

ЖИВОЕ И МЕРТВОЕ В ШОТЛАНДСКОЙ ВЕДОВСКОЙ МИФОЛОГИИ

Н.В. Филатова

Аннотация. Автором поставлена задача реконструкции целостного образа мифологического мышления периода охоты на ведьм в Шотландии. Ведовская мифология отличается пластичностью, эклектичностью, обилием самых разнородных, часто откровенно противоречащих друг другу компонентов. С целью преодоления этого диссонанса осуществлена попытка выявить и охарактеризовать устойчивые структурообразующие категории, лежащие в основе ведовских практик и формирующие биполярные семантические шкалы – своеобразную систему координат, которой оперировало мифологическое мышление жителей Шотландии раннего Нового времени. 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 преодолеть хаотичность восприятия мифологического ландшафта периода охоты на ведьм, придав ему черты и свойства системы.

Ключевые слова: Шотландия раннего Нового времени, охота на ведьм, мифология ведовства, ведовские практики, структура мифологического мышления, категории шотландской мифологии периода охоты на ведьм.

'ALIVE' AND 'DEAD' IN THE SCOTTISH WITCHING MYTHOLOGY OF THE EARLY MODERN PERIOD

N.V. Filatova

Abstract. The purpose of the paper is to reconstruct the complete image of mythological thinking in the Witch-hunting period. The witching mythology is peculiar to its plasticity, eclecticism and abundance of the most diverse, often very contradictory components. In order to overcome this dissonance the author attempted to identify and characterize the steady structure-forming concepts underlying witching practices. These concepts form a kind of coordinate system which operated through mythological thinking of Early Modern Scottish people. The location of every object on the coordinate axes determines its status, nature of attitudes with other objects, function within witching practices and a place in a set of witching manipulations. Visualization and schematization of the Scottish witching mythology helps to overcome the chaos of perception, giving a systemic characteristics and qualities to it.

Keywords: Early Modern Scotland, Witch-Hunting, Mythology of Witchcraft, Witching Practices, Structure of Mythological Thinking, Categories of the Scottish Mythology in the Witch-Hunting Period.

За последние десятилетия изучение европейского ведовства из эксклюзивной отрасли исторического познания трансформировалось в актуальное направление исследований политики, гендеров, фольклора, интеллектуальной традиции. Теория и практика охоты на ведьм дает столь обширный материал для размышления, что позволяет представителям различных школ выдвигать разнообразные и равноценные с точки зрения исторической науки гипотезы относительно причин и движущих сил этого процесса. Приращение знания о народной мифологии, включающей представления о пространстве и времени, антропоморфных и зооморфных существах, периодических или уникальных явлениях и состояниях, снижает линейность восприятия охоты на ведьм.

Мифы не только отражают принятую в обществе систему ценностей и координат, но и выполняют регулирующую функцию, определяя стереотипы восприятия жизненных ситуаций и отчасти предписывая желательные нормы поведения. Более того, мифология, будучи устойчивым объяснительным принципом, в целом направлена на преодоление антиномий человеческого существования. Мифология шотландского ведовства имеет два аспекта. Во-первых, как элемент дохристианского фольклора она реализуется в устной традиции. Это означает, что фундаментальный уровень ведовской мифологии принципиально не фиксируем и существует лишь в качестве мировоззренческой схемы, которая актуализируется в актах высказывания¹. 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» [Гинзбург, 2000, с. 33]. Отраженные в судебных документах упоминания мифологических персонажей и сюжетов всегда есть результат интерпретации, особенно учитывая культурные и мотивационные различия авторов и фиксаторов высказываний. Во-вторых, в процессе религиозной реформации конструируются новые мифологемы, синтезирующие христианскую дьявологию и демонологию позднего Средневековья. С середины XVI в. церковная репрезентация шотландского ведовства трансформируется: пресвитериане не только признают реальность ночных полетов и шабашей, но и выдвигают на авансцену церковной пропаганды дьявола и его слуг. Однако главным действующим лицом драмы ведовства становится человек со своими слабостями и пагубными страстями. На протяжении нескольких десятилетий новая ведовская мифология интериоризируется 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.

¹ Подробнее о влиянии фольклора на содержательный аспект культуры см.: Малкова А. С. Мифологические сюжеты как результат самоорганизации.

