патерсона в 1607 г. и Бейгис Тод в 1608 г. Pitcairn R. *Ancient Criminal Trials in Scotland: 1600 – 1609*. Vol. 2. P. 2. Edinburgh, 1833. Pp. 478, 535 – 536, 542 – 544.

⁴⁶⁶ Kohn G.C. *Encyclopedia of Plague and Pestilence: From Ancient Times to the Present*. New York: Facts on File, 2007. P. 345.

⁴⁶⁷ Larner Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*. London, 1981. P. 82 – 83.

обвиненные в ведовстве – это вершина айсберга, под которой скрывается массивное основание, что повышает корректность термина «охота на ведьм».

С момента принятия законов в защиту морали, соединивших этические и религиозные преступления с уголовными, обвинителей стал интересовать не только сам факт нарушения морали, но комплекс ощущений и переживаний, его сопровождающий. Сформировалась особая культура подглядывания, в фокусе которого могла оказаться приватная жизнь любого члена сообщества – будь он подозреваемым в нарушении норм морали или жертвой злоумышленника. Тяга к постыдному разоблачению ведьм воплощалась и в навязывании им оргиастических сюжетов в ходе допросов, и в практике «укалываний» (“witch-prickings”) – методе поиска и доказательства сношений с дьяволом. Типичный пример этой процедуры представлен в отчете из Далкейта от 17 июня 1661 г. «В этот день магистрат и священник вызвали главного укалывателя Джона Кинкайда из Транента, дабы уколоть обвиняемую Джанет Пэйстаун и найти на ней две отметки, которые он называет дьявольскими, которые действительно являются таковыми, ибо она не реагировала на длинную иглу, когда прокалывали ее предполагаемые метки, а также из них не шла кровь, когда за них брались снова. И тогда ее спросили: “Куда, как она полагает, ей воткнули иглу?” Она показала на часть своего тела, находящуюся далеко от места, куда ткнули иглу; ее кололи иглами трех дюймов в длину»⁴⁶⁸.

Рассуждения апологетов охоты на ведьм о дьявольской метке породили целое «ремесло укалывателей»⁴⁶⁹, которое прижилось и сохранилось в Шотландии вплоть до начала XVIII в. и стало эффективным способом заработка для не обремененных совестью людей, в арсенале которых были медные иглы, булавки и шила различной степени остроты – для более наглядного доказательства тезиса о том, что участки тела ведьм, на которых

⁴⁶⁸ Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624* Vol. 3. P. 1. Edinburgh, 1833. P. 602.

⁴⁶⁹ Яков VI в своей «Демонологии» подчеркивает: «Никто не служит Сатане и не призывается к поклонению перед ним, не будучи отмечен его знаком. Клеймо – это самое высшее доказательство, гораздо более бесспорное, чем обвинения или даже признания». James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 390.

дьявол поставил свою метку, не чувствительны к боли и не кровоточат. Оплата труда «укальвателя» составляла около 6 шиллингов в день и 6 фунтов за одну разоблаченную ведьму⁴⁷⁰. Луиза Йомен предполагает, что многие женщины, стоя раздетыми догола перед свидетелями, были готовы признать, что не чувствуют боли в конкретном участке тела, лишь бы закончить эту унижительную процедуру⁴⁷¹. Жертвы сами облегчали работу охотников на ведьм, которые, впрочем, также использовали различные ухищрения. Известен случай женщины по имени Кристин Каделл, которая, переодевшись мужчиной, представлялась «укальвателем» Джеймсом Патерсоном и таким образом зарабатывала себе на жизнь. Когда обман раскрылся, выяснилось, что для того, чтобы вывести ведьм на чистую воду, Кристин даже не колола их, а просто внимательно смотрела в глаза. За двойной обман, то есть за переодевание и нарушение хода расследования, в 1663 г. Кристин Каделл была приговорена к ссылке на тростниковые плантации Барбадоса⁴⁷². Характерно, что менее «зрелищный» метод водных ордалий в Шотландии совершенно не прижился, несмотря на его описание в «Демонологии» Якова VI: испытания водой применялись только в 1597 г. в Сент-Эндрюсе.

Стюарт Макдональд приводит имена наиболее известных «укальвателей», работавших в XVII в. в Шотландии: Джеймс Скоби, Джон Бальфур, Джордж Кэти, Александр Богс, Джон Дик, Джон Кинкайд, Джон Бэйн, Дэвид Коэн, Джеймс Патерсон, Томас Кроуфорд. География их деятельности очень обширна: от Эршира, Дамфриса, Ланарка, Эдинбурга, Масселборо и Транента до Инвернесса, Форреса, Элгина и Тейна. Известно, что в 1662 г. Джон Кинкайд был заключен в тюрьму за не санкционированное судебными властями «укальвание» подозреваемых в ведовстве. Он был освобожден с условием, что прекратит эту деятельность. Известен случай, когда

⁴⁷⁰ Yeoman L. The woman who became a witch-pricker. URL: <http://www.bbc.com> (дата обращения: 26.02.2016).

⁴⁷¹ Yeoman L. Hunting the rich witch in Scotland: high status witchcraft suspects and their persecutors, 1590 – 1650 / The Scottish Witch-Hunt in Context. Manchester: Manchester University Press, 2002. P. 109.

⁴⁷² Yeoman L. The woman who became a witch-pricker. URL: <http://www.bbc.com> (дата обращения: 26.02.2016).

подозреваемой, подвергшейся «укалыванию» с особой жестокостью, удалось не только опровергнуть обвинение в ведовстве, но и привлечь к суду своего истязателя, ученика Джона Кинкайда Дэвида Коэна⁴⁷³. Иногда функции «укалывателей» брали на себя священники.

Выживаемость жертв таких процедур, не считавшихся пытками, была ничтожно низкой из-за того, что, во-первых, «укалыватели» были материально заинтересованы в утвердительном результате своих разысканий, во-вторых, сам поиск метки был крайне опасен для жизни из-за жестокости его проведения и, наконец, всегда оставалась высокая угроза заражения крови в том случае, если подозреваемой удавалось каким-то образом избежать обвинения. Добавим, что стремление очистить общество от лиц, отмеченных печатью дьявола, могло быть обусловлено распространением в начале XVI в. не известного ранее в Европе сифилиса. Причиной этого заболевания не без основания считался блуд, а характерным признаком – поражение мягких тканей.

