

УДК 94"04/15"

Д.Д. Крылова

КОЛДУНЫ, СВЯТЫЕ, ОДЕРЖИМЫЕ: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ ФИГУРЫ ОДЕРЖИМОГО В ЛОКАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ XV–XVI вв.

Анализируется идентификация фигуры одержимого жителями локальных сообществ Западной Европы периода XV–XVI вв., а также выявляются причины переходности статуса одержимого в иные формы, например святого или колдуна.

Ключевые слова: идентификация одержимых; понятие одержимости в Средние века; понятие ведьмы; понятие святого; история Западной Европы.

Главная задача представленной статьи – анализ одной из ключевых проблем, с которой сталкивается большинство исследователей, занимающихся изучением феномена одержимости и ведовства, – проблемы нестабильности статуса одержимого и перехода этого статуса в иные формы, например, в статус святого или колдуна [1, 2; 3. С. 118–134; 4, 5]. На протяжении XV–XVII вв. по всей территории Западной Европы наблюдался рост числа людей, считавшихся связанными со сверхъестественными силами [6. Р. 268–306; 7, 8]. При данных обстоятельствах выявление случаев одержимости среди общего количества фактов, касающихся связи человека с потусторонним, становится довольно затруднительным.

Исследователями отмечается крайняя нестабильность статуса одержимого в обществе: лишь немногие из тех, кто был объявлен или признан одержимым, оставались в этом «звании» на долгое время [9; 10. С. 160–182]. В большинстве случаев одержимость определялась как ведовство, в других случаях одержимый признавался святым, реже сумасшедшим или жуликом.

Подобных случаев в мировой истории насчитывается немало. Одним из самых известных казусов является судебный процесс над Жанной Д'Арк – Орлеанской Девой. Изначально ее авторитет базировался на прямой связи с Богом, эта связь никем не ставилась под сомнение. Однако в последующем ее объявили ведьмой, она была осуждена и казнена. Лишь через несколько столетий Жанна была канонизирована церковью [11. С. 170].

На протяжении выделенного нами периода, XV–XVII вв., можно найти не одно резонансное дело в отношении одержимых и их определения в общей массе святых, колдунов. Например, судебный процесс в Экс-ан-Провансе 1611 г. [12. Р. 62–78], Луденское дело 1634 г. [13] и судебный процесс в городе Лувьере 1647 г. [12. Р. 79–100]. Фигурантками судебных разбирательств стали одержимые монахини, которые выступили с обвинениями против приходских священников, духовников женских монастырей. Несмотря на безусловную идентичность обвинений и хода процесса, общий итог дела для каждой из фигуранток оказался абсолютно противоположным. Мадлен де ла Палу де Мандоль и Луиза Капо из Прованса, Мадлен Бавен из Лувьера после казни обвиняемых ими священнослужителей были осуждены как ведьмы, а Жанна де Анж из Лудена еще при жизни получила титул святого-чудотворца и была приглашена ко двору короля Людовика XIII.

Описанная ситуация характерна не только для Франции, но и для других стран Западной Европы, например известное дело Алисы Гудридж и Томаса Дарлинга 1597 г. [14. Р. 127–144] или Салемский процесс в Новой Англии 1682 г. [15. Р. 220–229]. В первом случае за обвинениями в адрес Алисы Гудридж одержимого Дьяволом юного Томаса Дарлинга последовала «памфлетная война» на почве дискуссии об истинной природе заболевания Томаса, в результате которой было совершено разоблачение Дарлинга как мошенника и симулянта. Во втором случае одержимые девочки-обвинители после серии массовых казней своих односельчан по обвинению в порче были сами осуждены как ведьмы и казнены.

Можно найти множество громких судебных процессов и связанных с ними научных дискуссий в отношении истинной природы одержимости, не говоря уже об огромном количестве менее известных дел, не принявших форму широкомасштабных судебных разбирательств.

Возникают следующие вопросы: каким образом средневековое общество производило разделение людей, подозревавшихся в связях с миром духов, на колдунов, святых и одержимых? Как жители того или иного замкнутого сообщества определяли, кто перед ними? И, главное, в чем же причины такой переходности между понятиями, статусами и определениями? Почему грань между одержимым, святым и колдуном настолько призрачна, что позволяла одному понятию плавно перетекать в другое. Собственно, в чем причины того, что при сходных обстоятельствах и одинаковых условиях итог процесса был столь разнообразным? Почему одним при жизни возносили хвалу и почитали как святых, а других сжигали на кострах, как ведьм?