В данной статье мы попытались выявить и охарактеризовать устойчивые структурообразующие категории, лежащие в основе ведовских практик и формирующие биполярные семантические шкалы – своеобразную систему координат, которой оперировало мифологическое мышление жителей Шотландии раннего Нового времени. Горизонтальная ось представлена категориями «живое – мертвое», вертикальная – категориями «естественное – потустороннее/сверхъестественное». 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 визуализировать и систематизировать мифологию шотландского ведовства.

ЖИВОЕ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ И ЕГО ТЕЛЕ, СВЯЗАННЫХ С ТЕЛОМ ПРЕДМЕТАХ, А ТАКЖЕ О ЖИВОТНЫХ И РАСТЕНИЯХ

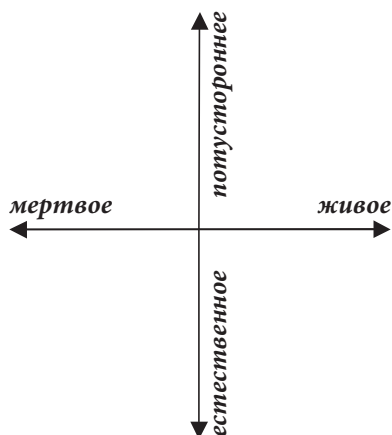
Человеческое тело обладает неизменно высоким мифологическим статусом и многократно упоминается в описании ведовских ритуалов как инструмент и объект магического воздействия. Исторические источники повествуют об изготовлении всевозможных зелий из волос, ногтей, ниток с носильной одежды и личных вещей, при помощи которых ведьмы манипулируют своими жертвами.

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 Survey of Scottish Witchcraft, восковая или глиняная фигурка упоминается в судебных документах 51 раз. 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 [Normand, Roberts, 2000, p. 156]. А в 1662 г. 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 [Pitcairn, 1833b, p. 605].

Части тела упоминаются как в связи с демоническим пактом, магическими ритуалами, так и в материалах ведовских процессов, особенно в процедуре поиска ведьминой метки и описаниях пыток. Миф о дьявольской метке оказался столь стойким, что методы, рекомендуемые для разоблачения ведьм еще Генрихом Крамером, прижились и сохранились в Шотландии и Англии вплоть до начала XVIII в. Считалось, что ведьмы как члены закрытого сообщества имели явные

или скрытые телесные отличия и были особым образом маркированы. На первой встрече с неофитом дьявол оставлял на его теле свое клеймо, которое приносило нестерпимые телесные муки, прекращавшиеся только после второй встречи с дьяволом². После этого, как считалось, метка становилась нечувствительна к боли.

Дьявольская метка описана несколькими авторами-современниками двух всплесков охоты на ведьм в Шотландии, в 1649–1650 и 1662–1663 гг. Среди них адвокат Джон Фантанхолл: «Я видел человека, чье тело подвергли поиску [метки] и уколам в двух различных местах, в ребро и в плечо, кажется, он испытал боль, но кровь не потекла, хотя иглы были величиной с палец, и одну из них воткнули ему в голову; метки были синеватые, очень маленькие и не выступали над кожей. Укальыватель сказал, что есть три вида дьявольских меток: ороговевшая, которую очень тяжело [проколоть], короткая метка, которая очень мала, и чувствительная, укол которой ощущается и приносит боль» [Macdonald, 1997, p. 507]. Материалы допросов буквально переполнены описаниями телесных ощущений ведьм, вызванных взаимодействием с дьяволом. На шабашах дьявол часто кусает или щиплет ведьм, держит кого-либо из них за руку, вступает с ними в интимную связь.



Сексуальность и проблемы пола – это не только краеугольный камень феномена охоты на ведьм, но биологическое и этическое первоначало, универсальный способ регуляции общественных отношений, а 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 рода [Фуко, 1998, с. 177].

Подавляющее большинство исторических источников по проблеме ведовства концентрируется вокруг *сексуальных взаимоотношений* человека с человеком и сверхъестественным. Кроме того, в судебных материалах встречаются сообщения о способности ведьм управлять мужской силой и посылать на мужчин родовые муки, знаменующие полное разрушение мужской гендерной идентичности. То, что архетип ведьмы на символическом уровне выражает вызов патриархальному обществу, за годы изучения ведовства стало

² Джанет Хьюит их Форфара в 1661 г. сообщила, что «около шести недель спустя после первой встречи дьявол пришел к ней ... дьявол, назвав ее своей милой птичкой, поцеловал ее и ударил рукой в плечо, которое ранее укусил, и сразу после этого облегчилась ее давняя боль» [Proceedings... p. 247].