Еще одной процессуальной особенностью охоты на ведьм в Шотландии было относительно широкое применение пыток, несмотря на законодательный запрет. Разрешение на применение пыток мог предоставить только Тайный совет в случаях особо тяжких преступлений, однако в повседневной судебной практике эта максима постоянно нарушалась⁴⁷⁴. Известно, что устрашение и пытки имели решающее значение для получения признательных показаний, главного доказательства вины в делах, касающихся колдовства и ведовства. В числе пыток были побои, депривация сна, сдирание волос с головы и тела, реже испанский сапог, ведьмина уздечка⁴⁷⁵. Обоснованием пыток служило представление о том, что «повседневный опыт доказывает, как неохотно они [те, кто когда-либо был осужден или признался в ведовстве] признаются без

⁴⁷³ Macdonald S.W. The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland // *Journal of the Royal Society of Medicine*. 1997. Vol. 90. P. 509.

⁴⁷⁴ Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016. С. 275.

⁴⁷⁵ Macdonald S.W. Torture and the Scottish Witch-Hunt: a re-examination // *Scottish Tradition*. 2002. № 27. P. 99.

пыткок...»⁴⁷⁶. Депривация сна, помимо тяжелых физических мучений, вызывала галлюцинации, которые фиксировались в качестве признательных показаний.

Автор одного из самых обстоятельных рассуждений на тему ведовства в Шотландии, современник и участник ведовских процессов лорд Адвокат Джордж Макензи полагал, что ведовство, которое он напрямую отождествлял со службой дьяволу, есть самое гнусное и тяжкое из всех человеческих преступлений, а посему требует наиболее сурового наказания, но и наиболее пристального расследования. Макензи задается вопросом: справедливо ли судить самых бедных и невежественных членов общества за самые опасные и таинственные преступления? Размышляя об этом, он приводит примеры, которые явственно показывают, насколько некоторые обвиняемые «не понимали природу явления, в котором обвинялись»⁴⁷⁷. Более того, пишет Макензи, готовность, с которой они дают признательные показания, напрямую связана с тюремными условиями: «... когда люди объаты страхом и тревогой, они будут воображать самые смешные и абсурдные вещи»⁴⁷⁸. Физические мучения также могли быть причиной легендарной меланхолии ведьм, диагностируемой, как правило, после всевозможных истязаний и унижений. Наконец, немаловажно обстоятельство, которое может ускользнуть от внимания, хотя вполне отражает ментальность людей раннего Нового времени: свалившееся на обвиняемых непоправимое бесчестие само по себе является поводом для того, чтобы вместо более продолжительного, но сокрушительного остатка жизни с репутацией врага Бога выбрать избавление через смертную казнь.

Отдельно следует отметить, что в шотландском Хайленде практики преследований ведьм обнаруживают некоторую концептуальную и процессуальную специфику. Северные окраины, на которые почти не распространялась юрисдикция пресвитерий и где была по-прежнему сильна клановая система, были слабо затронуты охотой на ведьм. За исключением

⁴⁷⁶ James VI. *Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland*. Exeter: University of Exeter Press, 2000. P. 356.

⁴⁷⁷ Mackenzie G. *The Laws and Customes of Scotland, in Matters Criminal*. Oxford, 2004. P. 12.

⁴⁷⁸ *Ibid.* P. 13.

Тейна, где преследования периодически вспыхивали на протяжении 1590 – 1699 гг. При этом расследовалось не столько ведовство, сколько случаи сглаза, результатом которого были неудачи и болезни. Дьявол также редко фигурировал в признаниях, что, впрочем, наблюдалось и в Лоуленде на уровне деревенских приходов. Кроме того, в ходе следствия реже использовались пытки и сожжения на костре. Характерно, что в этнически наиболее родственной шотландским гэлам Ирландии также не было отмечено случаев массовых преследований ведьм, все бедствия традиционно списывались на счет фей и их козней. Однако основной причиной отсутствия охоты на ведьм в Хайленде, вероятно, была его удаленность от центра и горный рельеф, который Лизанна Хендерсон называет «географическим кошмаром». Приходы Хайленда были пусты и обширны, священники с трудом перемещались по ним, церковные сессии были эпизодичны, синоды практически не собирались⁴⁷⁹. Светский суд также вершился от случая к случаю: в XVIII в. лондонские картографы описывали горную Шотландию как территорию, где нет ни порядка, ни власти, ни правительства⁴⁸⁰. Эти причины вкупе с глубоким языковым и культурным отличием обусловили специфику гэльских ведовских процессов. Вместе с тем, в Хайленде прошли одни из наиболее ранних судов ведьм, в 1577 – 1578 гг. там обвинили в ведовстве 26 женщин и 6 мужчин, среди которых фигурировал Конич Одар (Braham Seer)⁴⁸¹. Несмотря на то, что в течение первой половины XVII в. в Хайленде было зафиксировано относительно немного ведовских процессов, практика казней ведьм задержалась там на более долгий период, чем где-либо в Шотландии. Джанет Хорн, последняя сожженная в Британии ведьма, была жительницей королевского города Дорноха в Сазерленде, Хайленд.

⁴⁷⁹ Henderson L. Witch-Hunting and Witch Belief in the Gàidhealtachd / Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. London: Palgrave Macmillan, 2008. P. 95 – 104.

⁴⁸⁰ Подробнее об этом см. Малкин С.Г. Интеллектуальная колонизация и «Хайлендская проблема» Великобритании в конце XVII – первой половине XVIII вв. Самара, 2014. С. 78.

⁴⁸¹ Провидец Брахан известен своими предсказаниями, песнями, монументами в его честь в Хайленде. Подробнее об этом см. Sutherland A. Braham Seer. The Making of a Legend. Oxford, 2009.

Хронологическая и географическая неоднородность судов ведьм говорит нам о том, что глубинная причина охоты на ведьм кроется не только в наличии и работе соответствующих социальных институтов, но самой изменчивости коллективных настроений. Сколь трудно установить причины запуска преследований, столь же трудно установить и причины их затухания. Несмотря на то, что в отдельных местностях вплоть до конца XVIII в. были отмечены случаи самосуда, в общенациональном масштабе проблема ведовства ушла с повестки уже к началу XVIII в., и законодательная отмена уголовного преследования ведовства была, скорее, фиксацией перемен в реальной судебной практике, нежели актом политической воли. Снижение числа и степени жестокости ведовских процессов в значительной мере было связано с проникновением в шотландскую среду английских правовых стандартов и судебной практики, а также постепенным увеличением роли центральных судебных органов⁴⁸². Кроме того, затухание общественного интереса к «слугам дьявола» отразило завершение процесса шотландской реформации на уровне обыденного религиозного мировоззрения и, что немаловажно, повышение уровня грамотности населения, развитие национальной научной и образовательной традиции на фоне стремительного расширения всевозможных контактов с Англией после Унии и традиционно тесного культурного взаимодействия с Францией.