На наш взгляд, существует комплекс причин, способствующих формированию данной ситуации.

Первое, на что стоит обратить внимание, – это понимание самого термина «одержимость» в позднесредневековую эпоху. К этому времени термин представлял собой сложносоставное многослойное понятие, которое находилось на стыке народной традиционной культуры, во многом связанной с язычеством, и элитарной теологической, демонологической традиции, в первую очередь представленной церковной элитой, а также появляющимся рационализмом ученых-медиков, юристов и т.д. [7. С. 30].

В период XV–XVII вв., который характеризуется многими исследователями как пик проявления одер-

жимости среди населения позднесредневековой Европы [15. Р. 231], мы наблюдаем разрозненность и противоречивость критериев определения одержимости, и, как следствие, находим множество аналогичных одержимости описаний болезней и недугов под разными названиями [2. Р. 1–8]. В отношении термина «одержимость» в одном временном промежутке сосуществуют как минимум десятки сходных по содержанию терминов: *possessio*, *obsessio*, *arreptio*, *daemoniaci*, *energumeni*, *indaemoniati*, *vexati* и пр. [6. Р. 291].

Наиболее широкое распространение получили два понятия – *possession* и *obsession* – одержимость и наваждение [11. С. 292; 16. С. 205; 17. С. 267–297]. Указанные термины не равнозначны. Одержимость означает проникновение в тело человека некой сущности, которая оказывает влияние на его здоровье и физическое состояние, управляет телом жертвы, но не влияет на сознание и разум жертвы, не разрушает его душу. Наваждение или осаждение, осада, в свою очередь, лишь внешнее вмешательство духов в жизнь человека. В данном случае проникновение в тело не происходит, сущности и духи действуют лишь при помощи искушения, иллюзий и обмана.

Сосуществование двух понятий было определено ходом развития теологической мысли в период позднего Средневековья. Понятия формировались параллельно друг другу и использовались авторами при обозначении двух типов вмешательства потусторонних сущностей в жизнь человека. «Наваждение» преимущественно развивалось в рамках агиографической литературы и использовалось в теологических произведениях при описании подвига святых и мучеников в борьбе против злых сил. Термин же «одержимость» употреблялся для обозначения болезней внезапного характера, в результате чего причину такого недуга искали во вмешательстве бесов и демонов [16. С. 296; 17. С. 293]. На разных этапах развития христианского учения интересующие нас термины становились то популярными, то выходили из употребления, в конце концов термин «одержимость» стал общеупотребительным, тогда как термин «наваждение» так и остался жить только в теологическом и агиографическом контексте. Некоторые из авторов дополнительно выделяли ведовскую одержимость и демоническую одержимость: «Следует строго различать одержимых дьяволом от предавшихся ему. Первые – ни в чем не повинные жертвы дьявола, которым он овладевает помимо их воли; вторые добровольно входят с ним в союз, сами призывают его, заключают с ним свободный договор» [18. С. 15–16].

Таким образом, мы наблюдаем коннотацию концептов ведовства и Дьявола с понятием «одержимость». К XVI в. его понимание, с одной стороны, было напрямую связано с понятием ведовства (отношения между одержимым и ведьмой как жертвы и преступника), а также с сформировавшимся образом Дьявола как вселенского зла, которому подчиняется сонм бесчисленных бесов и демонов, становившихся причиной возникновения одержимости. С другой стороны, одержимость, развиваясь в рамках житийной литературы, была сопряжена с концептами чуда

[19. Р. 243–274] и святости [16. С. 200–202]. Интересным является тот факт, что описания некоторых типов чудес мало отличаются от описаний порчи, например чудеса о наказании [3. С. 118–134]. Таким образом, семантически ассоциироваться «одержимости» стали понятия «порча», «колдовство», «святость» [1. С. 31–126].