триумфом. Однако в этой связи, как правило, упоминается только легендарная сексуальная разнузданность и привлекательность ведьм, что, в общем, не противоречит основным патриархальным устоям. Между тем, упомянутые магические способности указывают нам на форму, в которой мог быть реализован этот вызов. 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 платье³.

В описаниях встреч ведьм также повторяются сюжеты поедания *пищи*, вызывающего чувство насыщения или, напротив, невозможности насытиться⁴. Пищевые продукты, используемые как инструмент и объект ведовских практик, упомянуты в судебных документах в следующем количестве: соль (20 раз, чаще всего, в силу общей широты применения в хозяйстве), пресная лепешка (11), яйца (6 раз), мука (5), сливочное масло (4), хлеб (2), молоко (2), растительное масло (2), сыр (1), миндаль (1), вино (1) [Survey of Scottish Witchcraft]. Кроме того, на процессе пищеварения акцентировалось внимание в случаях дьявольской одержимости, жертвы которой извергали изо рта различные несъедобные предметы: булавки, нитки, волосы, камни, иголки и пр.⁵

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 данных сюжетов, мы можем причислить их к архаическому тотемическому комплексу верований. Наиболее живописную картину превращений в животных рисует в своих показаниях Изобель Гоуди. Во втором признании она показала, что члены ее ковена при помощи особых заклинаний могли превращаться в галок, ворон, зайцев, кошек. В таком виде ведьмы якобы заходили в дома своих соседей и заставляли последних следовать

³ Обвиненный в ведовстве Эндрю Мэн (казнен в Абердине в 1598 г.) был известным в районе от Ангуса до Морья целителем. Еще в детстве (за 60 лет до суда) он встретился с дьяволом в образе королевы фей. Дьявол пообещал Эндрю, что если он «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 мужского пола по имени Кристоундэй, символизирующее Христа или Святую Троицу. Рассуждения о божественном происхождении Кристоундэй перемежаются описаниями оргиастических сцен, дьявольской метки и поцелуя [Cowan, 2008, p. 83–84].

⁴ Джанет Хьюит из Форфара призналась «...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...» [Proceedings... p. 247].

⁵ Подробное описание случаев одержимости в Шотландии дано в [Апрыщенко, 2016].

за ними⁶. Гоуди показала, что в обличье кошки она могла бегать по полям, кричать и мяукать, драться с другими кошками, но когда принимала свой обычный облик, все полученные царапины и отметины сохранялись на ее человеческом теле. При этом отчасти она действительно становилась животным, а не просто меняла видимые очертания («мы деремся, как кошки, убегаем от собак, как кошки»). Изменчивость формы и содержания ведьмы отражает изменчивость дьявола – бестелесного духа, не имеющего устойчивой формы. Видовой признак тварного человека – наличие вполне определенного облика – образа и подобия бога, тогда как ведьма, заключив сделку с дьяволом, утрачивает божественный компонент своей сущности и замещает его дьявольским.

Чаще всего в судебных документах в качестве эманаций ведьм упоминаются собака, кот, ворона, галка, заяц, олень, иногда лошадь, бык. Звериный облик во время встреч с ведьмами принимает и дьявол. Иногда в показаниях встречаются химерические животные, такие как собака с головой свиньи [Miller, 2008, p. 153]. Однако персонажи католических бестиариев – грифоны, змеи, ящерицы и драконы – не встречаются совершенно. Все животные, представленные в мифологии шотландского ведовства – обитатели привычного ареала, что, по-видимому, связано с общим уровнем развития шотландской визуальной культуры, обусловившим скудность иконографии шотландского ведовства.

В Шотландии, где скотоводство служило основой хозяйства, *домашний скот* был неизменным объектом черной и белой магии⁷. 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 якобы пропадало молоко [Pitcairn, 1833b, p. 605]. В источниках также неоднократно встречаются сообщения о том, что с помощью магического ритуала можно перенаправить болезнь с человека на животное. Пожалуй, это один из самых стойких мифов, связанных с ведовством: и сегодня он сохраняется в языке, почти не утратив первоначального магического смысла.

Помимо животных и птиц в ведовских манипуляциях повсеместно использовались травы: крапива, любисток, ромашка, ракичник, для аристократии – шафран. *Растения*, не считая употребляемых в пищу, упоминаются в качестве ритуального объекта шотландских ведьм 31 раз, что неудивительно, учитывая широту их применения во всех типах магических практик.