Поиск ответа на вопрос о правомерности оценки ведовских процессов в Шотландии как форме организованного государственного террора привел нас к размышлениям об антиномиях индивидуального и коллективного сознания. Потребность в преодолении несправедливости миропорядка через одушевление и персонификацию негативного образа является теневой стороной жизнедеятельности больших и малых социальных групп. Завершая разговор о властных практиках регуляции ведовства, следует отметить, что шотландскую охоту на ведьм можно интерпретировать двояко: во-первых, как негатив опыта реформации церкви и издержки процесса внедрения протестантских

⁴⁸² Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016. С. 274 – 275.

представлений об общественном порядке, во-вторых, как болезненный, но эффективный способ укрепления королевской власти, компонент в стратегии преодоления изнуряющих страну конфликтов. На более общем уровне охота на ведьм была частью культурно-исторического пути всего европейского общества, направленного в сторону развития оппозиции индивидуализация – массовизация. Идеология охоты на ведьм воплощает специфику новоевропейского общественного сознания, в пределах которого получили реализацию и провозглашенный реформаторами индивидуальный характер взаимоотношений человека с Богом, и ориентация на становление формализующих социально-правовые отношения институтов (суд, тюрьма, клиника). Это определило заметную двойственность представлений о ведовстве: идея личного договора с дьяволом непременно сочеталась с идеей массовой тайной организации – скрытого под покровом общего быта союза дьяволопоклонников. Представления о том, что кто бы то ни было, например, сосед или пришлый бродяга, способен с легкостью вступить во взаимоотношения с нечистой силой, иногда провоцировали всплески массовой истерии. Под обвинение мог попасть любой человек, не зависимо от его социального статуса, принципиальным признаком было осознание слабости своей человеческой природы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Охота на ведьм привлекает повышенное внимание историков и других гуманитариев, прежде всего, как идеологическая система, осмысленный выдающимися умами своего времени, теоретически обоснованный и внедренный в практику метод воздействия на общественное сознание, чрезвычайно эффективный способ смещения агрессивных импульсов. Антиведовская пропаганда ни разу не вызвала массовых протестов, ее мишени были выбраны безошибочно. Охота на ведьм, с одной стороны, стала инструментом формирования атмосферы страха персонифицированного мирового зла, а с другой стороны, инструментом преодоления этого коллективного страха посредством уничтожения определенной социальной категории.

В то же время, охота на ведьм – часть пройденного западным обществом пути развития христианской культуры. В тот момент, когда мы читаем в богословской и демонологической литературе, что ведьмы совершают акт мировоззренческого выбора в пользу дьявола, мы обнаруживаем границу перехода от ситуации врученности к самодостаточности в понимании себя. Признак культуры модерна заключен в самой локализации человека как источника собственного выбора, своих прошлых и грядущих побед и поражений, чувстве полноты человеческого существования, заключающей единственно в себе добро и зло, противоречия и источник их разрешения. Любопытно, что эта перемена стала возможной на фоне триумфа доктрины предопределения, которая, на первый взгляд, приобретает форму крайнего провиденциализма, однако в то же время возвышает значимость индивидуального жизненного пути. Отказ от отчужденной церковной структуры и разнообразнейших священных объектов знаменует стремление к концентрации на единоличном религиозном опыте и внутреннем мире человека. Примечательно, что наиболее интенсивная охота на ведьм хронологически совпадает с периодом религиозных конфликтов в Европе; это позволяет предположить, что протестантская и католическая реформация были

ее главной движущей силой. Всплеск доносительства, суеверий, жестокости стал неприглядным последствием стратегии модернизации религиозного культа и громоздкой системы церковного управления. Реформация, ознаменовав стремительное проникновение новых ориентиров в культуру Шотландии, стала рубежом, за которым открылась череда ведовских процессов.

Эволюция репрезентации ведовства показывает, как во второй половине XVI в. ведовские практики постепенно приобрели новую функцию. С началом реформации в Шотландии ведовство стало собирательным понятием, средоточием большинства грехов и пороков, естественно вытесняемых сообществом, таких, как внебрачные связи, супружеские измены, гомосексуализм, скотоложство. Ко второй половине XVI в. образ ведьмы также включил отличные одну от другой магические компетенции некромантии, колдовства и ведовства, то есть приобрел известную универсальность, отразившуюся на динамике охоты на ведьм. При этом изменилась не сущность магических практик, а их отражение в светской и церковной пропаганде. Это ознаменовало, во-первых, отчуждение ведовства от обыденности традиционного общества, во-вторых, выдвижение ведовства на авансцену идеологической борьбы. Хотя основными источниками по проблеме репрезентации ведовства являются официальные документы и публицистика, процесс трансформации образа ведьмы никак нельзя назвать односторонним. Новые штрихи к портрету ведьмы в период раннего Нового времени были добавлены не только элитами. Одновременно облик ведьмы корректировался в процессе проживания населением перемен, подчас сокрушительных, в области религиозности и социальных отношений.

Фольклорные элементы, встречающиеся в судебных материалах, отражают сложный мировоззренческий комплекс шотландского крестьянства, как правило, остающийся как бы в тени исследований ведовства. Анализ судебных документов показал, что ведовские процессы игнорировали или переосмысливали народную мифологию, что подтверждается оборванными на середине фразы признаниями ведьм о встречах с феями и шаблонно

повторяемыми из документа в документ словами о дьявольском искушении. Традиционная идея ведовства – это характерное для мифологического сознания представление об обоюдной связи миров, в которой ведьма выступает посредником между миром живых, мертвых, природой и потусторонним миром. В отличие от этого, дуалистически структурированная религиозная картина мира предполагает, что человек делает осознанный или неосознанный выбор между двумя противоборствующими началами – божественным и дьявольским, святостью и греховностью, и в этом случае, ведьмы представляются слугами дьявола и врагами всех христиан. Исследуемые ведовские процессы свидетельствуют о том, что обе эти идеи, на первый взгляд, не совместимые, уживались в пределах обыденного сознания или, по крайней мере, были синхронно представлены в сознании представителей различных социальных групп.

