



Валери Кивельсон

Магия отчаяния

Моральная экономика
колдовства
в России XVII века



Современная западная русистика

Валери Кивельсон
Магия отчаяния. Моральная
экономика колдовства
в России XVII века
Серия ««Современная
западная русистика» /
«Contemporary Western Rusistika»»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=68435371

Магия отчаяния: моральная экономика колдовства в России XVII века /
Кивельсон В.; [пер. с англ. В. Петрова].: Бостон / Санкт-Петербург;

БиблиоРоссика; 2020

ISBN 978-5-6044709-0-9

Аннотация

Преследование колдовства в России XVII века рассматривается в контексте законодательства, религии и жизни общества. Собрав воедино сохранившиеся свидетельства о судах над колдунами, автор рассматривает и анализирует показания свидетелей, характер вопросов со стороны обвинителей и признаний со стороны обвиняемых. В результате возникает картина, дающая целостное представление о понятиях морали и

нравственности в России раннего Нового времени, в обществе, раздираемом противоречиями.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Слова благодарности	10
Введение	16
Глава 1	45
Конец ознакомительного фрагмента.	81

Валери Кивельсон
Магия отчаяния:
Моральная экономика
колдовства в
России XVII века

*С любовью и благодарностью
Я посвящаю эту книгу
Мирону и Линн Хоффер
И моим тетушкам, Нине Ауэрбах и Элли Палэ*

Vai erie Kivels on
Desperate Magic:
The Moral Economy Of Witchcraft
In Seventeenth-Century Russia

Cornell University Press
Ithaca and London
2013

Перевод с английского Владимира Петрова



© Valerie Kivelson, text, 2013

© Cornell University Press, 2013

© В. А. Петров, перевод, 2020

© Academic Studies Press, 2020

© Оформление и макет ООО «БиблиоРоссика», 2020





Карта Европейской части России, показывающая места совершения судов по обвинениям в колдовстве



Карта Сибири, показывающая места совершения судов по обвинениям в колдовстве

Слова благодарности

При работе над таким долгим проектом как этот, исследователь оказывается в долгу перед многими, и трудно удержать в памяти всех причастных. Я хотела упомянуть каждого и поблагодарить всех людей и все учреждения, поспособствовавшие завершению этого труда.

Я начала задумываться о труде, посвященном русскому колдовству, во время поездки в Москву, когда собирала материалы для своей диссертации, и не оставляла мыслей об этом проекте на протяжении нескольких десятилетий. Поэтому я должна поблагодарить своих друзей и учителей из Стэнфорда, воодушевлявших и наставлявших меня, и прежде всего – Нэнси Шилдз Коллманн, продолжающую делать то и другое.

Из живущих в России я обязана в первую очередь поблагодарить неутомимую Ольгу Кошелеву, которая прилагала невероятные усилия, находя и сканируя документы, давая советы, снабжая меня ссылками и помогая переводить трудные места, и сотрудников РГАДА, особенно Андрея Булычева, ответившего на множество моих запросов. Мне очень помогло живое общение с российскими исследователями колдовства, проживающими в Москве, – Е. Б. Смилянской, А. Л. Топорковым и А. В. Чернецовым, которые стали моими хорошими друзьями.

Исследователи русского колдовства есть и в других странах, и я рада, что мне довелось познакомиться со многими из них. В особенности мне хотелось бы поблагодарить великодушного и многознающего Уилла Райана. Спасибо Александру Лаврову, организатору симпозиума по русскому колдовству (Париж, лето 2009 года) – не только за сам симпозиум, но и за архивные выписки, выводы и предположения, которыми он щедро делился со мной. Я провела много часов, дискутируя с ним и другими учеными, интересующимися этой темой, – Катериной Дысой, Ив Левин, Еленой Смилянской и Кристиной Воробец. Все эти дискуссии нашли отражение в моей книге. Кристине Воробец я признательна, помимо прочего, за внимательное чтение рукописи.

Другие мои коллеги также знакомились с рукописью или ее частями, некоторые – по несколько раз. За великодушие, доброе расположение и меткие критические замечания я благодарна Хуссейну Фэнси, Дэвиду Голдфренку, Бобу Грину, Сью Джастер, Нэнси Коллманн, Лесли Пинкасу, Хельмуту Пуфффу, Майклу Макдональду, Гэри Маркеру, Паоло Скуатрити и Элизе Виртшафтер.

Тех, кто высказывал ценные идеи и давал полезные советы в беседах со мной или в ответах на мои многочисленные выступления, слишком много, чтобы я могла перечислить здесь всех. Назову, однако, некоторых: Брайан и Елена Бук, Джейн Бербанк, Пол Бушкович, Никос Хрисидис, Стюарт Кларк, Майкл Флайер, Майкл Дэвид-Фокс, Шон Хенрет-

та, Жан Эббар, Дэн Кайзер, Кэрол Карлсен, Уэбб Кин, Майкл Ходарковский, Ричард Кикхефер, Эрик Мидлфорт, Клаудио Ингерфлом-Нун, Майкл Остлинг, Дон Островски, Дэн Роулэнд, Ребекка Скотт, Дэн Смейл, Лора Стокс, Чарльз Зика. Брайан Левак поддержал меня, когда я только начала заниматься темой колдовства. Большой удачей оказалось то, что на протяжении многих лет я читала курсы по различным проблемам, связанным с колдовством. Мне хотелось бы поблагодарить всех студентов, слушавших эти лекции, и аспирантов, помогавших мне с преподаванием. Среди последних выделю Джона Шейхина, чьи философские соображения послужили основой для нашей совместной статьи, и Лиэнн Уилсон, прекрасную собеседницу. Как и всегда, мне оказывала содействие Джоан Нойбергер, путешествуя со мной повсюду – от неухоженных московских квартир до Нового Орлеана с его пончиками и вдохновляющей атмосферой. Рон Сьюни выслушал от меня слишком много рассуждений о колдовстве – куда больше, чем хотел бы услышать любой на его месте, тем более специалист по политическим наукам.

Джон Хилл и Карл Лонсрет провели много часов, составляя карты для книги. Тим Хофер, университетский специалист по статистике и компьютерам, помог мне избежать многих опасностей, связанных с базами данных. Ребекка Хофер составила превосходный хронологический список колдовских процессов. Джон Экерман из Корнеллского университета откликнулся на мое предложение, сделанное в самом

начале работы, с обычной для него открытостью и проницательностью. Благодарю его за помощь в процессе издания книги.

Русский перевод моей книги заслуживает нового списка благодарностей. Я признательна Игорю Немировскому за приглашение опубликовать мою книгу в Academic Studies Press, сотрудникам издательства Ксении Тверьянович и Ирине Знаешевой, Владимиру Петрову, который проделал героическую работу по переводу моей книги на русский язык, Роману Рудницкому и Федору Максимовичу за внимательное чтение и предложения.

Работа над этим исследованием, включая поездки, была бы невозможна без щедрой помощи Национального фонда поддержки гуманитарных наук и Совета по международным исследованиям и обменов (IREX), а также различных подразделений Университета Мичигана: Кабинета по исследованиям при вице-президенте университета, Колледжа литературы, наук и искусств, Факультета истории, Центра русских, восточноевропейских и евразийских исследований, и в особенности – Института гуманитарных наук, где я провела один из наиболее интеллектуально насыщенных годов своей карьеры в компании энергичных исследователей.

Выражаю благодарность своей замечательной семье, своим чудесным энергичным теткам Нине Ауэрбах и Элли Пэлейс, блестящим родственникам моего мужа Линн и Майрону Хоферу, своим дочерям Ребекке, Лейле и Тамар, вы-

росшим за то время, пока я зарывалась в свои заметки и глядела на экран компьютера, своему брату Стиву, стойкому слушателю, своей матери Маргарет Кивельсон, космофизику по специальности, находившей время читать все, что я посылала ей. И спасибо моей счастливой звезде за Тима.

В книге, с разрешения издателей, воспроизводятся в переработанном виде фрагменты следующих статей:

Caught in the Act: An Illustration of Erotic Magic at Work // Du-bitando: Studies in History and Culture in Honor of Donald Ostrowski / Ed. by B. Boeck, R. E. Martin, D. Rowland. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2012. P. 285–300.

Lethal Convictions: The Power of a Satanic Paradigm in Russian and European Witch Trials // Magic, Ritual, and Witchcraft. 2011. Vol. 6, № 1. P. 34–61. © 2011 University of Pennsylvania Press.

Torture, Truth, and Embodying the Intangible in Muscovite Witchcraft Trials // Everyday Life in Russian History: Quotidian Studies in Honor of Daniel Kaiser / Ed. by G. Marker, J. Neuberger, M. Poe, S. Rupp. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2010. P. 359–373.

Coerced Confessions, or If Tituba had been enslaved in Muscovy // The New Muscovite Cultural History: A Collection in Honor of Daniel B. Rowland / Ed. by V. Kivelson, K. Petrone, N. S. Kollmann, M. Flier. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2009. P. 171–184.

What was Chernoknizhestvo? Black Books and Foreign Writings in Muscovite Magic // *Rude and Barbarous Kingdom Revisited: A Festschrift for Robert O. Crummey* / Ed. by C. S. L. Dunning, R. E. Martin, D. Rowland. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2008. P. 1–15.

Введение

Моральная экономика отчаяния в России XVII века

В 1626 году воевода провинциального города Дедилова, что неподалеку от Курска, выдвинул обвинения в занятии колдовством против Якушки Щурова, местного служилого человека. Поводом послужила явная улика – корень, засунутый за пояс. Обладания этим корнем было вполне достаточно, чтобы доставить Якушку в суд; последствия могли быть самыми серьезными. Перед лицом столь красноречивого свидетельства Якушка признал себя владельцем корня, но настаивал на том, что не делал с его помощью ничего дурного. Корень оказался настолько безобидным, что Якушка съел его в присутствии судьи, «и ему от того корени ничего не учинилось». Несмотря на это представление, Якушка дважды был подвергнут пыткам, во время которых его рассказ обогатился подробностями. Находясь в Новосиле, на южных рубежах страны, он получил этот корень от некоего человека по имени Весела Неустройка, о котором больше ничего не знал, включая и то, чьим крепостным тот мог бы быть. Во время пыток (о видах которых ничего не говорится) Якушка признался, что использовал корень в качестве привораживающего средства:

И с тем де он коренем ходил для воровства курчанина сына боярского к Сидоркове жене Костянтинова. И в прошлом де во РЛГ [1624/1625] тот сын боярской Сидорко ево Ивашка у жены своей поймал и его бил и ограбил. И он де того грабежу на нем искал перед Иваном Шастовым и тот де у него корень вывезал ис подпояски губной дьячок, а оприч де того кореня и он Ивашко никакого кореня не знает и ни над кем никакова дурна не делывал ¹.

Отчет об этом деле, где обвиняемыми были служилые люди низкого положения, а главой суда – воевода в отдаленном провинциальном городе, был послан непосредственно царю или, по крайней мере, тем, кто действовал от его имени в Разрядном приказе, ведавшем войском. Затем дедиловским властям сообщили о приговоре: Якушку следовало отпустить и восстановить в прежнем состоянии, но при этом он обязан был «дать на крепкую поруку во всяком воровстве что не каким воровством не воруют и ведовство не промышляет, и трав и коренья у себя лихово не держать»².

Двадцатью годами позже (1647) другого человека обвинили в обладании «неистовыми письмами». Юрий Шестаков, писец Земского приказа, отвечавшего за сбор налогов, сообщил своему начальству, что встретил на берегу реки близ Новоспасского монастыря в Козлове – укрепленном пункте

¹ РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 2725. Л. 40–42.

² Там же. Л. 42.