Термин «одержимость» так и не получил законченного, точного определения. Каждый из авторов медицинских или демонологических трактатов подходил довольно вольно к описанию данного явления, хотя определенное клише все же было сформировано. Интересующее нас понятие развивалось в демонологических, теологических, медицинских трактатах XIV–XVII вв. Описание «одержимости» встречается в судебных материалах этого периода, а также в литературе агиографического характера. Авторы трактатов практически не расходятся в описании припадков и развития болезни у одержимого, в проведении ритуала экзорцизма и изгнания демонов, но природа возникновения и критерии определения одержимости, от которых напрямую зависела постановка правильного диагноза, сильно рознятся. Они то и дело перекликаются с признаками колдовства или заключения сделки с Дьяволом либо с явно противоположным сюжетом – житиями святых, сотворении чуда [11. С. 293–298; 20. С. 320; 21. С. 59–148; 22. С. 124–288]. Так, в Руанском трактате 1644 г. в признаках одержимости указывается вступление в договор с Дьяволом [11. С. 296], а в трактате 1652 г. Пьера Эспри де Борроже [23. С. 197] – обстоятельное описание шабаша, хотя именно эти пункты становились основными доказательствами виновности на судах против ведьм. Появление подобного рода работ было скорее правилом, чем исключением, две выбранные нами в качестве примера работы являются типичными среди прочих произведений данной эпохи. В период с XIV–XVII вв. количество трактатов на различные демонологические темы непрерывно росло. Специалисты в области колдовства и демонологии старались поделиться своим опытом наблюдений, участия в судебных процессах и пр., издавая все новые и новые проспекты, брошюры и трактаты. К таким работам, появившимся на базе наблюдений за одержимыми, относятся Руанский трактат и трактат «Страдающее благочестие» де Борроже.

Фигура святого, как и фигура одержимого или ведьмы, носила двусмысленный характер. Авторы демонологических трактатов, как и агиографы, пытались разграничить демоническую и святую одержимость, разработав целый ряд обязательных признаков, характерных при контакте со святым или нечистым духом. В теологических работах описывается, как и куда вселяется дух, в зависимости от этого определялась его природа. Святой дух мог поселиться только в сердце, тогда как нечистый дух мог проникнуть в любую внутренний орган человека. Согласно другим трактовкам святой дух воздействует только на человеческую душу, а нечистый дух проникает внутрь тела [6. Р. 283]. Сложно представить, что рядовой член деревенской или городской общины был

настолько посвящен в такие тонкости демонологического знания, а потому большинство из них руководствовались совсем другим инструментарием, решая проблему идентификации одержимого. Подробнее мы коснемся этого момента чуть позже.

Безусловным является тот факт, что у одержимого, ведьмы и святого было несколько основных точек пересечения, благодаря которым возникала возможность перехода из одного статуса в другой.

Первая точка пересечения заключается в том, что ведьма, одержимый и святой – это люди, соприкасающиеся с потусторонним миром. Каждый из них общается с духами, имеет с ними постоянную связь. Серьезным фактором для пересечения указанных понятий является и то, что и термин «ведьма» – понятие не однородное, включающее в себя колдунов, гадателей, травников и знахарей [24. С. 317–409]. Одержимый тоже получал от духа провидческие способности, которые часто определяли его как гадателя, часто он получал и дар исцеления, временно становясь знахарем. Это относится и к святым, которые совершали аналогичные чудеса исцеления, предсказаний, чудеса, связанные с погодными и иными явлениями. Например, уже упомянутые ранее чудеса исцеления и чудеса о наказании имеют поразительное сходство с описанием малефизии. Под малефизием со времен Римской империи понимали вредоносное колдовство разнообразных видов, – от порчи и сглаза до приворотной магии, которое каралось по закону [3. С. 118–134].

Второй точкой является добровольность отношений с духами, присущая и первым, и вторым, и третьим. Степень добровольности отношений для каждого отдельного случая могла варьироваться [7. С. 35; 25. С. 33; 26. С. 10]. Причем отмечается, что в это время выросло число людей – приверженцев различных мистических практик [8]. Святой сам впускал в себя святой дух, также как и ведьма заключала пакт. Одержимый также мог иногда признаваться виновником своего недуга, и одержимость в данном случае объявлялась преднамеренной, подобно той, что возникает у шаманов или знахарей. Несмотря на этот факт, одержимость чаще всего рассматривали как последствие вредоносного колдовства или порчи. Исходя из этого противоречия, в период XV–XVII вв. в западной демонологической традиции получили развитие несколько концепций в отношении природы возникновения одержимости, однако магистральными стали только две теории.

Согласно первой концепции одержимость – результат вредоносного колдовства. В рамках этой концепции одержимый – жертва ведьмы или колдуна, жертва порчи, околдования. Спасение одержимого зависело от священнослужителей, ведьмы и приходило извне [27. С. 7–17; 28. С. 357–391].