⁶ «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, зайца, ворону, и т. д., и идут с нами туда, куда мы захотим» [Pitcairn, 1833b, p. 608].

⁷ Хелен Фрейзер из Ньюборо была известна своей способностью, с одной стороны, исцелять домашнюю птицу и скот, с другой, насыпать 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 рядом с пастбищем [Cowan, 2008, p. 79].

МЕРТВОЕ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОСТАНКАХ ЧЕЛОВЕКА И ЖИВОТНЫХ, УМЕРЩВЛЯЕМЫХ ОБЪЕКТАХ, ПРИЗРАКАХ МЕРТВЫХ ЛЮДЕЙ

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. она была инкорпорирована в идеологию франкмасонства. Интерес обывателей к некромантии в определенной степени подогревался самой пресвитерианской церковью, акцентирующей внимание на ветхозаветных сюжетах, среди которых рассказ о Сауле и Аэндорской волшебнице. Этот сюжет, процитированный в «Демонологии» Якова VI, был популярен и в народной среде. Статут 1563 г. причислил некромантию к «противозаконным искусствам», поставив в один ряд с ведовством и колдовством. Аналогичным образом стерлась грань между предикатами «демонический» и «дьявольский», хотя в исторических источниках, содержащих свидетельства реципиентов этих идей, четкая грань между демонологией светских элит и церковной дьявологией не прослеживается.

Шотландская ведовская мифология в целом отличается частотой упоминаний эксгумации *человеческих останков*, которые использовались во вредоносной магии⁸. *Останки животных* и части их тел были компонентами зловредных зелий, направленных на уничтожение урожая, наведение порчи, убийство. Наибольшее число упоминаний касается частей тел жаб, овец, кошек, зайцев⁹. 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 младенцев [Proceedings... p. 254]. Несколько чаще ведьмам приписывали каннибализм, воспроизводя общеевропейский миф, который встречается и в «Молоте ведьм», и в ранней демонологии (например, в трактате «О действиях демонов» Михаила Пселла).

В целом в область *умерщвляемого* попадает огромное число якобы убитых ведьмами мужчин и женщин, детей, домашнего скота. В частности, одним из способов избавления от болезни был ритуал захоронения живьем жертвенного животного, как правило, быка или петуха [Spence, 2012, p. 68]. Таким образом, как предполагали, можно было избавиться от эпилепсии,

⁸ В декабре 1590 г. Агнес Сэмпсон под пытками призналась, что 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 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 зелье [Normand, Roberts, 2000, p. 147].

⁹ Изобель Гоуди перечисляет ингредиенты яда для министеряла Олдерна: желчный пузырь, плоть и кишки жаб, некоторое количество ячменя, обрезки ногтей с пальцев рук и ног, печень зайца и лоскут ткани [Pitcairn, 1833b, p. 609].

рака, лунатизма. Аналогичный ритуал использовался для защиты скота от болезней¹⁰.

Призраки некогда живших людей. Карло Гинзбург интерпретировал шабаш ведьм как экстатическое путешествие в мир мертвых, универсальный евразийский миф, восходящий к ритуалам шаманов. Дж. Гудар полемизирует с Гинзбургом о сущности центрального сюжета ведовской мифологии, а также об уровне значимости архаического пласта верований по сравнению с актуальными раннесовременными. К примеру, относительно поздний орфический миф был популярен 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 плена [Goodare, 2008, p. 31]. Судебные документы содержат многочисленные упоминания о проводниках в потустороннем мире, в которых ведьмы узнавали своих мертвых предков¹¹.

С темой привидений и мертвых предков тесно связан и комплекс представлений о т.н. дикой охоте или бешеной орде – 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 совершать различные злодеяния и карать за неподчинение¹². Считалось, что слуа стремятся проникнуть в дом умирающего, чтобы унести его душу с собой [Carmichael, 1900, p. 357].

Мы предполагаем, что сообщения о призраках имеют фольклорный характер, демонический компонент мог быть привнесен в них следователями. 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 при микроскопическом приближении оказывается, что на фундаментальном уровне различия мифологического сознания носителей высокой и низовой культур не так категоричны, как прежде принято было считать.

¹⁰ 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 стадо [MacKay, 1896, p. 196–197].

¹¹ К примеру, Элспет Риач из Кирквелла в 1616 г. описала своего проводника как родственника по мужу, принявшего вид черного человека [Goodare, 2008, p. 32].