на южной границе – монастырского служку, читавшего эти самые «неистовые письма». Вырвав их из рук служки, Юрий надлежащим образом отослал их в приказ, скрепив своей печатью, «а имя тому служку Юрьи не сказал для того чтоб тот служка про то проведав не ухоронился». В бумагах указывается, что служку нашли и он назвал свое имя: Гарасимко Константинов. Дело немедленно довели до сведения верховной власти, и уже через несколько дней Гарасимко оказался в Москве, где его принялись допрашивать высокопоставленные сановники. Их интересовало, «те еретические тетратки ево ли письмо и будет те тетратки писал он Гарасимко и хто ему такому воровству учил и у кого он списывал». Тетрадки, как выяснилось в суде, содержали слова «раб Божей Гарасим», повторявшиеся неоднократно. Гарасимко также признался в том, что у него имелся заговор против пулевых ранений. Эти тексты могут показаться совершенно невинными, но они не выглядели таковыми в глазах приказных бояр, устроивших Гарасимке допрос перед пыточными орудиями. После этого он был «пытан накрепко. Подымай двожды было ему 42 удара и голова острижена и вода на голову лита. И огнем жжен накрепко». Итак, к неосмотрительно сделанным записям отнеслись очень серьезно. Наконец, второго октября, после четырехмесячных мучений, «государь пожаловал велел его из за пристава дать на крепкую поруку»³.

По всей христианской Европе церковные и светские суды

³ Там же. Стлб. 565. Л. 6-21.

в конце XVI и в XVII веках решали судьбу десятков тысяч предполагаемых ведьм и колдунов – допрашивали, выносили приговоры, казнили. Православная Россия включилась в этот процесс с опозданием, в начале XVII века, но ее власти проявили завидный энтузиазм в преследовании колдунов и всех, кто практиковал магию⁴. До нас дошли материалы приблизительно 230 процессов, проходивших в светских судах, – около пятисот человек обвинялись в занятиях магией или ее использовании тем или иным образом⁵. Приблизительно то же количество дел дошло до нас и от XVIII века⁶.

В сравнении с гораздо более известными и впечатляющими процессами, приковывавшими к себе внимание всей Европы на протяжении XV–XVII веков, истории Якушки и Гарасимки выглядят довольно скромно. В их делах мы не видим ключевых нарративных элементов, которые рассчиты-

⁴ М. В. Корогодина полагает, что всплеск интереса к магии объясняется притоком с Балкан новых переводных книг на протяжении XVI века. Это соотносится с увеличением числа исповедных вопросов, касавшихся соответствующих грехов [Корогодина 2006: 204–205].

⁵ Я выявила 227 документов, созданных в XVII веке. Это не полный перечень, но по крайней мере достаточно представительная выборка сохранившихся дел, и мои выводы остаются неизменными по мере нахождения новых дел. Мне удалось установить пол 495 обвиняемых в 223 делах. Предположив, что в остальных четырех случаях обвинялось по одному человеку (документы не говорят о числе), мы получаем как минимум 499 человек, обвиненных в колдовстве.

⁶ Е. Б. Смилянская изучила «почти 200 следственных дел» за 1700–1740 годы, по которым обвинялись 168 мужчин и 36 женщин [Смилянская 2003: 65, примеч. 1]. Всего же в ее распоряжении имелось 240 дел [Смилянская 2003: 75, 143–145]. См. также [Лавров 2000: 116].

вает встретить любой, кто хотя бы поверхностно знаком с колдовскими процессами на Западе, что особенно удивляет, если учесть, что их признания были вырваны с помощью многократных пыток. В Европе пытка почти всегда имела результатом красочные признания в сексуальных сношениях с демонами, в полетах на дальние расстояния благодаря особым мазям, крылатым тварям или метлам, в участии в черных шабашах, в заключении сделок с дьяволом, и часто – мрачные описания убийства детей, актов каннибализма и оргий. Якушка же всего-навсего носил в кармане корень и порой наносил запретные визиты своей замужней подруге. Проступок Гарасимки состоял в том, что он держал в кошельке клочки бумаги, надеясь повысить свои шансы на выживание в бою. Обоих в конце концов отпустили, несмотря на ясные и осязаемые доказательства совершения ими преступлений, в которых они обвинялись. Не всем русским колдунам выносились столь мягкие приговоры: примерно 15 % тех, чьи приговоры дошли до нас, были казнены, почти 40 % – отправлены в ссылку, и столько же отпущены, наподобие Якушки и Гарасимки, «на крепкую поруку»: обвиняемый и его соседи подписывали бумагу, гарантировавшую хорошее поведение с его стороны и отдававшее его под надзор общины. Судьбы остальных были различны: кто-то умирал под пыткой, кому-то удавалось бежать из тюрьмы и исчезнуть навсегда, некоторых посылали в монастыри, где их ждали мо-

литвы, покаяние и тяжелый труд⁷. Кроме того, по контрасту с типичными европейскими «колдунами», Якушка и Гарасимко были мужчинами. В Европе колдовство считалось почти исключительно женским занятием, что отразилось и в большинстве языков, здесь же перед нами – мужчины, которые по преимуществу и оказывались обвиняемыми на колдовских процессах в России. Официальные обвинения в колдовстве выдвигались против мужчин куда чаще, чем против женщин – хотя последние тоже представляли перед судом, и их истории оказывались в равной степени невпечатляющими.

В завершение нашего краткого вступительного слова о русских колдовских процессах приведем третий пример, в котором в использовании вредоносной магии обвинялись женщины. Этот случай имел место в Путивле, на юге страны, в 1682 году: местный воевода, князь Иван Никифорович Большой Белосельский, подал челобитную против вдовы Натальи Яцыной и ее дворовой холопки Настасьи. Воевода утверждал, что холопка пришла к нему домой, достала из-под одежды сосуд с «зельем» и обрызгала им порог, отделявший сени от горницы. И далее: «Дворовые мои ребята Гараска да та[та]рин Серешка которою со мною холопом твоим живут в хоромех ту ее наталину дворовою жонку Настьку с тем зельем изымали и привели в приказную избу. И я холоп

⁷ Эти подсчеты сделаны на основе изучения материалов 87 процессов с известными приговорами, по которым обвинялось 193 человека: 74 (38 %) отправлены в ссылку, 71 (37 %) отпущены «на крепкую поруку», 27 (14 %) казнены.

твой⁸ велел дьяку Илье Колпакову ту приводную жонку Настьку <...> распрашать». Во время первого сеанса пыток Настька признала, что обрызгала зельем порог воеводского дома. На втором допросе она добавила, что сделала это по приказу хозяйки, чтобы воевода, его жена и дети умерли «скорою наглою смертью». Видимо, магия подействовала: в своей челобитной воевода сообщал, что он и его близкие опасно больны. Это дело осталось в архивах только благодаря тому, что было обжаловано восемью годами позже, когда местный писец подал челобитную на воеводу, неправильно поведшего себя в этом деле. Писец заявлял, что обвинения в колдовстве были частью крупного внутрисемейного спора относительно собственности: различные ветви семейств Яцыных и Белосельских, состоявших в родстве, претендовали на одни и те же поместья, и эти сложные противоречия восстановили воеводу против его собственной мачехи, вдовы Яцыной. Эта поздняя челобитная проливает свет на семейную вражду, стоявшую за подозрениями воеводы: он знал, что у Яцыной есть причины питать неприязнь к нему, так как он и ее сын претендовали на одно и то же имущество. В материалах дела нет сколь-нибудь удовлетворительного заключения или пояснений по этому поводу⁹.

Эти краткие примеры вынуждают нас сразу же поставить

⁸ «Холоп твой» – обычная уничижительная формула при обращении представителей высших сословий к царю.

⁹ РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 2109. Л. 1-36.

вопрос о терминологии. Можно задуматься над тем, уместно ли употреблять слова «ведьма / колдун» и «ведьмовство / колдовство» применительно к людям и практикам, к пониманию магии и ее механизмов, когда речь идет о России. Антропологи давно пытаются провести границы между различными видами сверхъестественного путем тщательной разработки терминологии. Обычно магию в большей или меньшей степени отделяют от религии – считается, что ее эффективность базируется на механическом исполнении обрядов и ритуалов, тогда как религия подразумевает призыв к высшим силам и достигает цели только в случае ответа божества. Э. Э. Эванс-Притчард предложил таксономию, ставшую широкоупотребительной и основанную на различении колдовства и волшебства. Согласно его терминологии, колдун обладает врожденными сверхъестественными способностями (например, «дурным глазом»), тогда как волшебство – искусство, которому учатся [Evans-Pritchard 1976]¹⁰. Несмотря на свою полезность, это четкое разграничение не слишком помогает в исследовании динамики развития как европейского, так и русского колдовства. В России подозреваемые обычно говорили, что переняли свои умения от дру-

¹⁰ Ричард Кикхефер отмечает, что эта идея восходит к религиозной полемике XVI века, и находит ее в конечном итоге «бесполезной применительно к средневековому материалу»: [Kieckhefer 1990: 14–15]. В частности, она стояла за нападками протестантов на католические ритуалы и священников, совершавших (магические) таинства. Данное различие нашло отражение в антропологической мысли конца XIX и начала XX веков.

гих, приобрели их самостоятельно или же получили через видение. Порой, однако, за ними признавали врожденные способности (опять же, «дурной глаз», позволяющий насылать порчу), а следовательно, противопоставление врожденного и выученного, как и прочие попытки провести разграничение и дать четкое определение, не приносит желаемых результатов¹¹. Как правило, историки подходят к определениям более прагматично. Так, например, в одной работе колдовство определяется как «практика *maleficium* [причинение вреда с помощью сверхъестественных средств], часто, но не всегда, подразумевающая воображаемую связь колдуна с дьяволом или демоническим существом, таким как фамильяр». Согласно другому автору, «вера в колдовство – это приписывание ему случившихся несчастий в попытке скрыть следы деятельности человека» [Rowlands 2009:4; Thomas 1971:436]. Русское колдовство отвечает последнему, более практическому определению. Считалось, что колдуньи причиняют вред, манипулируя сверхъестественными силами. В этом исследовании я предпочитаю придерживаться тех различий, которые проводятся в источниках. К русским христианам, практиковавшим магию, обычно применялись термины «колдовство», «ведовство», «волшебство», «чернокнижество», «чародейство», а к представителям нерус-

¹¹ О видениях: РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 17. Л. 54–61. О дурном глазе («уроках»): Там же. Стлб. 426. Л. 100–109, 114–123, 148–153; Стлб. 564. Л. 154–234; Белгородский стол. Стлб. 284. Л. 425–447; [Новомбергский 1906, № 9: 40–53].

ских, нехристианских народностей – «волховство» или «волхование»¹². Это правило не было жестким, но действовало в большинстве случаев.

Целители, произносившие заговоры над снадобьями, или гадатели, бросавшие кости для предсказания судьбы, могли быть обвинены в колдовстве, но в большинстве случаев этого не случалось. В России насчитывалось множество практик, которые при одних обстоятельствах можно было охарактеризовать как магические, а при других – счесть полностью приемлемыми. В отсутствие медиков, предоставляющих помощь на профессиональной или «научной» основе – которая могла бы послужить более достойной альтернативой, – обитателям Московского государства приходилось прибегать к церковным обрядам, лечиться домашними средствами или обращаться к бродячим знахарям¹³. Повсеместное распространение магического целительства с использованием кореньев и трав заставляет искать ответа на непростые вопросы: почему так мало случаев доходило до суда и как решалось, что следует оставить без внимания, а что, напротив, считать серьезным преступлением? Как видно из данных в суде показаний, случай из заурядного превращался в возмутитель-

¹² Н. М. Гальковский также придерживается мнения, что термин «волхвы» применялся в отношении нерусских и, возможно, язычников: [Гальковский 1916: 131–142]. М. В. Корогодина так не считает: [Корогодина 2006: 206]. О применявшихся терминах см. [Райан 2006: 112–113].

¹³ О западных врачах в Московском государстве см. [Collis 2013; Dumschat 2006; Levin 2010; Unkovskaya 1999].

ный, если приводил к тяжелым последствиям либо становился последствием ожесточенной личной вражды, но особенно – если в нем видели нарушение моральных норм.

Русские колдовские процессы остаются малоисследованными, притом что список научных работ, посвященных европейскому и североамериканскому колдовству, велик и постоянно пополняется. Созданные начиная с 1970-х годов труды, охватывающие обширную территорию от Германии до Салема, дают прекрасную возможность познакомиться с жизнью, опытом и ментальностью людей, чей мир обуславливался теми или иными системами верований, гендерными режимами и материальными ограничениями. В последнее время исследователи начинают проявлять интерес к источникам по колдовским процессам и верованиям, связанным с колдовством, на европейской периферии, особенно в Восточной и Северной Европе. Исключительное богатство европейской историографии захватывает дух, но одновременно обескураживает. Как можно сказать новое слово в области, полной блестящих ученых и превосходных книг? Рольф Шульте вскользь упоминает, что его исследование о мужчинах-колдунах в Центральной Европе потребовало анализа данных из восьмидесяти двух монографий, вышедших до 2007 года: каждая из них касалась территорий, входивших в состав Священной Римской империи, и отвечала его строгим научным критериям [Schulte 2009a: 54]. Если расширить географический охват (или ослабить строгие критерии, ос-

нованные на количественных показателях), работ окажется еще больше. Еще одно нишевое исследование, посвященное колдовским процессам в еще одной периферийной европейской стране, выглядит не слишком необходимым.