Согласно второй концепции одержимый рассматривался как грешник, который сам виноват в своей участи, поэтому ему не могут помочь ни экзорцист, ни ведьма, наставшая на него порчу [21. С. 101–102]. Он сам источник своего спасения или гибели. Ведьма в данном случае будет выражать Божью волю, хотя и с помощью демонических сил. Попытки одержимого

призвать к ответу ведьму воспринимаются негативно, ведь он будет совершать данный поступок по воле демонов, которым выгодна гибель человека, пусть и виновного. Одержимый должен сам найти выход, если же нет, то он мог быть обвинен в колдовстве и осужден. То есть в данной интерпретации одержимый из позитивной фигуры невинного страдальца превращается в грешника, в фигуру негативную, наказанную по справедливости. Таким образом, от преобладания позитивного или негативного отношения к фигуре одержимого зависела его дальнейшая судьба. Столь явно выраженные разночтения и противоречия становились причиной не одной судебной и диагностической ошибки.

Скорее всего, выявленные нами разночтения в письменных источниках данной эпохи связаны с определенной традицией представлений о добре и зле в отдельных регионах Западной Европы. Унифицированная и разветвленная система мира, созданная демологами и теологами, формировалась и воспринималась ограниченным кругом лиц, принадлежавших к книжной культуре. Народные массы в большинстве своем транслировали древние, передававшиеся из поколения в поколение представления о потустороннем мире, духах и их месте в обыденной жизни рядового человека. Особенно явно это проявляется в рассказах о причине, месте и времени возникновения одержимости. В них можно найти отсылки к культу предков, вере в заблудшие души и привидения, представлениям об отношениях человека с нечистой силой, магических практиках и т.д. [29. С. 40; 30. С. 158–160; 31. С. 52–62].

Видимо, принципиальное значение в процессах над ведьмами, в отношении к одержимости, а также к святости и чудесам имели распространенные в локальных сообществах сказочные нарративы – легенды, сказания и сказки о чудесах, колдовстве, ведьмах и потусторонних силах [2. Р. 8–12; 32. С. 161–165].

Ярким примером может служить концепт оборотничества (линкатропии). Оборотни были представлены и в сказках, и в демонологических трактатах, где чаще всего связывались с ведьмами и Дьяволом. Однако иногда оборотничество считали вариантом одержимости, только животным духом, чем и определялась звериная сущность оборотня [32. С. 161–165]. Другим примером могут служить распространенные на территории Британских островов представления о домашних духах ведьм – импов (imps) [33. Р. 283–305; 34. С. 126]. Некоторые исследователи напрямую связывают представления о imps с традиционными представлениями о духах леса и природы – феях, приводя в качестве доказательства множество примеров совпадений описаний фей и imps в нарративах крестьян. Так, порой описание Дьявола полностью совпадало с традиционным образом короля фей Оберона [33. Р. 287].

Проникновение элементов народной религиозности и сказочных нарративов хорошо видно на примере демонологических трактатов, в которых порой проскальзывают отсылки к бытовому, массовым представлениям о сверхъестественном. В одном из самых

популярных трактатов этого времени, трактате М. Дальтона, крупного специалиста в вопросах колдовства и ведовства, «Суд жюри присяжных» (1618 г.) в описании одержимости указывается такой признак: «Когда кто-либо отчетливо видит некоего призрака и вскоре после этого несчастье постигает его» [11. С. 296–298], что, несомненно, является отсылкой на традиционные верования о призраках, душах умерших. Эти идеи тянутся из глубокой древности и связаны со страхом встречи с призраком умершего. Все возможные призраки, духи и привидения все чаще появляются в рассказах и легендах изучаемого периода, например нарративы о призраках-двойниках (отсюда традиция занавешивать зеркала в доме умершего). В это же время появляются персонифицированные призраки, такие как баньши – ирландский кричащий призрак, призрак прачки или стаи призраков – «дикая охота».

Р. Мюшембле пишет: «На протяжении всего Средневековья люди боялись увидеть в небе “дикую охоту”, сонмы летящих по небу призраков, именуемых также “адским воинством”. Поверье, возникшее из сказаний о полетах стай демонов, возглавляемых их начальником и сопровождаемых дьявольскими псами, а иногда и дикими женщинами, гласит, что в грозные ночи эти стаи уносят души умерших в преисподнюю» [29. С. 40].