¹² Бесси Данлоп из Лайна в 1576 г. описала нечто похожее на дикую охоту, ее духом-проводником выступал некий Том Рейд, преждевременно погибший в разгромном для шотландцев сражении при Пинки в 1547 г. [Pitcairn, 1833a, p. 51].

ЕСТЕСТВЕННОЕ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПРИРОДНЫХ СТИХИЯХ, ЯВЛЕНИЯХ И ПРОЦЕССАХ ПОСЮСТОРОННЕГО МИРА

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 описанных ведовских практик входит умение поднимать ветер на суше и на море, истреблять урожай на земле, изготавливать магические знаки при помощи огня и, конечно, летать по воздуху. Способность управления погодой многократно упоминается в судебных процессах периода охоты на ведьм и часто служит одним из центральных сюжетов обвинения. Джеймс Фрезер 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» [Фрезер, 1980, с. 111–112].

Для Шотландии характерно обилие *воды* в ведовских практиках (упоминается в судебных документах 60 раз, чаще, чем какой-либо другой ритуальный объект). 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 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 в шотландской народной мифологии тесно взаимосвязана со стихией воды, что обусловлено особенностями островного климата. Как правило, для того чтобы поднять сильный ветер или ураган, ведьмы проводили совместные магические ритуалы на шабашах. Классическим примером этого рода является предъявленное ряду жителей Норт-Бервика и окрестностей обвинение в призывании шторма в ночь на праздник архангела Михаила. Согласно материалам допросов, ведьмы, собравшись в церковном дворе, провели манипуляции, которые впоследствии вызвали шторм [Normand, Roberts, 2000, p. 155]. Также известны сообщения, согласно которым ветер поднимался силами дьявола или демона¹³.

¹³ Сохранились судебные протоколы из Далкейта, откуда в 1661 г. должны были конвоировать в Нидри подозреваемую в ведовстве Кристиану 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...» [Pitcairn, 1833b, p. 602].

Обвинительные акты демонстрируют мифологическое понимание единства времени и места, то есть наполняющих их вещей и акций. Сам факт разгула стихии придавал смысл всем событиям, совпавшим с ним по времени, служил точкой их отсчета и диктовал желательный способ интерпретации¹⁴.

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 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 урожая¹⁵. «Малый ледниковый период» обусловил общее ослабление шотландской агрокультуры, и до того осуществлявшейся в неблагоприятных природно-климатических условиях, в силу чего большая тревога сельских жителей была связана со здоровьем домашнего скота как более надежного источника пропитания. Дж. Гудар отмечает, что основная масса шотландских ведовских процессов содержит относительно мало обвинений в порче урожая зерновых: если ведьмы и портили урожай, то целенаправленно кому-либо из фермеров [Goodare, 2008, p. 29].

Выразительным примером оперирующего различными стихиями ведовского ритуала являются показания Кэтрин Крэйги, которая лечила своего клиента при помощи трех камней, символизирующих духи холма, воды и церкви. Ведьма положила их в огонь, нагревала в течение дня, а после заката поместила под порог дома клиента. Перед рассветом она собрала еще теплые камни и опустила их в сосуд с водой. Этой водой следовало обмыть больного [Davies, 2008, p. 197].

¹⁴ К примеру, в 1662 г. Элспет Брюс из Фофара получила обвинение в ведовстве за разрушение речного моста. Доказательством причастности к этому происшествию было то, что в ее доме нашли опаленного перед жаркой гуся. Ураган оказался метафорически связан с синхронными ему событиями, из которых обожжение гуся показалось городским судьям убедительным свидетельством вредоносной магии [Proceedings... 1888, p. 259].

¹⁵ Так, в первом признании Изабель Гоуди читаем: «Перед Сретением мы пошли на восток в Кинлосс, и там мы запрягали в плуг лягушек. Дьявол держал плуг, а Джон Янг из Мебелстауна, наш офицер, управлял плугом. Лягушки тянули плуг, как волю. Сошники плуга были 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 этой земли и о том, чтобы там могли вырасти только чертополох и шиповник» [Pitcairn, 1833b, p. 603].