И все же, как было сказано выше, колдовство в России имело свои особенности, которые делают его изучение особенно заманчивым: оно может служить для анализа колдовства как кросс-культурного феномена (как контрольный пример или предмет контролируемого исследования), а также для лучшего понимания повседневной жизни рядовых жителей Русского государства – которое чрезвычайно затруднено, учитывая повсеместную неграмотность. Как я надеюсь, «Магия отчаяния» поможет дать ответы на важнейшие вопросы, касающиеся российской истории, и внесет вклад в традиционные сравнительные исследования колдовства.

Что отличает Россию на общем фоне? Первое и самое разительное: если на христианском Западе, от Польши до Новой Англии, за исключением небольших территорий, в колдовстве обвинялись почти исключительно женщины, то в России гендерное соотношение было обратным: 75 % обвиняемых были мужчинами. Второе: на Западе связь между колдовством и Сатаной считалась неопровержимой исходной посылкой, всеобъемлющим объяснением зловещей действенности магии (в большинстве стран Западной и Центральной Европы – с начала XVI века, в Скандинавии, При-

балтике и Новой Англии – с середины XVII), в России же эта связь оставалась нечеткой, слабо разработанной и редкоупоминающейся. Третье, возможно, наиболее характерное отличие: тревоги и заботы, заставлявшие русских людей прибегать к магии, во многом не совпадали с теми мотивами, которые лежали в основании западноевропейской магии.

В России, где рациональное богословие пребывало в дремлющем состоянии, на понимание феномена колдовства и создание соответствующих теоретических построений почти не направлялось интеллектуальных усилий. Связь колдовства с бесами и Сатаной оставалась неразработанной. Как и везде, бесплодие, болезнь, смерть и пропитание были важными поводами для магического вмешательства, благотворного или вредоносного. Однако в России существовала и другая категория проблем, неизменно обнаруживавшая себя в судебных делах – и редко замечаемая западными исследователями. Основной из них были произвол и бесчинства внутри иерархической системы как следствие безысходности, заставлявшей людей искать магические решения своих проблем. Магия предоставляла человеку средства для того, чтобы осознать свое тяжелое положение жертвы патриархальных отношений, крепостной зависимости, социального неравенства – и улучшить это положение. Эти моменты отмечаются и в материалах западных процессов, но куда реже и в качестве скорее привходящего, чем главного фактора.

К магии обращались не одни только представители со-

циальных низов – нищие, жены, притесняемые мужьями, крепостные, холопы. Так поступали люди всех сословий в надежде избавиться от старшего по положению, склонного к жестокости, или смягчить его нрав, будь то с помощью невинных или не столь невинных средств. Холопка, терпящая издевательства от хозяина, и боярин, желающий заслужить расположение царя, – оба они прибегали к магии, рассчитанной на то, чтобы снискать милость более могущественной персоны и отвести от себя ее карающую руку: *«Пусть муж будет со мной ласков и перестанет меня бить»*; *«Пусть родня мужа (жены) меня полюбит»*; *«Пусть хозяева не мучают меня огнем и цепями»*; *«Пусть военачальник не посылает меня на верную смерть»*; *«Пусть судья примет решение в мою пользу»*; *«Пусть мой покровитель при дворе поможет мне в тяжелой ситуации»*; *«Пусть царица заступится за меня»*; *«Пусть царь ласково на меня посмотрит»*. В этом и заключалась суть русской магии: воображаемое, сплетенное с суровой физической реальностью, а также структурами и ограничениями, проявлявшими себя в повседневной жизни. Каждый, независимо от своего места в социальной пирамиде, испытывал острейшую потребность в том, чтобы повлиять на волю старшего по положению, и не имел для этого никаких других средств. Итак, магия была порождением отчаяния, неразрывно связанного с общественным порядком.

Своеобразие российской магии сформировалось под влия-

ниями структур иерархии, зависимости и крепостничества, становившихся на протяжении XVII века все более жесткими и угнетающими. Понятие моральной экономики может оказаться полезным для выяснения того, каким образом магия стала продуктом этой действительности и реакцией на нее. В научном контексте его впервые применил Э. П. Томпсон в своей статье «Моральная экономика английской толпы» (1971), оказавшей большое влияние на исследователей. Впоследствии оно получило широкое распространение, оказавшись крайне продуктивным для объяснения различных явлений в исторических исследованиях и других дисциплинах. Опираясь на сведения о взаимодействии между участниками английских «хлебных бунтов» XVIII века и представителями властей, Томпсон создал модель, применимую к различным культурам. «Жалобы – читаем мы в его статье, – проистекали из сложившегося в народе консенсуса относительно того, что есть законные и незаконные практики... Вызов этим нравственным представлениям обычно служил поводом для прямого действия не в меньшей степени, чем лишения» [Thompson 1971: 78]¹⁴. И хотя в те времена уже существовали новые понятия, связанные с капиталистическим товарообменом и способные объяснить изменение цен в зависимости от спроса, «большинство доводов в экономиче-

¹⁴ Единственное применение этой концепции к вопросам колдовства я нашла в [Austen 1993], где акцент делается на экономической и теоретической сторонах проблемы.

ском споре оставалось – независимо от того, какая из сторон их выдвигала – доводами нравственного порядка, соотносясь по преимуществу с моральными императивами (какие обязательства *должны* брать на себя государство, землевладельцы или торговцы)» [Thompson 1991: 269]. Власти предержавшие «в чрезвычайных обстоятельствах немедленно возвращались к прежней [протекционистской, патерналистской] модели. В этом смысле они до какой-то степени были пленниками народа, сделавшего отдельные элементы этой модели своим правом и наследием» [Thompson 1971: 78, 90]. С точки зрения Томпсона, участвовавшие в голодных бунтах стремились не к слому системы, а скорее к ее восстановлению в прежнем виде, желая призвать власти к исполнению своего законного долга и установить приемлемые границы эксплуатации и сопротивления.

Понятие моральной экономики дает теоретическую основу для понимания того, почему русская магия так часто использовалась в узловых точках иерархического порядка, где применение власти сталкивалось с нравственными ограничениями. В России экономические отношения (как и политические, и вообще властные) определялись личными отношениями, основанными на покровительстве и зависимости. Подданные царя подразделялись и воспринимались на основании того, кто был их покровителем или хозяином. Предельно личностные, персонализированные отношения зависимости давали возможность просить вышестоящего о ми-

лости и защите. Обращаясь к царю, подданные называли себя «холопами» и «сиротами», униженно напоминая о его обязанности защищать и оберегать их, и этот подобострастный язык – отражение зависимости – употреблялся на всех ступенях социальной лестницы при обращении к хозяевам и покровителям. На протяжении XVII века люди постепенно переходили в разряд собственности, по мере того как крепостное право становилось юридической и повседневной реальностью; по-прежнему было широко распространено и холопство¹⁵. Хотя термины, связанные с отношениями собственности, пока еще не применялись к людям, выяснение того, «за кем» живет тот или иной человек (то есть в чьей власти он находится), стало важнейшим фактором установления его идентичности¹⁶. Размывая до предела различия между общественным и частным, такая тесная, личная зависимость порождала эксплуатацию и уродливое насилие там, где патронажные, родственные и семейные связи создавали опасную близость.

В условиях враждебности, порожденной неравенством в

¹⁵ Крепостные по преимуществу занимались земледелием, тогда как холопы выполняли обязанности, обуславливающие их большую близость к хозяевам: прислуживали по дому, были приказчиками в имениях, набирались в отряды, которые обязан был выставлять помещик.

¹⁶ Благодарю Екатерину Правилову, обратившую мое внимание на изменение языка с течением времени. В XVII веке термин «владеть» относился главным образом к имуществу. В одном случае женщина использует его, выражая надежду, что хозяин перестанет «употреблять» ее в сексуальном смысле: РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 1859. Л. 148–149.

отношениях между людьми, тесно связанными друг с другом, особенно важными становились представления о милосердии и о том, что нравственно и справедливо¹⁷. Русские заговоры отражают упорное стремление выжить в мире, где власть и политика целиком зиждились на личностных отношениях. Заговоры, сотни которых дошли до нас – в сборниках, на клочках бумаги, становившихся уликами, и в судебных отчетах, – были призваны повлиять на эмоциональные связи, способные послужить во благо или во вред человеку. Эти заклинания, удивительно поэтические, эмоциональные и образные, направляли заряд эмоций на достижение желаемой цели. Здесь, как и в других случаях, русскую магию характеризует отчаяние, служившее мотивом и движущей силой.

Из материалов колдовских процессов видно, что к XVII веку русское общество разделяло более или менее общие верования, нормы и ожидания. Стоит подчеркнуть, однако, что этой однородности не была присуща гармония, которую воображали себе, проецируя ее в прошлое, славянофилы и романтики, увлеченные московской стариной. Общность базировалась скорее на осознании каждым вездесущности иерархических отношений, порождавших насилие и связывавших

¹⁷ Вероятно, нет ничего случайного в том, что исследования, посвященные колдовству в Латинской Америке и на островах Карибского моря в колониальный период, вскрывают существование сходных механизмов. Экономика, основанная на рабском труде, порождала в этих местах структуры, напоминающие те, что существовали внутри русского поместья. См., напр., [Behar 1989].

общество в единое целое. Представления о колдовстве во многом выросли из общего понимания того, где должны проходить границы насилия, до какой степени жестокость, физические мучения или эксплуатация являются приемлемыми и где начинаются крайности. Магия – как ее представляли себе и практиковали низы и как ее понимали и опасались верхи – применялась именно в этих точках перехода за пределы допустимого. Колдовство как потенциальная или реальная угроза служило для надзора за соблюдением норм и обязательств, для снижения жесткости предельно иерархизированной системы, а в какой-то мере – и для сдерживания произвола.

Это наблюдение, положенное в основу моего исследования, определило две его главные составляющие. Оно открывает новые возможности для понимания колдовства в широком смысле, для его сравнительного изучения, и одновременно предоставляет редкий шанс увидеть, как функционировало русское общество на личностном, низовом уровне. Последние сто лет или около того специалисты по русской истории тратили много энергии на обсуждение болезненного и неотступного вопроса: была ли Россия предрасположена к суровому, безудержному деспотизму, воспроизводившемуся на всех уровнях общества – от царя в Москве до провинциального помещика-крепостника? Дела о колдовстве во многом служат печальным подтверждением давно высказанной мысли о вездесущем и деспотичном характере русского са-

модержавия и порочной патриархальной системы, но в то же время позволяют плодотворно исследовать эпизоды, во время которых иерархические структуры ставились под сомнение, подрывались или защищались теми, кто принимал их жестокую логику и в какой-то мере осознавал ее несправедливость.

В России применение магии являлось свидетельством злоупотребления иерархическим положением, а о ее результативности охотно рассказывали как те, кто ее использовал, так и те, против кого она использовалась. В этом есть много общего с утверждением, что магия, наряду с насмешкой, притворством и бегством, являлась «оружием слабых», составной частью арсенала – пусть даже воображаемого или никчемного – обездоленных, которые обращали его против сильных и могущественных [Scott 1985; Scott 1990; Scott 1976]. Тем не менее в этой работе заговоры и проклятия не будут рассматриваться как акты сопротивления: как объясняется ниже, будет плодотворнее рассматривать магию как общий для всех язык и концептуальный инструмент, служивший для оценки и обсуждения болевых точек моральной экономики – *не только снизу, но и сверху*. Магия являлась, по выражению Лилы Абу-Льюгод, «средством диагностики властных отношений», которое позволяло представителям всех слоев русского общества – и позволяет нам, сегодняшним исследователям – понять «разновидности процесса осуществления власти и способы вовлечения людей

в этот процесс» [Abu-Lughod 1990: 42]. Судя по обвинениям хозяев, покровителей, царей против нижестоящих, находившиеся наверху социальной лестницы с тревогой сознавали, что привилегии влекут за собой определенные обязанности. Подпитывавшиеся ими подозрения в преступном употреблении магии выдают беспокойство: вероятно, их слуги имели основания для того, чтобы исподволь нанести ответный удар с помощью доступных средств, естественных или сверхъестественных. Шаблонные обвинения, которые власть имущие выдвигали против подчиненных, доносят до нас отзвуки тревоги и даже откровенного страха, прятавшегося за уродливым фасадом иерархии, основанной на насилии¹⁸.