Парадокс охоты на ведьм заключается в том, что, на первый взгляд, это явление кажется результатом замешанной на страхе божьем коллективной паранойи, – феноменом, лежащим далеко за пределами строгой рациональности. Однако при внимательном изучении идейных основ и механизма преследований обнаруживается, что в массовой форме, в которой охота на ведьм становится исторически значимым явлением, она возможна только при наличии соответствующего дискурса и общественных структур, что неизбежно объективирует ее природу. Прежде всего, преследования ведьм явились результатом перемен религиозного и мифологического аспекта общественного сознания. В политическом смысле история охоты на ведьм – это история противостояния светских и церковных властных институтов, история борьбы за распределение полномочий на идеологическом и функциональном уровнях. В XVI – начале XVII вв., по мере развития национальных государственных институтов, колдовство и ведовство обрели статус государственно значимого явления, стали симптомом общественной дестабилизации, подверглись десакрализации, все меньше занимая мистиков и оккультистов. Одновременно происходило формирование т.н. популярной

ведьмологии, подогревшей интерес широких слоев населения Шотландии к проблеме ведовства. Конечно, ни церковная, ни светская идеология не могли изменить качество человеческих взаимоотношений, но они создали инструментарий, посредством которого большинство смогло вытеснить меньшинство за пределы психологически, а иногда и физически приемлемого существования.

Список источников и литературы

I. Источники

I. 1. Делопроизводственные материалы

1. Black, G.F. Some unpublished Scottish witchcraft trials / G.F. Black. – New York, 1941. – 50 p.
2. Examinations, Confessions and Depositions of North-Berwick Witches / Witchcraft in Early Modern Scotland. Normand L., Roberts G. – Exeter: University of Exeter Press, 2000. – P. 127 – 202.
3. Mackay, W. Records of the Presbyteries of Inverness and Dingwall, 1634 – 1688 / W. Mackay. – Edinburgh, 1986. – 384 p.
4. Pitcairn, R. Criminal Trials in Scotland: 1609 – 1624 / R. Pitcairn. – Edinburgh, 1833. – Vol. 3. – P. 1. – 746 p.
5. Pitcairn, R. Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542 – 1584 / R. Pitcairn. – Edinburgh, 1833. – Vol. 1. – P. 2. – 488 p.
6. Pitcairn, R. Ancient Criminal Trials in Scotland: 1584 – 1596 / R. Pitcairn. – Edinburgh, 1833. – Vol. 1. – P. 3. – 400 p.
7. Pitcairn, R. Ancient Criminal Trials in Scotland: 1600 – 1609 / R. Pitcairn. – Edinburgh, 1833. – Vol. 2. – P. 2. – 318 p.
8. Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. – Edinburgh, 1887 – 88. – Vol. 22. – 447 p.
9. Selected Justiciary Cases, 1624 – 1650. Ed. by S.I. Gillon and J.I. Smith. – Edinburgh, 1974. – Vol. 3. – 622 p.
10. Survey of Scottish Witchcraft Database. – URL: <http://www.shca.ed.ac.uk>.
11. The Miscellany of the Spalding Club. – Aberdeen, 1841. – Vol.1. – 535 p.
12. The Register of the Privy Council of Scotland. – Edinburgh, 1900. – Vol. 2. – 843 p.

I. 2. Законодательные акты и международные договоры

1. Каролина. Уголовно-судебное уложение Карла V. / Пер. проф. С. Я. Булатова. – Алма-Ата, 1967 – 145 с.

2. Canon Episcopi. Materials toward a History and Witchcraft. Lea H.C. – Philadelphia, AMS Press, 1939. – Vol. 1. – 1548 p.
3. Mackenzie, G. The Laws and Customes of Scotland, in Matters Criminal / G. Mackenzie. – Oxford, 2004. – 581 p.
4. The Treaty of Edinburgh, 1560 / Stuart, Gilbert. The History of the establishment of the reformation of religion in Scotland. – Edinburgh: Robert Allan, 1805. – P. 378 – 386.
5. Witchcraft Act 1736. – URL: <https://scholar.vt.edu>.

I. 3. Акты Генеральной ассамблеи шотландской церкви

1. Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland., 1560 – 1577. – Edinburgh, 1839. – Vol. I. – 398 p.
2. Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland., 1578 – 1592. – Edinburgh, 1839. – Vol. II. – 790 p.
3. Acts and Proceedings of the General Assemblies of the Kirk of Scotland., 1593 – 1598. – Edinburgh, 1845. – Vol. III. – P. 795 – 1167.
4. Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, 1638 – 1842. – Edinburgh, 1843. – 1209 p.
5. Peterkin A. Records of the Kirk of Scotland. – Edinburgh, 1838. – 696 p.

I. 4. Демонологические трактаты

1. Шпренгер, Я. Молот ведьм / Я. Шпренгер, Г. Инститорис. – Саранск: Саранский филиал СП «Норд», 1991. – 352 с.
2. A source-book of Scottish witchcraft. Christina Lerner, Christopher Hyde Lee and Hugh V. McLachlan (eds.). – Glasgow, 1977. – 335 p.
3. Bekker, B. The World Turn'd Upside Down / B. Bekker. – URL: <http://ebooks.library.cornell.edu>.
4. Boguet, H. An Examen of Witches / H. Boguet. – New York: Dover Publication Inc. Mineola, 2009. – 352 p.
5. Burton, R. (Democritus Junior) The Anatomy of Melancholy / R. Burton. – Philadelphia, 1883. – 692 p.
6. Cotta, J. The Trial on Witchcraft / J. Cotta. – London, 1616. – 128 p.