Классическим примером связи между народными традиционными представлениями о «диком воинстве», колдовстве и одержимости можно назвать исследованный К. Гинзбургом феномен веры в бенанданти (*benandanti*) среди крестьян Италии [35. С. 132–146]. Суть заключалась в том, что родившихся «в сорочке» людей массовое сознание наделяло особыми способностями, в частности ясновидением, способностью летать на различных животных и предметах, перемещаться на дальние расстояния.

Призраки все чаще фигурируют в рассказах о причинах одержимости. Одержимость Николь Обри из Лиона началась после ее «встречи» с душой покойного дедушки [12. Р. 21–35], а эпидемия одержимости в Лудене началась на базе рассказов о призраках, живущих в главном здании монастыря [36. С. 121]. Связь одержимости и представлений о призраках можно назвать крайне устойчивой и явной.

Таким образом, в зависимости от характера, бытовавшего на определенной территории нарратива, люди определяли, с чем они имеют дело, а порой и сами провоцировали суд над ведьмой, на котором воспроизводили известный всей общине сказочный сценарий. Ярким примером воспроизводства сказочного нарратива может служить процесс над Жилем Де Ре [11. С. 370]. Считается, что именно он является прототипом Синей Бороды. Крестьяне, выступавшие свидетелями на суде, воспроизводили известную им сказку о злодействах над невинными детьми. Скорее всего, они обвиняли его в преступлениях, которых он никогда не совершал, но существовавших в массовом сознании в виде определенного архетипа [37. С. 254–294], бытовавших на данной территории с незапамятных времен, возможно, связанных с древним риту-

альным, обрядовым и религиозным опытом предыдущих поколений [38. С. 116–120].

Одним из основных элементов в процессе выявления одержимости членами того или иного сообщества становилась репутация человека, которого подозревали в каких-либо отношениях с потусторонним миром. Материальная и имущественная составляющая имиджа того или иного человека не имела определяющего значения, хотя и учитывалась. Самым важным было общее отношение общины к подозреваемому: негативное или положительное, уважительное или подозрительное и т.д. Репутация индивида зарабатывалась стараниями всей семьи на протяжении нескольких поколений, а кроме того, зависела от сферы деятельности, которую он для себя избирал, его характера и значимости его фигуры для общины.

По справедливому замечанию отечественной исследовательницы Ю.Ф. Игиной [34], репутация как отдельного человека, так и его семьи находилась в прямой зависимости от его сексуального поведения [34]. Чем более вызывающим (порочным) было поведение индивида, чем больше скандалов существовало вокруг его сексуальной репутации, тем больше была вероятность обвинения в колдовстве и связи с нечистой. И, наоборот, чем чище была репутация человека, тем уважительней к нему относилась община. Она в своем исследовании приводит такой пример: «Примечателен в этой связи случай с женским семейством Флауэр (включавшим вдовую мать и трех дочерей), обвинявшимся в ведовстве на процессе 1619 г. Согласно памфлетному источнику они были уличены соседями в том, что в их доме по ночам гостила “низкая компания”, проводившая с ними вместе “беспутный образ жизни” [Там же. С. 159–161].

Как отмечают специалисты, иногда незамужние дочери и их матери, пытаясь добыть средства к существованию, могли организовывать нечто вроде притона. Или же в случае, если содержали постоянный двор или харчевню, могли предлагать сексуальные услуги постояльцам за плату. Похоже, что семейство Флауэр организовало нечто вроде такого заведения. По крайней мере, в глазах соседей оно выглядело именно так. В этом случае обвинение в распутстве стало сопутствующим обвинению в ведовстве. При этом показательно, что автор, написавший об их случае памфлет, интерпретировал их распутство и порочность в целом как одну из причин, обусловивших впадение женщин в ведовство и связь с дьяволом [Там же. С. 120].

Однако даже безупречная репутация индивида и его семьи не всегда могла обеспечить благоприятный исход дела, а порой и вовсе не оказывала на общественное мнение никакого влияния [6. Р. 268–306]. Немаловажную роль играло и самоопределение одержимого в отношении собственного состояния и то, как он себя оценивал и описывал, как жертву порчи или сглаза, называл ли себя околдованным, одухотворенным, избранным, порочным и пр. [Там же. Р. 295–296]. Хотя, как в случае с безупречной репутацией, этот фактор не всегда был решающим или определяющим в дальнейшей судьбе одержимого.