Магия не была прибежищем лишь для бедных, неграмотных, невежественных: в России никто не мог позволить себе такой роскоши, как чувствовать себя в безопасности от колдовства (в отличие от скептических представителей образованной элиты в других государствах). Никто из обитателей Московского государства в XVII веке не высказывал сомнений относительно реальности магии, хотя на многих процессах свидетели оспаривали чьи-либо сверхъестественные способности или отказывались объяснять чью-либо смерть магическим вмешательством. «И внуку его Давыдову младенцу Ивану в колыбель коренья пасынок его Мишка клал, чтоб

¹⁸ Подспудным тревогам русских землевладельцев в отношении их крепостных посвящена статья Томаса Ньюлина с превосходным названием: «Сельские хитрости: иллюзии и тревоги внутри русского поместья, 1775–1815» [Newlin 1998].

ему уморить, а от того де тот младенец умер или не от того, того не знает» [Новомбергский 1906, № 26: 103]. Но мы напрасно будем искать здесь критику преследования колдунов как такового или абсурдных форм, принимаемых колдовскими процессами, – ту, что была слышна от некоторых скептиков в Европе¹⁹. Священники и крестьяне, бояре и служилые люди, мужчины и женщины, образованные и неграмотные – все они жили в мире, где колдовство в любой момент могло послужить объяснением чьих-то несчастий или стать средством достижения цели.

В этой особой обстановке всеобщего неравенства или, если угодно, однородной стратификации магия использовалась, чтобы отомстить за обиды, а также из зависти или злости, но кроме того она служила нравственным целям – для исправления системы, начинавшей работать с перебоями. Так ее воспринимали все участники судебных процессов – те, кто практиковал магию, их жертвы и даже судьи. Обитатели Московского государства обращались к магии, чтобы подкрепить взаимные обязательства и права, стабилизирующие жесточайше структурированный социальный порядок. Переломы, возникавшие в результате напряжения между уровнями иерархии, создавали участки, особенно уязвимые для магического вмешательства.

¹⁹ В течение XVII века скептики на Западе обычно не доходили до оспаривания реальности колдовства как такового, покоившейся на прочном основании в виде Библии.

В своем исследовании я сосредоточилась на материалах XVII века. Предыстория колдовства в Московском государстве начинается в конце XV века, когда юная невеста великого князя московского Ивана III умерла мучительной смертью, приписанной проискам злых колдунов. По словам свидетелей, тело ее, положенное в церкви, сильно раздулось, что подтверждало подозрения в колдовстве. Ивану не повезло и со второй женой, Софьей, которая обратилась к старым ворожеям, чтобы те навели порчу на великого князя при помощи известных ей снадобий. Заговор раскрылся, Иван III велел утопить ворожей в реке и, как сдержанно говорит летопись, «с нею [женой] с тех мест нача жити в брежении»²⁰. Слухи о колдовстве ходили на протяжении всего XVI столетия, отравляя атмосферу в спальнях и палатах для совещаний великих князей и царей. Колдовство навлекало немилость на любимых жен, давало надежду бесплодным женщинам, ближайшие советники монархов обвиняли друг друга в его применении. Московский бунт 1547 года вспыхнул, среди прочего, из-за слухов о том, что бабка царя Анна Глинская кропила город водой, настоянной на человеческих сердцах, отчего в нем возник пожар²¹. Тревоги относительно магических заговоров и порчи одолевали Ивана IV

²⁰ О Марии Тверской: ПСРЛ. Т. 6. С. 186 (Софийская первая летопись). Об этом уникальном повествовании очевидца, имевшего особую точку зрения, см. [Клосс 1980]. О Софии: ПСРЛ. Т. 6. С. 279 (Отрывок летописи по Воскресенскому Новоиерусалимскому списку).

²¹ ПСРЛ. Т. 6. С. 153 (Летописец начала царства).

и его советников на протяжении всего правления царя. Когда в начале XVII века наступило Смутное время и страна стала жертвой военных конфликтов, иностранного вторжения и серии восстаний, число обвинений в колдовстве умножилось. Сам Лжедмитрий не избежал их после своей мучительной (но временной) кончины в 1606 году. Его неоднократные воскрешения из мертвых лишь укрепляли подобные слухи. Но только в XVII столетии начинаются официальные колдовские процессы, от которых сохранилась документация. К тому времени государство обзавелось достаточно развитым административным аппаратом, способным контролировать жизнь общества и выносить, как считалось, более или менее обоснованные решения по таким делам. Грандиозный кремлевский пожар 1626 года уничтожил здания приказов, а с ними – бесчисленные документы, не оставив и следа от материалов процессов начала века; правда, маловероятно, что в эти смутные годы таких дел было много²². Кроме того, в 1620-е годы по мере укрепления власти династии Романовых происходило развитие судебной системы и, соответственно, создание пригодной для использования Источниковой базы, дошедшей до нас. Именно второе десятилетие XVII века и стало очевидной отправной точкой для

²² В конце XVI века состоялось несколько важных процессов и расследований [Райан 2006: 595–596]. Из немногочисленных дел начала XVII века укажем на процессы 1606 года (АИ. Т. 2.1598–1613: 82–83) и 1611 года (РНБ. Собрание Погодина. № 1593. Л. 1 (приклеен к корешку)). Благодарю А. С. Лаврова, поделившегося со мной материалами этого дела.

моего исследования.

Решение сделать верхней временной границей конец XVII века имеет под собой более шаткие основания. Государственные суды слушали дела о колдовстве вплоть до 1760-х годов, пока Екатерина II не положила конец этой практике. В нескольких ее указах колдовство и «суеверие» объявлялись незначительными правонарушениями и отныне подлежали рассмотрению судами низшего уровня: так продолжалось до начала XX века. На протяжении XVIII века характер обвинений, гендерное распределение обвиняемых, вид и количество слушаний в основном оставались прежними, заметных отступлений от сложившихся схем было немного. Российскими и западными историками были созданы важные труды, рисующие убедительную картину теории, практики и преследования колдовства в петровское время и позже [Лавров 2000; Райан 2006; Смилянская 2003; Worobec 2016; Worobec 2001].

Выбор верхней временной границы объясняется не только желанием пойти по легкому пути, доверившись результатам напряженной работы моих коллег. Сосредоточение на XVII веке позволяет уделить пристальное внимание как преимущественности с предыдущей эпохой, так и практикам, специфичным для этого столетия. Даже в лучших исследованиях, посвященных крестьянской культуре и магическому мышлению, часто предполагается вневременной характер верований и практик: неизменность, традиция, отсутствие нов-

шеств считаются их определяющими признаками. Но с исторической точки зрения ничто не остается неизменным, даже магия, и исследование, в центре внимания которого находится XVII век, выявляет особенность магических верований того времени, без позднейших наслоений. Что же делать в таком случае с богатейшим материалом о народных верованиях и практиках в России, накопленным за три столетия, начиная с 1700 года? Методологический подход, принятый мной для этой книги, заключается в том, чтобы отталкиваться от документов и избегать тем самым «этнографического соблазна», как назвал его Гэри Маркер. Если какой-либо повторяющийся элемент или ритуал не зафиксирован в источниках XVII века, я, не отвергая возможности его существования, не могу все же однозначно утверждать, что он был широко распространен. Если же в документе упоминается специфическая практика, позднейшие свидетельства могут оказаться полезны в оценке значимости такого упоминания. К примеру, сельскохозяйственная магия хорошо задокументирована для XIX века, но почти никак не проявляет себя в XVII веке²³. Напротив, бросание костей, предсказание судьбы при помощи ведра с водой или блюда с солью, приготовление отваров и компрессов из корней и трав, привязыва-

²³ Гэри Маркер, личное сообщение. А. Л. Топорков включил в свою книгу полезное приложение – «Функциональные типы заговоров», где есть отдельные заговоры XVII века, имеющие отношение к скоту, но не к сельскому хозяйству [Топорков 2010: 785–790]. А. С. Лавров отмечает отсутствие сельскохозяйственной и погодной магии и в XVIII веке [Лавров 2000: 94].

ние корня-талисмана к нательному кресту – все это встречается уже в источниках XVII века и может получить более глубокое объяснение через остатки соответствующих практик, сохранившиеся в XX веке.

В книге исследуются применение, смысл и жестокое преследование магических практик в промежутке с 1600 по 1700 год, причем выводы основываются на контексте ситуации, сложившейся в Московском государстве при первых Романовых. В то время государственный аппарат распространил свои устремления и свой контроль даже на самые отдаленные уголки страны, и по мере того, как управление все больше бюрократизировалось и обезличивалось, политическая теология власти делалась все более сакрализованной. Усиливалось крепостное право, перемещение как в пространстве, так и по социальной лестнице все сильнее ограничивалось законом, но открывались новые горизонты, манившие самых амбициозных (а также колдунов, отправленных в изгнание): служба на пограничье, возделывание плодородных южных земель, освоение сибирской тайги с ее богатствами. Возникли новые разновидности военной и гражданской службы; культура патронажа, обязательств и взаимности столкнулась с первым серьезным вызовом – упованием как низов, так и верхов на безличные формы справедливости и процессуальное равенство²⁴. На фоне этих перемен

²⁴ О возникновении современного понятия политического и его связи с магией см. [NunIngerflom 2013].

обитатели Московского государства становились жертвами обвинений в колдовстве со стороны соседей и родственников, хозяев и военных начальников, подвергались преследованиям воевод, вершивших суд, и приказного люда, оказывались в пыточных комнатах.

Примечательно, что обвиняемые, обвинители, приказные, судьи и свидетели озвучивали чрезвычайно сходные между собой взгляды на колдовство. Это показывает, что выводы о колдовстве, сделанные на западноевропейском материале, могут не только прояснить дело, когда речь идет о России, но и пустить исследователя по ложному следу. Жители Московского государства придавали колдовству большое значение даже в отсутствие всякой теоретической модели (вмешательство дьявола, язычников и т. п.) и, помимо такой концептуальной открытости, не связывали зло с принадлежностью к тому или иному полу. Магия пронизывала все общество насквозь, практиковалась повсюду, на всех его уровнях, но человек оказывался в суде лишь по подозрению в причинении вреда магическими средствами. Чаще всего такое случалось, когда кто-либо подрывал социальную иерархию и угрожал – практикуя магию, выказывая неповиновение или проявляя излишнюю жестокость – хрупкому консенсусу, обеспечивавшему общественное единство. Если в своей надежде на соблюдение подразумеваемых этических договоренностей обитатель Московского государства сталкивался с грубым нарушением последних, он обращался к магии – по-

следнему, отчаянному средству восстановить пошатнувшуюся систему, которая держалась на суровом, но милосердном правлении верхов и покорном подчинении низов.

Глава 1

Историография колдовства

Россия как особый случай

Труды по колдовству в разных частях света предлагают самые разнообразные – и сложные – модели, дающие возможность понять суть этого явления. Удивительно, но случай России не укладывается ни в одну из этих специфических моделей – разве что в самые общие. Разница между российским материалом и тем, который мы встречаем у соседей России, дает мне возможность, в пределах данного историографического обзора, отметить достижения авторов поистине выдающихся трудов по колдовству, посвященных Европе и другим частям света, и одновременно – пояснить, в каких именно аспектах модели, применимые для других стран, не подходят или почти не подходят для России. Различия дают ценную информацию о том, что являлось основным, а что второстепенным в теории и практике российского колдовства.