7. Daneau, L. A Dialogue of Witches, who commonly they call Sorcerers / L. Daneau. – URL: <http://quod.lib.umich.edu>.
8. Del Rio, M.A. Investigations Into Magic / M.A. Del Rio. – Manchester University Press, 2000. – 290 p.
9. Grant, F. Lord Cullen. Sadducismus Debellatus / F. Grant. – London, 1698. – 60 p.
10. Guazzo, F.M. Compendium Maleficarum. Montague Summers (ed.) / F.M. Guazzo. – Dover: Dover Publications, 1988. – 224 p.
11. Hopkins Matthew. The Discovery of Witches. – URL: <http://www.gutenberg.org>.
12. James VI. Demonology / Witchcraft in Early Modern Scotland. Normand L., Roberts G. – Exeter: University of Exeter Press, 2000. – P. 357 – 425.
13. Kirk, R. The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies. Andrew Lang (ed.) / R. Kirk. – London, 1893. – 78 p.
14. Lodge, T. Wits Miserie and the World's Madness / T. Lodge. – Glasgow, 1883. – Vol. IV. – P. 13 – 111.
15. Perkins, W. A discourse of the damned art of witchcraft / W. Perkins. – Oxford, 2004. – 256 p.
16. Scott, R. The Discoverie of Witchcraft / R. Scott. – London, 1886 – 696 p.
17. Sinclair, G. Satan's invisible world discovered / G. Sinclair. – London, 1814. – 188 p.
18. Aubrey, J. Miscellany of British antiquities / J. Aubrey. – Dorset: Dorset Pub. Co., 1980. – 1143 p.
19. The Witchcraft Sourcebook, B.P. Levack (ed.). – New York: Psychology Press, 2004. – 348 p.
20. Weyer, J. On Witchcraft: An Abridged Translation of Johann Weyer's De Praestigiis Daemonum / J. Weyer. – New York: Pegasus Press, 1998. – 330 p.

I. 5. Богословские сочинения

1. Кальвин, Ж. Наставления в христианской вере / Ж. Кальвин. – М.: CRC Publications, 1997. – Т. 1. – 582 с.

2. Шотландское исповедание веры. – URL: <http://www.refspb.ru>.
3. Knox, J. A Vindication of the Doctrine that the Sacrifice of the Mass is Idolatry / J. Knox. – Edinburgh, 1846. – Vol. III. – P. 29 – 71.
4. Knox, J. An Epistle to the Inhabitants of Newcastle and Berwick / J. Knox. – Edinburgh, 1846. – Vol. III. – P. 1 – 29.
5. Knox, J. The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regiment of Women / J. Knox. – Edinburgh, 1846. – Vol. IV. – P. 349 – 423.
6. Knox, J. The History of the Reformation of Religion in Scotland / J. Knox. – Edinburgh, 1846. – 624 p.
7. Knox, J. The letter to Elizabeth, 6 August 1561 / J. Knox. – URL: <http://www.nationalarchives.gov.uk>
8. Selected Writings of John Knox: Public Epistles, Treatises, and Expositions to the Year 1559. – Edinburgh: Presbyterian Heritage Publications, 1995. – 632 p.
9. The First Book of Discipline. – URL: <http://www.swrb.ab.ca>.
10. The Second Book of Discipline. – URL: <http://www.swrb.ab.ca>.

I. 6. Материалы личного происхождения

1. Diary of Sir Archibald Johnston of Wariston. – Edinburgh, 1911. – 427 p.
2. The diary of Alexander Brodie of Brodie. – Aberdeen, 1863. – 646 p.
3. The Letters of Samuel Rutherford. – Edinburgh, 1904. – 774 p.

I. 7. Публицистика

1. A Narrative of the Sufferings and Relief of a Young Girl. – Paisley, 1775. – 120 p.
2. James VI. The True Law of Free Monarchies. – URL: <http://www.bl.uk>.
3. Jorden, E. A Briefe Discourse of a Disease called the Suffocation of the Mother / E. Jorden. – John Windet, 1603. – URL: <https://play.google.com/books>.
4. News from Scotland / Witchcraft in Early Modern Scotland. Normand L., Roberts G. – Exeter: University of Exeter Press, 2000. – P. 309 – 324.

II. Литература

II. 1. Справочная литература

1. Грицанов, А.А. Постмодернизм. Энциклопедия / А.А. Грицанов, М.А. Можейко. – Мн.: Интерпрессервис, 2001. – 1040 с.
2. Гуили, Р.Э. Энциклопедия ведьм и колдовства / Р.Э. Гуили. – М.: Вече; 1998. – 670 с.
3. Жмуров, В.А. Большая энциклопедия по психиатрии. 2-е изд. / В.А. Жмуров. – Элиста: Джангар, 2012. – 875 с.
4. Махов, А.Е. Hortus Daemonum. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения / А.Е. Махов. – М.: Intrada, 2014. – 336 с.
5. Махов, А.Е. Hostis antiquus: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря / А.Е. Махов. – М.: Intrada, 2006. – 416 с.
6. Роббинс, Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии / Р.Х. Робинс. – М.: Локид, 1996. – 560 с.
7. Dictionary of the Older Scottish Tongue. – URL: <http://www.dsl.ac.uk>
8. Kohn, G.C. Encyclopedia of Plague and Pestilence: From Ancient Times to the Present / G.C. Kohn. – New York: Facts on File, 2007. – 529 p.
9. Online etymology dictionary. – URL: <http://www.etymonline.com>.
10. Oxford English Dictionary. – URL: <http://www.oed.com>

II. 2. Монографии и статьи

1. Апрыщенко, В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей / В.Ю. Апрыщенко. – СПб.: Алетейя, 2016. – 720 с.
2. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
3. Гинзбург, К. Образ шабаша ведьм и его истоки / К. Гинзбург // Одиссей. Человек в истории. – М., 1990. – С. 132 – 146.
4. Гинзбург, К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / К. Гинзбург. – М.: РОССПЭН, 2000. – 272 с.

5. Горелов, Н.С. Бич и молот. Охота на ведьм в XVI – XVIII веках / Н.С. Горелов. – СПб.: Азбука-классика, 2005. – 512 с.
6. Змановская, Е.В. Современный психоанализ. Теория и практика / Е.В. Змановская. – СПб.: Питер, 2011. – 287 с.
7. Игина, Ю.Ф. Ведовство и ведьмы в Англии. Антропология зла / Ю.Ф. Игина. – СПб.: Алетейя, 2009. – 327 с.
8. Кондратьев, С.В. Английская революция XVII века / С.В. Кондратьев. – М.: Академия, 2010. – 192 с.
9. Кристева, Ю. Семиотика: Исследования по семанализу / Ю. Кристева. – М.: Академический проспект, 2013. – 285 с.
10. Ле Гофф, Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
11. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. – М.: Neoclassic, 2011. – 544 с.
12. Лотман, Ю.М. О семиотике понятий «стыд» и «страх» в механизме культуры / Ю.М. Лотман // Семиосфера. – СПб.: Искусство, 2004. – С. 664 – 666.
13. Лотман, Ю.М. Об «Оде, выбранной из Иова» / Ю.М. Лотман // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – 1983. – Т. 42, № 3. – С. 253 – 262.
14. Макки, Дж.Д. История Шотландской Реформации / Дж.Д. Макки. – URL: <http://refspb.ru>.
15. Малкова, А.С. Мифологические сюжеты как результат самоорганизации / Синергетика и искусство / А.С. Малкова. – URL <http://spkurdyumov.ru>.
16. Мандру, Р. Франция раннего Нового времени. Эссе по исторической психологии / Р. Мандру. – М.: Территория будущего, 2010. – 328 с.
17. Маннгейм, К. Идеология и утопия / К. Маннгейм // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 1995. – 700 с.
18. Медик, Х. Микроистория / Х. Медик // THESIS. – 1994. – № 4. – С. 193 – 202.