ПОТУСТОРОННЕЕ/СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ И ДЬЯВОЛЕ, А ТАКЖЕ ФЕЯХ, ЭЛЬФАХ И ДУХАХ

Следует предварить разговор о божественном в ведовской мифологии несколькими замечаниями относительно народной религиозности раннего Нового времени. Присутствие в признаниях ведьм Святой Троицы наряду с дьяволом, демонами и эльфами согласуется с особенностями низовых форм религиозного культа. Дохристианское мифологическое мировоззрение обнаружило столь высокую толерантность к интервенциям, что в малоизмененном виде сохранилось вплоть до начала XVI в. Пренебрежительное отношение к народной магии господствовало в церковной среде вплоть до начала синтеза богословской и демонологической традиций. 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 разнообразных низших божеств. После реформации религиозный синкретизм в форме 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.

Любое сколько-нибудь подробное описание ведовских практик содержит не только выраженный дьявологический компонент, чаще всего соотносимый с черной магией, но и народно-мифологический, ориентированный на *Святую Троицу* и *деву Марию* как главных адресатов целительных заговоров и молитв за здравие. Первоисточниками заговоров на лечение болезней выступали вульгарные версии апостольского символа веры, абердинского требника и наиболее распространенных молитв, а также фрагменты народных песен. К примеру, признания Агнес Сэмпсон начинаются с сообщений о том, как она лечит больных при помощи молитвы, и только после личного вмешательства в расследование короля Якова VI перемещаются в туманную область дьяволопоклонничества.

Религиозные войны XVI в. не просто усилили социальный контроль со стороны священства, но трансформировали саму мифологию, выдвигая фигуру *дьявола* в авангард идеологической борьбы. Реформация вернула дьявола в поле актуальных переживаний, 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 пропаганды. Сложно понять, какова была подлинная роль дьявола в народных мифологических представлениях, ведь 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, сочетающий библейские, оккультные и фольклорные черты¹⁶. Все контакты со сверхъестественным, кроме божественного, унифицированы и квалифицированы как дьявольские, а центральные сюжеты сношений человека с дьяволом прочно увязаны с любыми магическими практиками.

Большинство описанных ведьмами эманаций дьявола антропоморфны. Он упоминается как «черный человек», «хороший человек», «некто плохой», «тот, кого я не стану называть», «черный Дональд», «черный Джон», «Старый Ник», «Граф ада», «Старый рогач», «Махаон» и т. д. Из 276 различных изображений дьявола, представленных в материалах Survey of Scottish Witchcraft, 250 мужских и 26 женских, что обратно пропорционально гендерному распределению обвиненных в ведовстве. В 60 случаях дьявол появляется в облике животного. В 3 случаях – в неодушевленной форме – стога сена, ветра и смерча. Некоторые ведьмы описывали дьявола как бестелесный голос, вступающий с ними в разговор, когда рядом не было свидетелей. В библии дьяволу не атрибутируется ни один цвет, но в фольклоре, как и в судебных документах, он почти всегда окрашен – в черный, красный, зеленый, серый, иногда в синий. Асимметрия дьявола практически не упоминается в шотландских исторических источниках, но асимметрия как дефект человеческого тела часто служит свидетельством причастности к врагам бога: косоглазие, сухость конечности, ожоги части лица упоминаются в качестве примет обвиненных в ведовстве.

Демонология как таковая, то есть дефиниция, классификация и квалификация всевозможных *демонов*, не слишком увлекала ведьм и их притеснителей, поскольку с церковной реформацией, которую сопровождало очищение религиозного культа от массы низовых божественных сущностей (святых, ангелов), потребность в демонах также утратила былую актуальность. Позднесредневековое представление о том, что свет бога или тень дьявола, бесконечно преломляясь в различных средах, отражена в любой вещи дальнего мира, уступило место тезису о единоначалии в обоих мирах, что реализовалось в религиозной и политической культуре, в том числе идеологии охоты на ведьм.

Шотландская ведовская мифология также лишена упоминаний об *инкубах* и *суккубах*, они фигурируют лишь в «Демонологии» Якова VI, который, скорее, следовал континентальной оккультной традиции, нежели стремился отразить местные представления. 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

¹⁶ Образ дьявола варьировался даже в пределах одного признания. В 1661 г. обвиненная в ведовстве Джанет Ватсон призналась, что к ней явился дьявол в виде 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 [Pitcairn, 1833b, p. 610].

подумала, что это призрак ее умершего двадцать лет назад мужа, но это, согласно ее признанию, оказался сам дьявол [Millar, 1809, p. 41].