Как установили исследователи, о колдовстве упоминается уже в самых ранних текстах, созданных в античном мире. Если говорить о христианском Западе, то исследование

колдовства начало набирать популярность в позднее Средневековье, судя по возникновению множества демонологических трактатов [Bailey 2007; Collins 2008; Arcana Mundi 1985; Byzantine Magic 1995]. Скептицизм по отношению к колдовству появляется в трудах, созданных в Западной Европе уже со второй половины XVI века. Критически настроенные авторы раннего Нового времени, как католики, так и протестанты, в целом признавали теоретическую возможность колдовства – о котором прямо говорится в Библии, – но задавались вопросом, способны ли «беззубые, старые и грузные» женщины изменить ход вещей, предначертанный Богом, и ставили под сомнение нелепо звучащие обвинения и признания [Scot 1989, 1: 8]²⁵. Мыслители эпохи Просвещения зашли в своей критике еще дальше, пренебрежительно заявляя, что боязнь и преследования ведьм привели к огненным казням, где жертвой фанатизма сластолюбивых и своекорыстных церковнослужителей стали невежественные и суеверные женщины. Вольтер, к примеру, называл эти процессы «узаконенными убийствами, в которых мечом правосудия распоряжались тирания, фанатизм и даже ошибки

²⁵ Говоря об одном из ранних процессов, Иоганн Вейер объяснял (1563), что женщина может счесть себя наделенной способностью к колдовству, «потускнев от возраста, или будучи непостоянной ввиду своего пола, или изменчивой из-за слабого рассудка, или пребывая в отчаянии из-за умственной болезни...» [Weyer 1991: 174]. Как показала Надин Куперти-Цур, Рабле еще в 1546 году утверждал, что ведьма – порождение тех, кто наблюдает ее (Comment l'humanisme a-t-il tue les sorcieres? La Sybille du Tiers Livre de Rabelais. Выступление в Мичиганском университете, март 2011 года). О ведьмах и научной революции см. [Easlea 1980].

и слабости... Франция была одним обширным местом судебной расправы»²⁶. Эти критически настроенные мыслители в общих чертах определили позицию ранних исследователей колдовства и одновременно заложили основы стереотипов, решительно отвергаемых современными ревизионистами. В числе ранних ревизионистов был Жюль Мишле, утверждавший, без всяких доказательств, но с большим воодушевлением, что обвиненные ведьмы действительно были виновны – но виновны в героическом бунте против жестокого феодально-церковного порядка. Ведьма стала «порождением отчаяния», а крестовый поход против ее дикого культа природы Мишле окрестил «средневековым ужасом» [Мишле 1997]²⁷. Романтическое представление Мишле о языческих культах, проявляющихся в ритуалах коллективного бунта, будоражило воображение историков и писателей-фантастов начала XX века, включая многократно раскритикованную Маргарет Мюррей: будучи по специальности египтологом, она занялась изучением колдовства, считая реальностью коллективные колдовские практики, совершаемые, по ее мнению, последователями «древней веры» или «древней религии». Заявления Мюррей сразу же вызвали отклики – и если не считать горячих сторонников теории скрытого язычества, отклики эти были безусловно негатив-

²⁶ Voltaire. *Philosophical Dictionary*. Vol. 1. P. 205. Vol. 2. P. 298.

²⁷ Цит. по: URL: https://librebook.me/vedma_2_3/voll/1 (дата обращения: 20.09.2020).

ными. Вплоть до появления исследований Карло Гинзбурга, вскрывших наличие дохристианских верований в регионе Фриули (Северная Италия), теория, постулирующая существование остаточного язычества и «живых» ведьмовских культов, была запрятана далеко и глубоко [Murray 1970: 18, 19; Ginzburg 1985; см. также Wood 2007]. Было необходимо разработать новые подходы.

Прежде всего, ученые пересмотрели хронологию и отбросили простые шаблоны, предложенные в порыве самоуверенности рационалистами эры Просвещения. Вольтер и его последователи высмеивали суды над ведьмами как признак невежества и фанатизма средневековой эпохи с ее суевериями; исследователи XX века пришли к выводу, что колдовские процессы, и, более того, общеизвестные представления о колдовстве и ведьмах не являются порождением Средних веков. Хотя магия и колдовство сами по себе восходят к Античности, конкретные теории и практики, осуждавшиеся в ходе колдовских процессов, развились в позднее Средневековье, породив новые формы и практические реалии только в раннее Новое время. Дальнейшие исследования показали, что и идеи относительно колдовства не были лишь плодом примитивного мышления или невежества. Задавшись целью обнаружить связь между верой в колдовство и невежеством, историки начали обращать внимание на тот факт, что идеи, связанные с демонологией, исходили не от темных крестьян, а от самых образованных людей Европы. Самые ран-

ние научные труды по колдовству стали выходить в Европе за несколько веков до процессов и одновременно с ними, и авторами их были высокообразованные богословы и другие серьезные мыслители, интересовавшиеся метафизическими вопросами. Идеи относительно колдовства разрабатывались с весьма разнообразных исходных позиций и отражали особенности местных мифологических представлений и практик. Но изначальный посыл – создать единое функциональное объяснение колдовства и ликвидировать тех, кто его практикует, – вырос из преследования церковниками ересей и еретиков как поддающихся выявлению сообществ [Russell 1972:19; Cohn 1993; Moore 1987]²⁸. Разнообразные элементы – ересь, сатанизм и *maleficium*²⁹ — соединялись вместе, образуя универсальное представление о колдовстве как о чем-то чудовищном, и этот процесс шел постоянно. На рубеже XVI и XVII веков ведущие европейские авторитеты в этих вопросах выработали целостное толкование данного явления: колдовство есть причинение вреда людям, животным или окружающей среде с помощью магии, доступ к которой получен через договор с дьяволом. Договор, часто скрепленный плотским союзом, обеспечивает подчинение отрекшейся от Бога колдуньи дьяволу и ее добровольное вхождение в

²⁸ Полезные обзоры трудов о связи ереси и колдовства см. в [Behringer 2005; Stephens 2002; Kieckhefer 1976; Kieckhefer 1990; Kieckhefer 2006; Kieckhefer 1994; Levack 1995; Clark 1997].

²⁹ Наведение порчи (лат.).

темный антимир с «перевернутым» поведением и таковыми же ценностями – зеркальное отражение всего доброго, упорядоченного и христианского. Интерес к демонологическим трактатам позднего Средневековья и раннего Нового времени породил множество интерпретаций, предложенных в самые плодотворные, если говорить об изучении колдовства, годы – с 1970-х и до начала 2000-х: длительный период расцвета, который, в сущности, продолжается и поныне.

В эти годы были проведены захватывающие исследования и предложено немало теорий, каждая из которых претендовала если не на объяснение феномена во всей его полноте, то по крайней мере на определение основных проблем, связанных с верой в ведьм, страхом перед ними и их преследованием.

В центре внимания исследователей оказалось, в частности, то поразительное обстоятельство, что большинство тех, кого обвиняли и преследовали в связи с колдовством, были женщинами. Удивительно, но гендерные аспекты таких преследований долго не затрагивались учеными: этот пробел заполнили только в конце XX века. Барбара Эренрайх и Дейрдра Инглиш сделали очень большой шаг в этом направлении, выпустив в 1973 году авторитетный труд «Ведьмы, повивальные бабки и няньки» (*Witches, Midwives, and Nurses*). В нем утверждается, что атаки на тех, кого считали ведьмами, были частью согласованного наступления профессионалов-мужчин, особенно врачей, против женщин, в

которых те видели соперниц: знахарок, целительниц, повивальных бабок. Поздние исследования продемонстрировали, что это утверждение не подкреплено фактами, но оно успело распространиться и укорениться в сознании широкой публики [Ehrenreich, English 1973]³⁰. Нельзя не признать эту теорию масштабной и увлекательной, хотя при ближайшем рассмотрении она не выдерживает критики.

Дело их продолжили другие ученые, стремившиеся объяснить тот очевидный, не подлежащий сомнению факт, что жертвами охоты на ведьм становились в основном женщины – мужчин было намного меньше. С помощью различных аргументов, порой убедительных, порой не очень, они указали на ряд факторов, из-за которых женщины в большей мере подвергались риску. Теолог Мэри Дейли, стоявшая на позициях феминизма, резко высмеивала женоненавистничество, неотъемлемо присущее деспотичному патриархальному обществу. Вину за сожжения ведьм она возлагала на католическую церковь, рассуждая об «андрократическом режиме времени / пространства, установленном патриархальной церковью Бога-Отца и Иисуса Христа, сына его»; эта церковь постоянно занималась «гиноцидом»³¹ в отношении женщин, вышедших из-под контроля патриархаль-

³⁰ Критический отзыв на эту работу: [Harley1990].

³¹ Гиноцид – термин, возникший в феминистской публицистике 70-х годов XX века, подразумевающий глубинную преступность патриархальной культуры по отношению к женщине. – *Примеч. ред.*

ной семьи, «необычных, не усваиваемых обществом женщин, само существование которых указывало на возможную альтернативу». Андреа Дворкин, Марианна Хестер, Дебора Уиллис и Энн Барстоу внесли большой вклад в изучение смертоносных аспектов патриархата и мизогинии в Европе раннего Нового времени [Daly 1978, гл. 6; Barstow 1994; Dworkin 1974, гл. 7; Willis 1995]. Появилась стройная система доводов в пользу того, что наиболее женоненавистнические трактаты о преследовании ведьм выходили из-под пера монахов, дававших обет безбрачия. Самым известным из них стал Генрих Крамер (Инститорис), инквизитор-доминиканец, автор печально известного «Молота ведьм» (*Malleus Maleficarum*). В обширной монографии Ханса Бределя, посвященной «Молоту», показывается, что яростные нападки Инститориса на женщин-ведьм заставили его преуменьшить значение сатанинских шабашей, в которых могли участвовать как мужчины, так и женщины, преследовавшие злонамеренные колдовские цели. Вместо этого автор «Молота» настойчиво подчеркивал похотливость женщин – все вместе они представлялись ему огромным вместилищем греха и искушения [Broedel 2003].

Если говорить о протестантской среде, то исследователи гендерных проблем отмечают, что Реформация повлекла за собой менее негативное отношение к человеческому телу, супружескому сексу, а также вызвала интерес к гендерному аспекту спасения. Это, в свою очередь, привело к измене-

нию прежних взглядов, господствовавших у католиков. Однако ученые, занимающиеся историей Новой Англии, показали, что пуританские общины старались сохранять патриархальные порядки; обитательницы Новой Англии могли быть обвинены в колдовстве, если их соседи считали, что они каким-либо образом нарушают эти порядки. Как отмечает Джейн Каменски, считалось, что женщины могут быть заподозрены в колдовстве, если они демонстрировали чрезмерно «женское» поведение (выражавшееся в зависти, ревности, сладострастии) или, напротив, чрезмерно «мужское» (выражавшееся в агрессивности или упорстве). Осуждаемые и в том и в другом случае, женщины мало выигрывали от уступок в их пользу, которые делались пуританскими богословами: как продемонстрировала Элизабет Рейс, последние заявляли о равном доступе для всех к божественной благодати и даже полагали, что душа имеет женскую природу [Kamensky 1997; Karlsen 1987; Juster 1994; Reis 1995].

Патриархально настроенные протестанты охотно клеймили дочерей Евы, считая их вместилищами греха. Выясняя первопричины враждебности к старым женщинам, Джон Путнем Демос, работавший в области психоистории, установил, откуда происходили обвинения в колдовстве со стороны жителей Новой Англии: определяющим фактором стали травматические переживания пуританских мальчиков, внезапно лишенных материнской заботы и выброшенных в жестокий мужской мир. По его мнению, мальчик считал себя

покинутым матерью и мстил за это позднее, в среднем возрасте, выдвигая обвинения против ровесниц своей матери [Demos 1982].

Изучению подвергалась не только мужская, но и женская психология: весьма продуктивными оказались гендерные исследования, посвященные обвиняемым ведьмам и их мнимым жертвам, одержимым демонами. Авторы их указывают на то, что подавленные желания и устремления двигали не только фрустрированными клириками, принесшими обет безбрачия, но и женщинами, чьи желания и устремления жестоко подавлялись, согласно нормам раннего Нового времени, и приписывались греховному наущению дьявола. Психология преследования и проекции является полезным инструментом для изучения множества случаев, особенно случаев одержимости, когда дьявол позволял женщинам и девушкам озвучить их собственные обиды, устроить бунт, выразить ярость при помощи слов и поступков, которые им обычно не дозволялись [Ferber 2004; Purkiss 1996: 145–178; Robisheaux 2009; Roper 1994: 199–225; Sabeau 1984; Watt 2009]³².