19. Мильтон, Дж. Потерянный рай. – пер. А. Штейнберга / Дж. Мильтон. – М.: Художественная литература, 1976. – 573 с.
20. Монтер, У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего Нового времени / У. Монтер. – М.: Искусство, 2003. – 284 с.
21. Ницше, Ф. К генеалогии морали / Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т.2. – М., 1990. – 829 с.
22. Рассел, Дж. Мефистофель. Дьявол в современном мире / Дж. Рассел. – М.: Евразия, 2002. – 447 с.
23. Тейлор, Ч. Секулярный век / Ч. Тейлор. – М.: ББИ, 2017. – 967 с.
24. Тогоева, О.И. Узнать врага в лицо. Иерархия ведьм и колдунов в «Демономании» Жана Бодена / О.И. Тогоева // In Umbra. Демонология как семиотическая система. Альманах. – М.: Индрик, 2014. – Вып. 3.– С. 17 – 40.
25. Толстой, Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н.И. Толстой. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.
26. Фрезер, Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Дж. Фрезер. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.
27. Фрейд, З. Будущее одной иллюзии / Психоанализ, религия, культура / З. Фрейд. – М.: Ренессанс, 1992. – С. 17 – 65.
28. Фрейд, З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии / З. Фрейд. – Петроград.: Государственное издательство, 1923. – 171 с.
29. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Академический проект, 2008. – 256 с.
30. Фуко, М. История сексуальности: Забота о себе / М. Фуко. – М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.
31. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / М. Фуко. – М.: Ад Маргинем Пресс, 1999. – 479 с.
32. Шафф, Ф. Символы веры христианства / Ф. Шафф. – Т. 1. – URL: <http://krotov.info>.
33. Широкова, Н.С. Культура кельтов и нордическая традиция античности / Н.С. Широкова. – СПб.: Евразия, 2000. – 352 с.

34. Эко, У. Сотвори себе врага. И другие тексты по случаю / У. Эко. – М.: Издательство АСТ, 2014. – 330 с.
35. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Academia, 1994. – 238 с.
36. Элиаде, М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
37. Юнг, К.Г. Интервью 11.05.1945 / К.Г. Юнг. – URL: <http://www.psychologies.ru>.
38. Юнг, К.Г. Ответ Иову / К.Г. Юнг. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
39. Ясперс, К. Общая психопатология / К. Ясперс. – М.: Практика, 1997. – 1056 с.
40. Adam, I. Witch hunt: the great Scottish witchcraft trials of 1697 / I. Adam. – London, 1978. – 256 p.
41. Allen, P. The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation. Vol. 2, In Early Humanist Reformation. 1250 – 1500 / P. Allen. – Cambridge, 2002. – 540 p.
42. Bonner, E.A. Some aspects of the Origins of the Reformation in Scotland: Another View / E.A. Bonner // History. – 1999. – № 273. – P. 55 – 62.
43. Briggs, R. The Witches of Lorraine / R. Briggs. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – 406 p.
44. Briggs, R. Witches & Neighbors: The Social and Cultural Context of European Witchcraft / R. Briggs. – London, Penguin Books, 1998. – 480 p.
45. Brock, M.D. Experiencing Satan in Early Modern Scotland / M.D. Brock // Critical Survey. Angels and Demons. – 2011. – Vol. 23. – № 2. – P. 26 – 40.
46. Brock, M.D. Satan and the Scots: The Devil in Post-Reformation Scotland, c. 1560 – 1700 / M.D. Brock. – New York, 2016. – 247 p.
47. Brown, P. Hume. John Knox: a Biography / P. Hume Brown. – London, 1895. – 402 p.
48. Campbell, J.F. Popular Tales of the West Highlands / J.F. Campbell. – Edinburgh, 1860. – Vol. I. – 353 p.
49. Carmichael, A. Carmina Gadelica: Hymns and Incantations / A. Carmichael. – Edinburgh, 1900. – Vol.II. – 380 p.

50. Clark, S. *Thinking with the Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* / S. Clark. – Oxford, 1997. – 844 p.
51. Cowan, E.J. *Witch Persecution and Folk Belief in Lowland Scotland: The Devil's Decade* / I. Cowan // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.) – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 71 – 94.
52. Cowan, I. *The Scottish Reformation: Church and society in the XVI century Scotland* / I. Cowan. – New York, 1982. – 244 p.
53. Davidson, T. *Rowan Tree and red thread: a Scottish witchcraft miscellany of tales, legends and ballads* / T. Davidson. – Edinburgh, 1949. – 286 p.
54. Davies, O. *A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers* / O. Davies // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 185 – 205.
55. Davies, O. *Witchcraft, Magic and Culture, 1736 – 1951* / O. Davies. – Manchester: Manchester University Press, 1999. – 352 p.
56. Dawson, J. *The Face of One Perfect Reformed Kirk: St. Andrews and the Early Scottish Reformation* / J. Dawson // *Humanism and Reform: The Church in Europe, England and Scotland 1400 – 1643: Essays in Honour of James K. Cameron*. – Oxford, 1991. – P. 413 – 435.
57. Donaldson, G. *Scotland: the shaping of a nation* / G. Donaldson. – London: David & Charles, 1974. – 298 p.
58. Donaldson, G. *The Edinburgh History of Scotland: James V – James VII. V. III* / G. Donaldson. – Edinburgh, 1975. – 449 p.
59. Goodare, J. *Flying Witches in Scotland* / J. Goodare // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 159 – 176.
60. Goodare, J. *Scottish Witchcraft in its European Context* / J. Goodare // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 26 – 50.