Одним из действительно определяющих факторов в процессе идентификации одержимого становилось мнение специалистов. В случае, когда община не могла прийти к согласию о природе недомогания одного из ее членов и поставить какой-либо диагноз, вступал в ход последний и решающий аргумент – мнение третьего, незаинтересованного лица, обладающего непререкаемым авторитетом среди населения. Таким лицом мог стать приглашенный специалист в области теологии или демонологии, известный экзорцист или медик, знания которого в области сверхъестественного не подвергались сомнению. А порой – наиболее уважаемый член общины или приходской священник, монах. Во многом от того, какую позицию занимали приглашенные специалисты, зависела дальнейшая судьба подозреваемого. В их руках была возможность, как остановить панику и истерию вокруг одержимого, так и раздуть ее, развернув широкомасштабный антиведовский процесс [2. Р. 8–12].

Случалось, что на один случай одержимости находилось два авторитетных лица с абсолютно противоположными мнениями. В спорных ситуациях люди сами посылали запросы в города и научные центры, делали приглашения специалистам, оплачивали анализы, чтобы поставить верный диагноз. Иногда заинтересованные стороны обращались к специалистам с целью подтвердить / опровергнуть обвинения. Массу подобных примеров мы найдем в Англии XVI–XVII вв., где развернулись дискуссии о природе и реальности одержимости, итогом которых стали скандалы и разоблачения псевдоодержимых и «несправедливо осужденных» ведьм [39. С. 150–156]. Одним из результатов скандалов стал массовый перевод одержимых в статус психически нездоровых людей.

Одним из самых известных случаев является дело «одержимого» Томаса Дарлинга и «ведьмы» Алисы Гудридж, по ходу которого развернулась полемика между Дж. Дареллом и С. Харнетом. В итоге Томас Дарлинг был уличен в клевете, хотя к этому времени Алиса Гудридж уже умерла в заключении [14. Р. 127–146]. Решение по одержимости луденских монахинь также принимало не одно авторитетное лицо – кардинал Ришелье, архиепископ Сури, Жан Жозеф Сурен [12. Р. 120–125]. Дело одержимой Анны Гюнтер заинтересовало короля Якова I, который взял его под свой личный контроль [2. Р. 6].

Во избежание возникновения дискуссий с непредсказуемым финалом защитники святых и одержимых старались превентивно опровергнуть все возможные разногласия относительно природы происхождения

духа и возникшего состояния, изначально создавая вокруг описываемой ими фигуры определенный образ или ореол в глазах общественности. Делалось это и потому, что мнение общественности было практически всегда настроено к фигуре одержимого если не негативно, то подозрительно [6. Р. 268–306].

Поскольку подавляющее большинство жителей деревни (города) не владело демонологическим и теологическим инструментарием, они с крайней настороженностью относились к любым отклонениям в поведении любого из своих членов. Претензия на исключительное право контакта с миром духов, пусть и ангелов или самим Богом, редко расценивалась в позитивном ключе, чаще провоцируя страх и панику [12. Р. 73–74]. Тот, кто пытался представить себя посвященным в тайны бытия, расценивался общинниками как опасный элемент. Признание человека святым или одержимым чаще происходило на двух уровнях – массовом общественном, членами его родного сообщества, и узком элитарном, научном – специалистами, демонологами, агиографами. Поэтому в рамках сообщества специалистов, профессионалов в области вопросов демонологии и колдовства человека могли признать святым, чудотворцем, одержимым, но внутри родного круга обвиняемый вполне мог расцениваться только как колдун или ведьма и никак иначе.

Мы видим, что на процесс идентификации одержимого в конкретном сообществе, будь то деревенская община или же городское сообщество, влияло множество факторов, например семантика одержимости в указанное время; взаимопроникновение нескольких концептов – ведовства, святости, чуда, одержимости, образа Дьявола; неоднозначность трактовок понятий «святой», «одержимый», «ведьма» и проникновение в них традиционных народных представлений о добре, зле и природе сверхъестественного. Также на выявление одержимого влияли репутация человека, его самоидентификация, бытовавшие в обществе в отношении указанного лица настроения.