В 1970-80-е годы историки общественных отношений – особенно работающие на материале Англии и Новой Англии – открыли новое направление гендерных исследований, начав фиксировать экономический статус женщины внутри того или иного общества и то, каким образом структурные пре-

³² А также более ранняя работа, написанная в ином ключе: [Caro Varoja 1997].

пятствия для накопления женщинами богатства или получения ими собственности во владение, вместе с конкретными культурными и религиозными нормами, могли делать их особенно уязвимыми к подозрениям в занятии колдовством. Кит Томас и Алан Макфарлейн продемонстрировали, что в Англии раннего Нового времени доля женщин старшего возраста и женщин, не имевших родственников, была особенно высока среди бедняков: у таких женщин не было ресурсов, чтобы самостоятельно обеспечить себе доход. Кэрол Карлсен показала, что в Новой Англии, напротив, обладание сколь угодно крохотной собственностью – особенно земельной – увеличивало для женщины риск быть обвиненной в колдовстве. Наследование собственности женщиной, в нарушение ожидаемого перехода имущества по мужской линии, говорило о столь сильном сбое в установившемся порядке вещей, что женщина-наследница становилась объектом подозрений со стороны соседей [Thomas 1971; Macfarlane 1970; Karlsen 1987].

Третье направление гендерных исследований касается представлений о женской чувственности и сексуальности, о женском теле, его проницаемости и слабости – представлений, которые часто встречались в богословских и врачебных трактатах того времени и могли получать более широкое хождение. Авторы раннего Нового времени, под влиянием соображений медицинского и религиозного характера, утверждали, что женщинам присуща ненасытность в жела-

ниях. Вместе с такими врожденными качествами, как тщеславие, завистливость, слабость воли и разума, свойственная женщинам похотливость толкает их ко греху. Неспособные утолить свои желания через общение со смертными мужчинами, они охотно поддаются уговорам любовников-демонов, скрепляя договоры с адскими силами собственной плотью. Уолтер Стивенс в провокационной, но убедительной манере отметил, что навязчивый интерес демонологов к разнообразным способам плотских сношений между смертными женщинами и бесплотными бесами был по своей природе «не порнографическим, но метафизическим». Этот интерес проистекал не из неодолимого желания, а из жгучей потребности рассеять страшные сомнения относительно существования мира духов и возможности соприкосновения двух миров. Демонологи уверяли себя и других в том, что женское тело, носящее на себе печать сверхъестественного, является физическим доказательством реальности нематериального мира. Неважно, была ли их одержимость идеей сношения с бесом следствием сомнений или убежденности, неважно, разжигалось ли их любопытство сладострастием или теологическими изысканиями: непоколебимая уверенность в том, что именно в женщин проникает и именно ими манипулирует дьявол, породила чрезвычайно влиятельные представления о гендере, теле и власти в европейском обществе раннего Нового времени [Stephens 2002]³³.

³³ Другая интерпретация озабоченности демонологов: [Machielsen 2011]. Каса-

Представители четвертого направления – его возглавляют Линдал Роупер и Дайан Перкисс – сохраняют в центре внимания гендерные вопросы, но предлагают иной метод интерпретации, изучая последствия дел о колдовстве, возникших в результате конфликтов между женщинами. Ученые, принадлежащие к этой группе, отмечают, что, хотя решения по процессам над ведьмами выносились мужчинами, сами эти процессы зачастую инициировались женщинами и отражали страхи и тревоги, зарождавшиеся исключительно в женской среде. В сотнях случаев обвинения против предполагаемых ведьм проистекали не из беспокойства мужчин по поводу сохранения своего доминирования в обществе и защиты своих мужских качеств, а скорее из необходимости для женщин (занимавших оборонительную позицию) оберегать свои семьи, дома, имущество и защищать себя от других женщин – от их нескромных взглядов, настойчивых требований или даже неумеренных похвал либо чрезмерной щедрости. Судя по сохранившимся свидетельствам, конфликты возникали из-за здоровья детей и домашних животных, приготовления молока, сыра, хлеба, пудингов, чесания и прядения шерсти, ткачества. Женщины, озабоченные неприкосновенностью своего дома и домашних, которым угрожали неже-

ясь связи между колдовством и женщинами, исследователи обычно ссылаются на мнение Галена относительно женского тела как «проницаемого» (а потому легко впускающего в себя как мужчину, так и дьявола) и «неплотного» (и значит, заражающего и отравляющего). См. [Caciola 2003; Hults 2011; Maclean 1980; Roper 2004; Purkiss 1996; Simons 2011; Stephens 2002; Sluhovsky 2007].

лательное проникновение или хищническое вторжение посторонних, озвучивали свои самые сокровенные фантазии, обвиняя других женщин в нарушении тайн своей личной жизни и целостности своего домашнего очага [Purkiss 1996: 91-144; Roper 2004; Roper 1994].

Каждое из этих четырех направлений заметно углубило наше понимание колдовства как западно- и восточно-европейского феномена, помогая объяснить преобладание женщин среди обвиняемых. Есть и другие факторы: большое влияние стереотипов, фольклорных мотивов, библейских и античных текстов, широко распространенных визуальных образов, использование слов определенного рода для обозначения ведьм в большинстве европейских языков. Все это склоняло к тому, чтобы отнести занимающегося колдовством к женской половине человечества, и постановака такого знака равенства активно подкреплялась процессами и казнями ведьм-женщин, получавшими широкую огласку. Предложенные методы объяснения дополняют друг друга, давая убедительную и многослойную картину: мы видим, как представители различных сил трудились над тем, чтобы представить колдовство специфически женским делом, и при этом в разных местах христианской Европы – ив ходе различных процессов – особенно ярко проявлялись те или иные уродливые стороны этого явления³⁴.

³⁴ Стюарт Кларк отмечает, что мышление интеллектуалов раннего Нового времени не отражало должным образом судебных реалий – из-за свойственных ему

Конечно, не все пострадавшие во время европейских колдовских процессов были женщинами. Примерно 20 % обвиняемых составляли мужчины, причем среди осужденных и казненных процент мужчин был несколько меньше. В отдельных областях, небольших и относительно изолированных – например в Нормандии, – мужчины даже образовывали большинство [William Monter 1997]. Допустим, мужчины составляли всего 20 % жертв охоты на ведьм: даже если мы примем наименьшую оценку числа казней по всей Европе – около пятидесяти тысяч, – это даст нам десять тысяч мужчин, погибших за «колдовство»: цифра внушительная¹¹. Наличие мужчин-колдунов издавна отмечалось исследователями и получило более или менее удовлетворительное объяснение: мужчины становились вероятными жертвами обвинения лишь после того, как в качестве ведьм бывали заклеяемы близкие к ним женщины – матери или жены. Эрик Миделфорт внес уточнение в эту теорию, указав, что волны страха перед ведьмами регулировались своими собственными циклами: мужчины подвергались обвинениям преимущественно во время наиболее сильных волн, когда ломались стереотипы. Эти волны прекращались, когда вызываемый ими «социальный хаос» угрожал базовым цен-

категорических бинарных оппозиций было «буквально невысказуемо на этом уровне представить, что практиковать колдовство может и мужчина» [Clark 1997: 130; см. также Clark 1991]. Другие исследователи отмечают, что во многих текстах раннего Нового времени, посвященных колдовству, употребляются существительные мужского рода или гендернейтральные.

ностям общества, порождая «кризис доверия» к правосудию и кладя конец процессам [Midelfort 1972: 12–63, 179].

В последнее десятилетие многие ученые делают активные попытки объяснить феномен мужского колдовства. Отдельные труды посвящены тем характеристикам, которые делали мужчину особенно уязвимым к обвинениям в колдовстве внутри культуры, где «нормой» была колдунья-женщина. Так, например, Лара Эппс и Эндрю Гоу, изучая некоторые наиболее известные процессы мужчин-колдунов, предположили, что жертвы были неспособны должным образом проявить свои мужские качества. Поведение их было в какой-то мере женским, напоминающим о буйных выходках ведьм. Более убедительными выглядят выводы Э. Дж. Кент, опубликовавшей статью о мужчинах-колдунах ³⁵ в Англии и Новой Англии: в противоположность Эппс и Гоу, она установила, что мужчины в группе риска как раз отличались специфически мужскими качествами (грамотность, склонность к судебным разбирательствам) и проявляли общественную активность. По ее мнению, мужчины-колдуны по своему внутреннему облику сильно отличались от ведьм. Эва Лабуви применяет этот же инструментарий несколько по-иному, исследуя различные виды магии, практиковавшиеся (в действительности или с точки зрения современников) мужчинами-колдунами и женщинами-ведьмами, и находя, что против женщин чаще выдвигались обвинения в занятиях черной

³⁵ Цифры см. у Берингера [Behringer 1998].

магией. Рольф Шульте, автор труда о мужчинах-колдунах в Священной Римской империи, выявил разницу в моделях поведения по различным областям империи. Он тщательно изучил все особенности, присущие экспертам по демонологии в каждой из этих областей, и обнаружил, что эти интеллектуальные лидеры задавали тон локальным преследованиям колдунов. Локальные исследования Шульте продемонстрировали различия гендерного плана в зависимости от религиозной принадлежности: католические церковники охотнее, чем протестантские, признавали существование мужчин-колдунов [Apps, Gow, 2003; Kent 2005; Labouvie 1990; Schulte 2009b].

Вышедший под редакцией Элисон Роулэнде сборник «Колдовство и мужские качества в Европе раннего Нового времени» (Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe, 2009) на данный момент содержит наиболее ценную информацию по данной теме. Входящие в него превосходные эссе написаны ведущими учеными, каждое из них посвящено той или иной европейской территории и ставит ряд интересных вопросов. В этих эссе наблюдается определенный возврат к гипотезам, высказанным авторами ранних трудов о мужчинах-колдунах, и проверяются на прочность основные современные теории. Робин Бриггс признает, что при обвинении мужчины учитывалось, занимались ли его родственники колдовством, но отрицает, что мужчин обвиняли преимущественно во время масштабных волн страха.

Виллем де Блекур обнаружил факты, подтверждающие предположение Лабуви о разделении сфер магической деятельности, в особенности применительно к гендерно обусловленным видам занятий – и что в целом вредоносная магия чаще соотносилась с женщинами. Но он также указал на ошибки, связанные с применением этой теории в настоящее время. Многие авторы, исследуя влияние теологических представлений на гендерный состав обвиняемых, подтверждают тезис Брёделя о том, что при повышенном внимании к шабашам к ответу привлекали больше мужчин, чем в тех случаях, когда акцент делался на собственно вредоносной магии (*maleficium*). Авторы задаются тем же вопросом, что и Эппс с Гоу, а также Кент: не подвергались ли мужчины, демонстрировавшие определенные свойства характера – на первый взгляд несовместимые с их полом, – большему риску быть обвиненными в занятиях колдовством? И здесь авторы сборника приходят к различным, часто противоположным выводам, основываясь каждый на своем региональном материале. Малькольм Гэскилл, автор статьи о фамильярах, и Виллем де Блекур, написавший об оборотнях, напоминают читателям, что различие «женщина / мужчина» – не единственное, которое волновало людей раннего Нового времени: тревожное воображение последних подпитывало и другое различие, «человек / зверь»³⁶.

³⁶ Роулленде предпослала необычайно содержательное вступление под названием «Не “обычно подозреваемые”?» (Not «the Usual Suspects»?) к сборнику «Кол-

Сама Роулэнде сделала ценное замечание о том, что нам следует стараться рассматривать как женскую, так и мужскую магию при помощи одной и той же оптики, отказавшись от распространенных в наше время попыток найти «закрепленные за тем или иным гендером сферы влияния в обществе и культуре раннего Нового времени, автоматически исключаящие мужчин из любых аналитических моделей». Основные поводы для беспокойства, приводящие к обвинениям в колдовстве, могли быть гендерно обусловлены лишь в слабой степени (например, статусом домохозяйки или матери), будучи прежде всего «связаны с родством, соседством и христианской верой – категориями, в равной степени включавшими женщин и мужчин, даже если они видоизменялись в зависимости от пола» [Rowlands 2009: 24]. Эта формулировка послужила основой для моих исследований в отношении России, хотя ключевые компоненты данной теории требуют некоторой доработки с учетом местной специфики.