61. Goodare, J. *State and Society in Early Modern Scotland* / J. Goodare. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 366 p.
62. Goodare, J. *The European Witch-Hunt* / J. Goodare. – London: Routledge, 2016. – 430 p.
63. Goodare, J. *The Government of Scotland, 1560 – 1625* / J. Goodare. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 352 p.
64. Goodare, J. *The Scottish Witchcraft Act* / J. Goodare // *Church History*. – 2005. – № 74. – P. 39 – 67.
65. Goodare, J. *The Scottish witchcraft panic of 1597* / J. Goodare // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Julian Goodare (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 51 – 73.
66. Goodare, J. *Witch-hunting and the Scottish state* / J. Goodare // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Julian Goodare (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 122 – 145.
67. Goodare, J. *Women and the Witch-Hunt in Scotland* / J. Goodare // *Social History*. – 1998. – № 23. – P. 288 – 308.
68. Graham, M.F. *The Uses of Reform: “Godly Discipline” and Popular Behavior in Scotland and Beyond, 1560 – 1610* / M.F. Graham. – New York, 1996. – 378 p.
69. Hall, A. *Getting Shot of Elves: Healing, Witchcraft and Fairies in the Scottish Witchcraft Trials* / A. Hall // *Folklore*. – 2005. – Vol. 116. – № 1. – P. 19 – 36.
70. Henderson, L. *Witch-Hunting and Witch Belief in the Gàidhealtachd* / L. Henderson // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 95 – 118.
71. Henderson, W. *Notes on the Folklore of the Northern counties of England and the Borders* / W. Henderson. – London: Longmans, Green and Co., 1866. – 578p.
72. Horn, D. *To what extent was the Protestant Reformation responsible for the witch-hunts in the years 1520 – 1650?* / D. Horn. – Dorchester: Thomas Hardy School, 2012. – URL: <http://thomas-hardye.dorset.sch.uk>.

73. Hughes, P. *Witch-Hunting in Scotland, 1649–1650* / P. Hughes // *Scottish Witches and Witch-Hunters*. Goodare J. (ed.). – London: Palgrave Macmillan, 2013. – P. 85 – 102.
74. Hutton, R. *The global context of the Scottish witchhunt* / R. Hutton // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Julian Goodare (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 16 – 33.
75. Jackson, C. *Restoration in Scotland, 1660 – 1690: Royalist Politics, Religion and Ideas* / C. Jackson. – New York, 2003. – 267 p.
76. Jones, C. *The Scottish Witch-Hunt, 1649-50: Godly Discipline, the Devil and Church Courts* / C. Jones. – History Faculty University of Oxford. 1999. – URL: <http://www.academia.edu>.
77. Kirk, J. *Patterns of Reform: Continuity and Change in Reformation Kirk* / J. Kirk. – Edinburgh, 1989. – 516 p.
78. Larner, Ch. *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland* / Ch. Larner. – London, 1981. – 244 p.
79. Larner, Ch. *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief* / Ch. Larner. – New York: Blackwell, 1984. – 172 p.
80. Leeson, P.T. *Witch trials* / P.T. Leeson, J.W. Russ. – URL: <http://www.peterleeson.com>.
81. Levack, B.P. *Demonic Possession in Early Modern Scotland* / B.P. Levack // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 166 – 184.
82. Levack, B.P. *The decline and end of Scottish witchhunting* / B.P. Levack // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Julian Goodare (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 166 – 182.
83. Levack, B.P. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* / B.P. Levack. – Abingdon: Pearson Education, 2006. – 344 p.
84. Levack, B.P. *Witch Hunting in Scotland: Law, Politics and Religion* / B.P. Levack. – London, 2008. – 217 p.

85. Lynch, M. The Social and Economic Structure of the Larger Towns, 1450 – 1600 / The Scottish Medieval Town / M. Lynch. – Edinburgh: John Donald, 1988. – P. 261 – 286.
86. Macdonald, S. Creating a Godly Society: Witch-hunts, Discipline and Reformation in Scotland / S. Macdonald. – Toronto: Canadian Society of Church History, 2010. – P. 6 – 15.
87. Macdonald, S.W. The Witches of Fife: Witch-hunting in a Scottish Shire, 1560 – 1710 / S.W. Macdonald. – Tuckwell Press, 2002. – 240 p.
88. Macdonald, S.W. Torture and the Scottish Witch-Hunt: a re-examination / S.W. Macdonald // Scottish Tradition. – 2002. – № 27. – P. 95 – 114.
89. Macdonald, S.W. The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland / S.W. Macdonald // Journal of the Royal Society of Medicine. – 1997. – Vol. 90. – P. 507 – 511.
90. Macfarlane, A. The root of all evil / A. Macfarlane // The Anthropology of Evil. Parkin D. (ed.). – Oxford: Blackwell, 1985. – P. 57 – 75.
91. Macinnes, A.I. The British Revolution, 1629-60 / A.I. Macinnes. – London: Palgrave Macmillan, 2004. – 337 p.
92. Mack, E. The Malleus Maleficarum and King James: Defining Witchcraft / E. Mack // Voces Novae: Chapman University Historical Review. – 2009. – Vol 1. – № 1. – P. 181 – 204.
93. Mackie, J.D. A History of Scotland / J.D. Mackie. – London, 1969. – 416 p.
94. Martin, L. Scottish Witchcraft Panics Re-examined / L. Martin // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 119 – 143.
95. Martin, L. The Witch, the Household and the Community: Isobel Young in East Barns, 1580–1629 / L. Martin // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 67 – 84.

96. Martin, L., *Some Findings from the Survey of Scottish Witchcraft* / L. Martin, J. Miller // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 51 – 70.
97. Maxwell-Stuart, P.G. *Satan's Conspiracy: Magic and Witchcraft in Sixteenth-century Scotland* / P.G. Maxwell-Stuart. – Dundurn, 2001. – 255 p.
98. Maxwell-Stuart, P.G. *Witchcraft and the Act of 1604* / P.G. Maxwell-Stuart. – Brill, 2008. – 248 p.
99. Mccallum, J. *Reforming the Scottish Parishes: The Reformation in Fife, 1560 – 1640* / J. Mccallum. – St. Andrews: University of Saint Andrews, 2010. – 434 p.
100. McCrie, T. *The Life of John Knox* / T. McCrie. – London, 1854 – 566 p.
101. Meikle, M.M. *The Scottish People, 1490 – 1625* / M.M. Meikle. – Lulu.com, 2015. – 536 p.
102. Millar, J. *A History of the Witches of Renfrewshire, Who Were Burned on the Gallowgreen of Paisley* / J. Millar. – Paisley, 1809. – 202 p.
103. Miller, J. *Devices and Directions: Folk Healing aspects of Witchcraft Practice in Seventeenth-century Scotland* / J. Miller // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Julian Goodare (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 90 – 106.
104. Miller, J. *Men in Black: Appearances of the Devil in Early Modern Scottish Witchcraft Discourse* / J. Miller // *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 144 – 165.
105. Mitschele, A.K. *Identity and Social Structure in Early Modern Politics: How Opportunities induced Witch Trial in Scotland, 1563 – 1736* / A.K. Mitschele. – Columbia University, 2013. – 239 p.
106. Mullan, D.J. *Narratives of the Religious Self in Early-Modern Scotland* / D.J. Mullan. – New York, 2010. – 441 p.
107. Murray, M.A. *The God of the Witches* / M.A. Murray. – London, 1931. – 260 p.