Из судебных материалов явствует, что после реформации шотландцы не утратили веру в *фей, эльфов и брауни*. Заводя речь о сверхъестественных сущностях, обвиняемые чаще воспроизводили традиционные народные мифологемы, чем тезисы проповедников о дьявольском искушении. Создается впечатление, что многие ведьмы были гораздо более осведомлены об эльфах и феях, нежели о дьяволе и демонах¹⁷. Периодически эльфы уносили с собой какую-либо ведьму, которую обучали сакральному знанию, в частности, своему смертоносному искусству стрельбы. Считалось, что эльфы могли убить любого человека или животное при помощи *elfshot* – магического снаряда, имеющего форму наконечника стрелы. Шотландские эльфы были обитателями мира мертвых и хранителями его тайн, завеса которых приоткрывалась только перед ведьмами-медиумами¹⁸. Распространенность легенд об эльфах и феях подтолкнула Дж. Гудара к предположению, что именно связанные с феями мифы послужили фасилитатором охоты на ведьм, поскольку вера в фей была очень популярна и достаточно пластична для того, чтобы быстро интегрироваться в дьявологический дискурс [Goodare, 2008, p. 44].

За понятием «дух» могли скрываться самые разнообразные персонажи низшей мифологии. 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 среде. Отголоски анимистических культов 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 термином *Ваобһ*, ранее обозначавшим женское божество, которое принимало форму вороны и питалось человеческой кровью, стали называть ведьм [Spence, 1945, p. 79–82]. Напомним, что основной эманацией шотландской ведьмы была ворона или галка. Представления о зловещих божествах низшей мифологии, которым атрибутируется способность убивать, насылать телесные и душевные недуги, с течением времени трансформировались в суеверия, связанные с ведьмами и колдунами.

Самое детальное изображение духов-помощников (*Familiars*) дает второе признание Изобель Гуди, в котором она описывает всех духов, прислуживающих членам ее ковена. Ни сама ведьма, ни следователи не отождествляют этих духов с дьяволом – очевидно, что это существа иной природы, поименованные, уникально окрашенные, привязанные к конкретному человеку, имеющие собственный «круг

¹⁷ К примеру, Маргарет Александер из Ливингстона в 1647 г. призналась, несмотря на демоническую линию допроса, что отказалась от крещения в пользу короля фей [Goodare, 2008, p. 32].

¹⁸ Джон Стюарт из Ирвина в 1618 г. сообщил, что все люди, которые внезапно умерли, отправляются к королю страны эльфов [Martin, Miller, 2008, p. 53].

обязанностей»¹⁹. Впрочем, рукописи допросов показывают, что сведения о духах, столь напоминающих персонажей кельтской мифологии, мало интересовали судебных чиновников: как только Гоуди увлеклась перечислением духов всех членов ковена, она была прервана и возвращена к дьявологической тематике.

Обозначенные нами структурообразующие категории образуют систему координат, в рамках которой реализовывалась и развивалась шотландская ведовская мифология. В свою очередь, ключевые понятия содержательно отражают систему мировоззрения шотландского крестьянства. В рамках мифологического сознания любая вещь обладает тремя ипостасями – физической, метафизической и метафорической. Общность этих ипостасей предопределяет бесконечное многообразие возникающих смысловых связей. На первый взгляд, объекты образуют случайные конstellляции, однако их взаимосвязь не произвольна, а закономерно продиктована вариативностью их смыслов и атрибутов.

Ведовство представляет собой мифологическую идею обоюдной связи миров, в которой ведьма выступает посредником между миром живых, мертвых, природой и миром сверхъестественного. В отличие от этого, дуалистически структурированная религиозная картина мира предполагает, что человек делает осознанный или неосознанный выбор между двумя противоборствующими началами – божественным и дьявольским, в этом случае ведьмы представляются слугами дьявола и врагами всех христиан. Исследуемые ведовские процессы свидетельствуют о том, что эти слабо совместимые идеи уживались в пределах обыденного сознания или, по крайней мере, были синхронно представлены в сознании членов различных социальных групп. На сегодняшний день задачей заинтересованных в данной теме исследователей является реконструкция целостного образа мышления представителей предыдущих эпох. В этой связи особую ценность принимает исследование пластичной ведовской мифологии, изобилующей самыми разнородными, часто откровенно противоречащими друг другу компонентами. В данной статье мы попытались преодолеть известную хаотичность восприятия эклектичного мифологического ландшафта периода охоты на ведьм, придав ему черты и свойства системы.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

Апрыщенко В.Ю. Шотландия в Новое время: в поисках идентичностей. СПб.: Алетейя, 2016. 717 с.

Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М.: РОССПЭН, 2000. 272 с.