В целом все эти труды приводят к давно назревшему переосмыслению представлений о колдовстве в Европе как ис-

довство и мужское начало в Европе раннего Нового времени» (Witchcraft and Masculinities in Early Modern Europe). Разумеется, здесь мы не можем остановиться на каждой статье, но книга более чем заслуживает того, чтобы с ней ознакомиться. Выделим статьи: [Blecourt 2009; Briggs 2009; Gaskill 2009; Voltmer 2009]. Кэтрин Меллер подтверждает некоторые выводы Лабуви относительно «обособленных сфер», хотя и находит, что те в значительной мере пересекались друг с другом [Moeller 2007: 228–231]. Роберт Валински-Киль рассматривает взаимосвязь идей о мужском половом влечении и уязвимости к проискам дьявола, а также вопросы, связанные с мужской честью, в [Walinski-Kiehl 2004].

ключительно женском занятии. Гендерные теории необходимо несколько расширить и пересмотреть, чтобы должным образом объяснить факт наличия тысяч мужчин – жертв колдовских процессов. Однако исследования и объяснения, возникшие в контексте европейской культуры, отмечены неявными, глубоко укоренившимися предубеждениями относительно пола лиц, замешанных в колдовстве: мужчина рассматривается как исключение, которое необходимо объяснить. Эта в целом разумная позиция, основанная на европейских реалиях, не позволяет напрямую применить модели, разработанные на европейском материале, к колдунам-мужчинам в России. При отсутствии женского большинства – а значит, и действующих стереотипов, которые следует опровергать, – гендерная ситуация в России выглядит совершенно по-иному. Материалы процессов, устраивавшихся в Московском государстве, и другие тексты заставляют предположить, что мужчины и женщины вели себя очень схоже и что гендерные различия играли второстепенную роль при определении того, кто станет жертвой обвинения.

Неожиданные сведения о мужчинах-колдунах дали труды, посвященные европейской периферии, особенно северным странам. Преобладание мужчин не было чисто российским явлением, оно отмечалось также в соседних регионах – Скандинавии, Финляндии, Прибалтике. После публикации блестящего сборника под редакцией Бенгта Анкарло и Густава Хеннингсена, посвященного вопросам, связан-

ным с колдовством, в «центральных и периферийных областях» (1990), положение на окраинах Европы стало в обязательном порядке учитываться в дискуссиях общего характера. В статьях об Исландии, Финляндии и Эстонии затрагивалось преимущественно мужское колдовство. Это издание побудило специалистов по европейской истории учесть вышеуказанные альтернативные сценарии. Исландские провидцы произносили заклинания и вырезали их руническим алфавитом на магических предметах; в Финляндии не угасли традиции шаманизма и книжной магии; в Эстонии сохранялись легенды об оборотнях. Специалистам по истории магии пришлось дополнить свои определения и принять во внимание новые категории населения [Ankarloo, Henningsen 1990; более свежая работа: Mitchell 2011].

Скандинавско-Балтийский регион, где преобладали мужчины-колдуны, на первый взгляд имеет много общего с Россией и может послужить образцом для сравнения. Население этих областей, поздно обращенное в христианство, хранило верность язычеству в большей мере, чем жители Западной и Южной Европы, где у христианской религии было в запасе лишнее тысячелетие, чтобы пустить глубокие корни. Средневековая Россия (точнее, Русь), как и ее северные соседи, не расставалась с дохристианской языческой религией, служители которой именовались «волхвами» – это же слово обозначает в русском языке мудрецов, пришедших поклониться младенцу Христу. Однако мужчины-колдуны в Рос-

сии раннего Нового времени настолько отличались от своих аналогов в сопредельных странах, что здесь приходится скорее говорить о контрастах и различиях, чем о продуктивном для науки сходстве. Эти контрасты подчеркивают ограниченность «шаманской модели», неспособной удовлетворительно объяснить происхождение колдовства как общественного явления. «Шаманская модель» стала активно использоваться после выхода труда Карло Гинзбурга «Ночная история. Истолкование шабаша» (*Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, 1989; английский перевод: 1991), оказавшего большое влияние на исследователей. Этот блестящий обзор тысячелетнего периода европейской истории – и протоистории – привел к широкому распространению мнения о том, что ведьмы и колдуны – настоящие, практикующие – стали наследниками великой традиции шаманизма, связующего мир живых с миром умерших, материальное с нематериальным. Наподобие шаманов Гинзбурга, финские и исландские провидцы, обладатели тайного знания, добивались нужных результатов, вызывая сверхъестественные силы. Лапландские шаманы били в барабаны, чтобы призвать духов, и пели, впадая в транс либо ускользая прочь в виде зверя или птицы. Эстонские оборотни обладали таким знаковым свойством, как способность менять облик – характерный признак шамана,двигающегося между мирами. Эва Поч собрала данные о том, что о способности перемещаться между мирами и общаться с духами говорилось и в ходе венгер-

ских ведьмовских процессов [Ginzburg 1991; Poes 1999]³⁷.

И опять Россия представляет собой особый случай. В местных магических практиках не обнаруживается ни малейших следов шаманизма или язычества, кроме тех случаев, когда речь шла о представителях нехристианских, нерусских народов – черемисов (сегодняшнее название – марийцы), чувашей, мордвы³⁸. Эти нерусские подданные царя, по всей вероятности, исповедовали анимизм, хотя среди обвиняемых встречаются и татары-мусульмане. Разительные расхождения между магическими практиками, приписываемыми русским христианам и представителям нехристианских, нерусских народов подчеркивают то, до какой степени русская магия опиралась на собственные традиции, а не на сибирский или лапландский шаманизм. Судебные дела, жития

³⁷ В Финляндии обвиняли одинаково ведьм и саамских шаманов, не делая между ними различий. См. [Hagen 2006; Hagen 2002; Hagen 1999]. Недавно стали раздаваться критические голоса, ставящие под вопрос понятие шаманизма как таковое; защитники этой точки зрения указывают, что оно не имеет четкого определения, а сам термин «шаманизм» (впервые появившийся в XVII веке в одном из русских источников) отражает либеральное, западноцентрическое деление религий на «законные» и «примитивные», проникнутые духом иерархии и социального эволюционизма [Francfort, Namayon 2001; Stuckrad 2012].

³⁸ Я выявила лишь несколько случаев, относящихся к Сибири, но, похоже, данные различия соблюдались при любых обстоятельствах: местные, практиковавшие колдовство, назывались «шаманами» или «волхвами», тогда как русские обвинялись в качестве колдунов. Колдуны: РГАДА. Ф. 214. Стлб. 586. Л. 7-15 (Илимск). Стлб. 381 (Томск); [Шашков 1990; Оглоблин 1884: 200]. О шаманах: [Колониальная политика 1936, № 138]; РГАДА. Ф. 1177. № 2. Л. 152; № 16. Л. 78–80.

святых и предметы материальной культуры показывают, что русская магия не подразумевала превращения в иных существ или перемещения между мирами, и лишь немногие из практиковавших ее рассказывали о своих видениях. В одном из признаний говорится о явлении духов. Одна гадалка объясняла, что получала сведения от «человечков», которые кричали или плакали, бегая по подносу с солью. Другой гадалец, мужчина, уверял, что унаследовал свой дар от матери, но поначалу не знал, как употреблять его. «И о сенокосе на поже таме два года лег он спать в полдень, и во сне ему явился стар человек волосом рус а плате на нем что ризы поповские и велел ему костью ворожить и тем кормиться и с тех мест хто о чем загонет, на костях учал знат в светлые дни потому что ставятся на костях перед ним лики тех людей кому дело и до ково дело и про то ему сказывают». В обоих случаях, не связанных между собой – разделенные десятилетием, они произошли в различных географических областях, – мужчина и женщина утверждали, что видели «косматого», который обучил их различным вещам³⁹. Обычно же русские провидцы не стремились к контактам с царством духов или миром умерших. Как бы привлекательно, особенно в случае России, ни выглядела «шаманская модель», четко очерченная географически и опирающаяся на хорошо документиро-

³⁹ О кричащих и плачущих человечках: РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 564. Л. 216. Л. 154–234. О рыжеволосых, являвшихся в видениях: Там же. Стлб. 17. Л. 54–61; Котков 1984: 161; цитата на л. 55. О «косматых»: Там же, Московский стол. Стлб. 294. Л. 336–341.

ванные шаманские практики, она мало чем может помочь в установлении особенностей российского колдовства.

Применимые подходы: колдовство в России и западные историографические модели

Российский материал не соответствует ни гендерным моделям, разработанным на европейском материале, ни шаманскому архетипу. Какие еще интерпретационные подходы могут быть испробованы? Существует множество теорий и моделей, претендующих на объяснение колдовских процессов в Европе. Описывать все их детально невозможно, но есть такие, которые важны сами по себе и заслуживают краткого рассмотрения, так как позволяют выявить сходства и различия между европейской и российской ситуациями. В европейском контексте наиболее убедительно выглядят теории, подчеркивающие специфику исторической обстановки, в которой усилилось преследование ведьм: это эпоха Реформации и католической Контрреформации, отмеченная жестокими и кровавыми религиозными войнами, бурным ростом популярности печатных изданий, географическими открытиями и заморской колонизацией⁴⁰. Приме-

⁴⁰ О роли религиозных войн см., наир., [Certeau 2000]. О взаимодействии европейцев с местным населением на других континентах и колдовстве см. [Purkiss 1996: 251–276; Cervantes 1994; De Mello e Souza 2004]. О роли печатных средств массовой информации, особенно в распространении изображений, см. [Gibson

нительно к России, не затронутой теологическими веяниями как Реформации, так и Контрреформации, почти не знавшей религиозных войн и отрезанной от даров революции в печатном деле абсолютной монополией православной церкви и царской власти, ни один из этих факторов нельзя считать действенным. В России колдовские процессы не подпитывались текстами и изображениями, здесь не звучали речи пламенных проповедников о бедах, порождаемых колдовством: православные иерархи подозрительно относились к проповедям, которые получили распространение только в высших кругах общества и только к концу XVII столетия. Здесь не было прямых аналогов великих географических открытий – правда, на это можно возразить, что близким эквивалентом являлись завоевание и освоение Сибири, а также продвижение в южные степные регионы. И все же, поскольку русские всегда поддерживали тесные связи с представителями других вер и культур, Московское государство не знало шока от столкновения с туземцами, так ярко отразившегося на западноевропейской культуре. Мать шекспировского Калибана, синеглазая алжирская колдунья Сикоракса – персонаж, созданный во времена начала знакомства европейцев с далекими странами, – не имеет аналога в русской культуре, где представители других народностей никогда не подвергались демонизации [Purkiss 1996: 251–276]. Джеймс Кензес выявил – и аргументировал весьма любопытным образом –

связь между индийскими войнами и ведьмовскими процессами в Новой Англии; выдвинутые им тезисы развила Мэри Бет Нортон. И снова в России не обнаруживается ничего похожего, несмотря на постоянные войны с народностями различной этнорелигиозной принадлежности, которые велись на юге и востоке. Возможно, по той причине, что русским колонистам, в отличие от новоанглийских, не угрожало тотальное уничтожение, все эти военные действия не воздействовали на их воображение столь же пугающим образом [Kenses 1984; Norton 2002]⁴¹.

Связь между сожжением ведьм (колдунов) и сожжением еретиков, о которой открыто говорится в западных христианских учениях, могла бы объяснить российские особенности лучше предыдущих теорий. Действительно, в XVII веке начинает складываться старообрядчество – следствие первого крупного раскола внутри Русской православной церкви – и происходят первые официальные колдовские процессы. Не исключено, что озабоченность последствиями раскола во второй половине столетия усилила тревоги по поводу прочих неортодоксальных учений и практик. В результате казавшаяся прежде невинной деятельность деревенских целителей и гадателей предстала подозрительным и даже опасным отступлением от нормы. Данная гипотеза, которая вы-

⁴¹ Чарльз Халперин утверждает, что средневековые русские книжники после монгольского завоевания русских земель отказывались признать полное поражение своей стороны. Эта стратегия кардинально отличается от «чистки» общества путем выявления ведьм и колдунов [Halperin 1985].