108. Murray, M.A. *The Witch-cult in Western Europe* / M.A. Murray. – Oxford, 1921. – 316 p.
109. Normand, L. *Witchcraft in Early Modern Scotland* / L. Normand, G. Roberts. – Exeter: University of Exeter Press, 2000. – 454 p.
110. Pettigrew, T.J. *On Superstitions connected with the History and Practice of Medicine and Surgery* / T.J. Pettigrew. – Philadelphia, 1844. – 226 p.
111. Ridley, J. *John Knox* / J. Ridley. – Oxford, 1968. – 596 p.
112. Rogers, M. *The Esoteric Codex: Demonology I* / M. Rogers. – Lulu.com, 2014. – 270 p.
113. Ryrie, A. *The Origins of the Scottish Reformation* / A. Ryrie. – Manchester: Manchester University Press, 2006. – 221 p.
114. Rynnänen, T. *James I. The Demonologist King* / T. Rynnänen. – Helmikuu, 2010. – 76 p.
115. Scott, W. *Letters on Demonology and Witchcraft* / W. Scott. – Edinburgh, 1830. – 402 p.
116. *Scottish Society, 1500 – 1800*, R.A. Houston, I.D. Whyte (eds.) – Cambridge: Cambridge University Press, 1989. – 301 p.
117. Seth, R. *In the name of the devil: great Scottish witchcraft cases* / R. Seth. – London, 1969. – 175 p.
118. Sharpe, J. *Witch-Hunting and Witch historiography: some Anglo-Scottish comparisons* / J. Sharpe // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Julian Goodare (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 182 – 197.
119. Spence, L. *The Magic Arts in Celtic Britain* / L. Spence. – London, 1945. – 199 p.
120. Stevenson, D. *Revolution and Counter Revolution in Scotland, 1644 – 1651* / D. Stevenson. – Edinburgh, 2003. – 283 p.
121. Stevenson, D. *Union, Revolution and Religion in Seventeenth Century Scotland* / D. Stevenson. – Aldershot: Variorum, 1997. – P. 123 – 126.
122. Sutherland, A. *The Brahan Seer: The Making a Legend* / A. Sutherland. – Oxford, 2009. – 280 p.

123. The Oxford Handbook of Witchcraft in Early Modern Europe and Colonial America. Brian P. Levack (ed.). – Oxford, 2013. – P. 468 – 485.
124. Thomas, K. Religion and the Decline of Magic / K. Thomas. – London: Weidenfeld and Nicholson, 1971. – 716 p.
125. Todd, M. Practicing the Book of Discipline: the Problem of Equality before the Law in Scottish Parish Consistories / M. Todd // Calvin and the Book: The Evolution of the Printed Word in Reformed Protestantism. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. – P. 32 – 49.
126. Todd, M. The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland / M. Todd. – New Haven: Yale University Press, 2002. – 450 p.
127. Trevor-Roper, H. The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries / H. Trevor-Roper. – New York: Harper & Row, 1967. – 166 p.
128. Wasser, M. A Comparative Perspective on Scottish Cunning-Folk and Charmers / M. Wasser // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland. Goodare, J., Martin, L., Miller, J. (eds.). – London: Palgrave Macmillan, 2008. – P. 206 – 226.
129. Wasser, M. Scotland's First Witch-Hunt: The Eastern Witch-Hunt of 1568–1569 / M. Wasser // Scottish Witches and Witch-Hunters. Goodare J. (ed.). – London: Palgrave Macmillan, 2013. – P. 17 – 33.
130. Wasser, M. The Privy Council and the Witches: The Curtailment of Witchcraft Prosecutions in Scotland, 1597 – 1628 / M. Wasser // Scottish Historical Review. – 2003. – Vol 82. – № 213. – P. 20 – 46.
131. Wilby, E. “We mey shoot them dead at our pleasur”: Isobel Gowdie, Elf Arrows and Dark Shamanism / E. Wilby // Scottish Witches and Witch-Hunters. Goodare J. (ed.). – London: Palgrave Macmillan, 2013. – P. 140 – 158.
132. Willumsen, L.H. Witches of the North: Scotland and Finnmark (Studies in Medieval and Reformation Traditions) / L.H. Willumsen. – Leiden: Brill, 2013. – 394 p.
133. Wormald, J. The witches, the devil and the king / J. Wormald // Freedom and authority: Scotland c.1050 – c.1650: historical and historiographical essays presented to Grant G. Simpson. – East Linton, 2000. – P. 165 – 182.

134. Yeoman, L. Hunting the rich witch in Scotland: high status witchcraft suspects and their persecutors, 1590 – 1650 / L. Yeoman // *The Scottish Witch-Hunt in Context*. Goodare J. (ed.). – Manchester: Manchester University Press, 2002. – P. 106 – 122.
135. Yeoman, L. The woman who became a witch-pricker / L. Yeoman. – URL: <http://www.bbc.com>.
136. Young, J.R. The Scottish Parliament and Witch-Hunting in Scotland under the Covenanters / J.R. Young. – *Parliament, Estates and Representatives*, 2010. – P. 53 – 65.

II. 3. Диссертации

1. Малкин, С.Г. Интеллектуальная колонизация и «Хайлендская проблема» Великобритании в конце XVII – первой половине XVIII вв.: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03 / Малкин Станислав Геннадьевич. – Самара, 2014. – 565 с.
2. Martin, L. *The Devil and the Domestic: Witchcraft, Women's Work and Marriage in Early Modern Scotland.*: dis. ... Doctor of Philosophy: 3118787 / Martin, Lauren. – Edinburgh, 2003. – 399 p.