¹⁹ «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 ... Следующего духа называют Рори, он служит Бесси Уилсон из Олдерна, он всегда одет в желтое ... Третьего духа зовут Ревущий Лев, он служит Изобель Никол из Лохлоу, он всегда одет в бирюзовый цвет... и т. д.» [Pitcairn, 1833b, p. 606].

Малкова А.С. Мифологические сюжеты как результат самоорганизации // Сайт С.П. Курдюмова. URL: <http://spkurdyumov.ru/art/mifologicheskie-syuzhety-kak-rezultat-samoorganizacii> (дата обращения: 02.09.2016).

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

Фуко М. История сексуальности: Забота о себе. М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.

Carmichael A. *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations. Vol. II.* Edinburgh, 1900. 380 p.

Cowan E.J. *Witch Prosecution and Folk Belief in Lowland Scotland: the Devil's Decade // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 71–95.

Goodare J. *Scottish Witchcraft in its European Context // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 26–51.

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

Mackay W. *Records of the Presbyteries of Inverness and Dingwall, 1634–1688.* Edinburgh, 1986. 384 p.

Martin L., Miller J. *Some Findings from the Survey of Scottish Witchcraft // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 51–71.

Millar J. *A History of the Witches of Renfrewshire.* Paisley, 1809. 202 p.

Miller J. *Men in Black: Appearances of the Devil in Early Modern Scottish Witchcraft Discourse // Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 144–166.

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

Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609–1624. Vol. 3. P. 1.* Edinburgh, 1833b. 746 p.

Pitcairn R. *Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542–1584. Vol. 1. P. 2.* Edinburgh, 1833a. 400 p.

Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887–88. 447 p.

Spence L. *The Magic Arts in Celtic Britain.* London, 1945. 199 p.

REFERENCES

Apryshhenko V.Ju. *Shotlandija v Novoe vremja: v poiskah identichnostej* [Scotland in the Modern Era]. St. Petersburg: Aletejja Publ., 2016. 717 p. (in Russian).

Ginzburg K. *Syr i chervi. Kartina mira odnogo mel'nika, zhivshego v XVI v.* [The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller]. Moscow: ROSSPJeN Publ., 2000. 272 p. (in Russian).

Malkova A.S. *Mifologicheskie szuzhety kak rezul'tat samoorganizacii* [Mythological stories as a result of self-organization], in: *Sajt S.P. Kurdjumova*. URL: <http://spkurdyumov.ru/>

art/mifologicheskie-syuzhety-kak-rezultat-samoorganizacii (available at: 02.09.2016) (in Russian).

Frezer Dzh. *Zolotaja vetv': Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Moscow: TERRA-Knizhnyj klub Publ., 2001. 528 p. (in Russian).

Fuko M. *Istorija seksual'nosti: Zabota o sebe* [History of sexuality. Care of yourself]. Moscow: Refl-buk Publ., 1998. 288 p. (in Russian).

Carmichael A. *Carmina Gadelica: Hymns and Incantations. Vol. II*. Edinburgh, 1900. 380 p.

Cowan E.J. Witch Prosecution and Folk Belief in Lowland Scotland: the Devil's Decade, in: *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 71–95.

Goodare J. Scottish Witchcraft in its European Context, in: *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 26–51.

Macdonald S.W. The Devil's mark and the witch-prickers of Scotland, in: *Journal of the Royal Society of Medicine*. September 1997. Vol. 90. P. 507–511.

Mackay W. *Records of the Presbyteries of Inverness and Dingwall, 1634–1688*. Edinburgh, 1986. 384 p.

Martin I., Miller J. Some Findings from the Survey of Scottish Witchcraft, in: *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 51–71.

Millar J. *A History of the Witches of Renfrewshire*. Paisley, 1809. 202 p.

Miller J. Men in Black: Appearances of the Devil in Early Modern Scottish Witchcraft Discourse, in: *Witchcraft and Belief in Early Modern Scotland*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008. P. 144–166.

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

Pitcairn R. *Criminal Trials in Scotland: 1609–1624. Vol. 3. P. 1*. Edinburgh, 1833b. 746 p.

Pitcairn R. *Ancient Criminal Trials in Scotland: 1542–1584. Vol. 1. P. 2*. Edinburgh, 1833a. 400 p.

Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. Vol. 22. Edinburgh, 1887–88. 447 p.

Spence L. *The Magic Arts in Celtic Britain*. London, 1945. 199 p.