глядит довольно правдоподобно, помогла бы объяснить уже-сточение идеологического давления: в этих условиях мелкое колдовство считалось заслуживающим сурового наказания. Однако она страдает почти полным отсутствием документальных подтверждений. Материалы процессов о колдовстве сохранились начиная с 1600-х годов, а первые резкие заявления сторонников старой веры относятся к 1660-м годам. Вся эта разноголосица превратилась в более или менее стройный хор лишь в начале XVIII века. Кроме того, обвинения в раскольническом поведении и обвинения в колдовстве, как правило, не выдвигались одновременно, за исключением нескольких случаев [Michels 1999]⁴². При выдвижении обвинений в колдовстве говорилось о «ереси» (см. подробнее в главе восьмой), но речь скорее идет о слове общенегативного оттенка, чем о термине конкретного религиозного (или антирелигиозного) содержания.

Стремление искоренить ереси и идолопоклонничество в Европе раннего Нового времени было тесно связано с сильно развитыми апокалипсическими настроениями, которые обнаруживались во всех областях: от архитектуры, живописи, домашней утвари до обрядов, проповедей и дневников⁴³. Грядущая битва с Антихристом придавала борьбе, которую

⁴² А. С. Лавров также отмечает, что старообрядцы почти не фигурировали в качестве обвиняемых на колдовских процессах XVIII века [Лавров 2000:131].

⁴³ Об эсхатологических настроениях: [Kamil 2005; Seaver 1985; Wintroub 2006].

вела всякая душа, поистине вселенское напряжение, и ведьмы, свободно проживающие бок о бок с честными людьми, представляли дополнительную угрозу как пособники врага. В сознании людей той эпохи, включая и жителей России XVI–XVII веков, последние времена действительно были близки, и их ожидание проявлялось в самых разнообразных формах и сферах. Однако официальная эсхатология Московского государства выглядела совсем по-иному, нежели на Западе, и не содержала жутких апокалипсических видений с реками крови и чудовищами, бродящими по миру. Напротив, последние времена ожидалось с нетерпением: ведь тогда православный царь поведет своих благочестивых подданных к спасению [Алексеев 2002; Flier 2003; Rowland 2008; Rowland 1996]⁴⁴. Таким образом, эсхатологические настроения дают интересный материал для сравнения – но русское колдовство ни в коей мере не было отмечено их влиянием.

Ужасы, которые европейские авторы приписывали греховному действию колдовства, во многом были зеркальным отражением всего хорошего, правильного, священного и, как считалось, нагляднее всего воплощались в черной мессе, темном подобии католической обедни – но также во всех особенностях «антиповедения» ведьм. Добрый католик присутствовал на обедне, почитал Иисуса и гостию, отрекался

⁴⁴ Более мрачный взгляд на вещи представлен в [Юрганов 1998] и [Булычев 2005].

от дьявола; ведьма посещала шабаши, поклонялась Сатане, оскверняла гостию, отрицала все благое и святое. Ведьмы делали все наоборот: целовали дьявола в зад, совокуплялись в позе «мужчина сзади» или «женщина сверху», а порой ездили на шабаш задом наперед и ставили свои метлы в перевернутом виде в углу, после чего предавались непотребству. Как метко замечают Дебора Уиллис и Дайан Перкисс, хорошая мать кормит грудью и ласкает свое розовощекое дитя, плохая же делает так, что дети хиреют от ее взгляда или прикосновения, съедает их во время шабашей, кормит своей отвратительной грудью домашних бесов вместо человеческих младенцев [Purkiss 1996: 91-118; Willis 1995]. Устойчивость бинарных моделей в Европе прекрасно продемонстрирована в работе Стюарта Кларка, посвященной распространенным в Англии и континентальной Европе способам «мыслить заодно с демонами». Системы бинарного мышления выявлены и в России: повсеместное присутствие дуальных моделей в русской культуре отмечают Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, представители тартуской семиотической школы⁴⁵. Вслед за ними исследователи русского колдовства XIX – начала XX веков выявили аналогичные инверсии в категориальной системе мира, связываемые с героями их исследований. Уилл Райан и Кристина Воробец установили наличие представлений об «антиповедении» на протяжении вы-

⁴⁵ О бинарных моделях и антиповедении см. [Clark 1991; Clark 1997: 31–78; Rowland 1990: 169; Лотман, Успенский 1977].

шеуказанного периода, особенно в украинских землях [Райан 2006:111:68; Worobec 2001: 91–92 (среди прочего)]. Так, ведьмы будто бы практиковали «антиповедение», надевая одежду наизнанку. До некоторой степени эта модель пригодна и для описания ситуации, сложившейся в Московском государстве. Один колдун, которому предъявили обвинение, якобы носил крест «за спиной», а многие дошедшие до нас заклинания прямо используют языковые инверсии и отрицания: «Не молясь ложуся спать и не перекрестившись, встану не благословясь, пойду не из двери», или «Отрекись от отца и матери и сестры и брата и рода и племени»⁴⁶. Но в целом, если говорить о России раннего Нового времени, в ней, похоже, не сложилось представления о колдовстве как об отрицании общественных или культурных явлений. Скорее – мы покажем это ниже – жители Московского государства видели в нем продолжение обычных практик иными средствами. Если знахарь клал лишний корешок в целебный отвар, он усиливал действие последнего, а не делал его противоположным по знаку. Если человек произносил заговор на успешную охоту, он повышал свои шансы, но не прибегал при этом к сатанинской магии. Даже заговоры, призванные улучшить отношение со стороны родственников и хозяев – или отомстить им, – были всего лишь дополнением к более закон-

⁴⁶ О ношении креста на спине: РГАДА. Ф. 210. Севский стол. Стлб. 230. Л. 1. О заговорах: [Журавель 1996: 82; Райан 2006: 273; Топорков 2010; Топорков, Турилов 2002].

ным средствам: просьбам, мольбам, обращению к Богу и святым. В русских травниках и сборниках заклинаний заговоры часто записаны рядом с более привычными молитвами, а волшебные корешки и обереги считались особенно действенными, когда носились вместе с крестом. Как правило, подозреваемых в занятии колдовством не обвиняли в святотатстве, нарушении религиозных норм или сексуальных извращениях. Некоторые из них выглядели малосимпатично – судя по материалам дел, за ними числились такие грехи, как пьянство, драки, высокомерие, воровство, изнасилования и т. д. Но, похоже, никто из них не занимался пародийным инвертированием обычного поведения.

При выявлении отличительных черт русских колдунов не слишком помогает и такой скорее антропологический термин, как «лиминальность»⁴⁷. «Лиминальность» – превосходное понятие, применение которого дает прекрасные результаты, особенно при исследовании колдовства в антропо-

⁴⁷ Лиминальность – понятие, означающее такое состояние объекта, когда он меняет свои структурные, идентификационные и функциональные свойства на другие, но при этом переход не является завершённым. – *Примеч. ред.* Другое понятие, «осквернение», распространённое среди исследователей колдовства благодаря важным трудам Мэри Дуглас, с трудом применимо к русским колдунам. Последние подвергались резкому осуждению, которое, однако, редко было направлено против «грязи» или «осквернения». Обвинённые в колдовстве не описывались как нечистые в физическом смысле, а их поведение не содержало ничего явно недостойного. Их присутствие в общине не считалось чем-то экстраординарным – обычно они являлись ее полноправными членами и не осуждались за осквернение общественного организма [Douglas 1966: 95-129].

логическом и фольклорном аспектах. Лиминальные периоды считаются магическими в большинстве культур, включая русскую. Магия наиболее действенна в сумерках, в полночь, на рассвете – словом, в переходное время суток. Она может оказаться наиболее опасна в переходный период жизни человека: сразу после рождения, когда человек еще не крещен и потому уязвим, накануне вступления в брак, на смертном одре. Все это характерно для русской – как и для любой другой – магии. Но если переходить от свойств магии к характеристикам тех, кто ее практикует, то использование понятия «лиминальность» мало что дает для понимания особенностей русских колдунов. Во многих культурах не только магия, но и ведьмы (колдуны) однозначно помещены в «серую зону», находясь вне социальных норм, но при этом принадлежат к миру смертных. Они могут менять пол, оставаться неженатыми (незамужними) или относиться к особому третьему полу, как в некоторых индейских культурах. Часто они обитают в промежуточном пространстве – между людскими поселениями и дикой природой, или на окраине города, или на опушке леса. У колдунов Московского государства ни одно из этих свойств не было выражено явным образом. Социальный состав подозреваемых – в той мере, в какой его отражают документы, – напоминает обычный срез общества. Колдуны могли быть бродягами (около 15 %), нерусскими (менее 15 %), но большинство являлось соседями тех, кто подавал донос, их сослуживцами, домочадцами,

даже родственниками. И в географическом, и в социальном отношении они находились в самом центре общества. Споры относительно колдовства вспыхивали в харчевнях и дома, за обеденным столом, во время совместного приема пищи, на свадьбах и других празднествах. Причиной их мог стать обмен оскорблениями на улице или у колодца либо заклинания в чей-то адрес, посланные сослуживцами – пехотинцами или пушкарями. В той мере, в какой источники отражают это, нам известно, что сексуальные партнеры всех обвиняемых принадлежали к противоположному полу. Из отличительных физических свойств обвиняемых, засвидетельствованных русскими источниками, мы находим только одно – слепоту. В трех случаях упоминается о слепых женщинах-колдуньях: этот физический недостаток, возможно, усиливал их способность видеть то, что не относится к миру, существующему здесь и сейчас [Райан 2006: 602; Канторович 1990: 170–175; Забелин 1851; Новомбергский 1906, № 33: 112–134]⁴⁸. Как и инверсия, «лиминальность» лишь с ограничениями применима в российских реалиях.

Привлекательным выглядит и понятие «ограниченного блага», введенное Майклом Остлингом, исследователем польского колдовства, продолжателем дела таких видных антропологов, как Джордж Фостер, Ральф Остин, Майкл Госиг и Рэймонд Келли. Остлинг заметил, что в использованных им источниках ощутимо выражено представление об иг-

⁴⁸ РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 567. Л. 539–549.

ре с нулевой суммой: приобретение одного игрока (незаконное, полученное магическим путем) прямо вытекает из потери другого. Как объясняет он,

есть лишь определенное количество удачи, благополучия, плодородия, которое достается человеку, и вы получаете свою долю, а что сверх того – то украдено у других. Понятие ограниченного блага можно рассматривать как ключевое в «повседневной лексике» польского колдовства, причем молоко – его нехватка или переизбыток, кража и сохранение – является центральной синекдохой для воображаемых колдовских действий и реальных практик тех, кто желает защититься от колдовства [Ostling 2011: 124]⁴⁹.

В России кабатчики порой обвиняли своих конкурентов в приманивании посетителей колдовскими способами и, следовательно, присвоении чрезмерной доли клиентов, общее число которых является ограниченным благом⁵⁰. Но в целом российская ситуация почти не подчиняется этой логике. От жертвы к получателю не передавались ни красота, ни здоровье, ни молоко. Здоровье и нездоровье, любовь и враждебность, плодородие и бесплодие призывались или насылались, но не заимствовались у других нечестным образом. Со-

⁴⁹ Реймонд Келли, проводивший исследования в Новой Гвинее, обнаружил похожий механизм – циркуляцию «жизненной силы» в виде мужского семени [Kelly 1976].

⁵⁰ О кабатчиках: РГАДА. Ф. 210. Приказной стол. Стлб. 416. Л. 149–161; Белгородский стол. Стлб. 59. Л. 128–130.

гласно Топоркову, благо, о котором идет речь, было коллективной собственностью общины. Магия служила личным, а значит, эгоистическим, антисоциальным целям, и тем самым подрывала основы существования общины в интересах отдельного ее члена [Топорков 1998: 240–241].

Джеймс Сигел, исследовавший убийства ведьм и колдунов в современной Индонезии, предлагает полезную типизацию подходов к теме колдовства. Он отмечает, что социологи и антропологи склонны рассматривать обвинения в колдовстве как полезный инструмент, при помощи которого общество укрепляет и совершенствует нормы поведения, поощряет к сохранению стабильности. Историки, напротив, видят главным образом функциональные нарушения, насилие, расколы в обществе, которые вызывают колдовские процессы. Как пишет Сигел, некоторые историки считают, что

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.