Причудливое переплетение описанных факторов и тех, что, возможно, не были учтены в этой статье, генерировало уникальную среду, в которой формировалось мнение в отношении лица, подозревавшегося в связях со сверхъестественными силами. В зависимости от преобладания тех или иных тенденций люди с практически идентичными историями либо были канонизированы, либо осуждены. Порой именно случай определял общий сценарий и итог развития ситуации, поскольку никто из находившихся в контакте со сверхъестественным не мог быть абсолютно уверенным в происхождении данных сил.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.
2. Almond Philip C. Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their cultural context. 2004.
3. Кланцый Г. Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и maleficia // Одиссей. Человек в истории. 1998. С. 118–134.
4. Caciola N. Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages. London, Cornell university press, Ithaca, 2003.
5. Смелянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII века. М., 2003.
6. Caciola N. Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe // Comparative Studies in Society and History 42, no. 2 (2000). Р. 268–306.

7. Рассел Дж. Б. Колдовство и ведьмы в Средние века. СПб., 2001.
8. Монтер У. Ритуал, миф и магия в Европе раннего нового времени. М., 2003.
9. Девис Н.-З. Дамы на обочине. Три исторических портрета женщин XVII века. М., 1999.
10. Тогоева О.И. Ересь или колдовство? Демонология XV в. на процессе Жанны д'Арк // Средние века. М., 2007. Вып. 68 (4). С. 160–182.
11. Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии. М., 1996.
12. Ferber S. Demonic Possession and Exorcism: In Early Modern France. P., 2004.
13. Certeau, Michel de. The Possession at Loudun. P., 2000.
14. Sands Kathleen R. Demon Possession in Elizabethan England. P., 2004.
15. Levack B. The Witchcraft Sourcebook. P., 2003.
16. Махов А.Е. Сад демонов – Hortus Daemorum: Словарь inferнальной мифологии средневековья и Возрождения. М., 2007.
17. Саммерс М. История колдовства. М., 2002.
18. Орлов М.А. История сношений человека с дьяволом. М., 1992.
19. Daston, Lorraine. Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe. Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines, ed. by James Chandler et al. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
20. Бертон Р. Анатомия меланхолии. М., 2005.
21. Гиффорд Дж. Диалог о ведьмах и колдовстве (1587) // Gifford G.A Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes. London, 1587 // Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.) М., 1995. С. 101–102.
22. Помпонации П. О причинах некоторых естественных явлений и о чародействе / пер. с ит. А.Х. Горфункель. М., 1990. С. 124–288.
23. Борроже, де П.Э. Страдающее благочестие. (1652) // Водовство, которого не было. СПб., 2005.
24. Харт Р. История водовства // Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.) / пер. с англ., лат., нем., франц.; под ред. М.А. Тимофеева. М., 1995. С. 317–409.
25. Иоанн Трительмий. Трактат о дурных людях и колдунах // Демонология эпохи Возрождения (XVI–XVII вв.) М., 1995.
26. Канторович Я.А. Средневековые процессы о ведьмах. М., 1990.
27. Tamm Marek. Saints and the demoniacs: exorcistic rites in medieval Europe (11th – 13th century) // Folklore 23. 2003. P. 7–17.
28. Спасский А. Вера в демонов в древней церкви и борьба с ними // Богословский вестник. 1907. Т. 2. С. 357–391.
29. Мюшмбле Р. Очерки по истории Дьявола: XII–XX. М., 2005.
30. Арнаутова Ю.Е. Колдовство и колдовские болезни в Средние века // Вопросы истории. 1994. № 11. С. 158–160.
31. Делюмо Ж. Ужасы на Западе. М., 1994.
32. Арнаутова Ю.Е. Западноевропейские средневековые оборотни // Вопросы истории. 1997. № 6. С. 161–165.
33. Wilby Emma. The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland // Folklore 111. 2000. P. 283–305.
34. Игина Ю.Ф. Водовство и ведьмы в Англии: антропология зла. СПб., 2009.
35. Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. 1990. С. 132–146.
36. Хаксли О.Л. Луденские демоны. М., 2000.
37. Тогоева О.И. Сказка о Синей Бороде, или Две жизни Жилья де Ре // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. 2003. Вып. 5. С. 254–294.
38. Пронн В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.
39. Игина Ю.Ф. Медицина против демонологии: дискуссия вокруг водовства, одержимости дьяволом и экзорцизма // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2007. Сер. 2. Вып. 3. С. 150–156.

Статья представлена научной редакцией «История» 2 апреля 2015 г.

WITCHES, SAINTS, DEMONIACS: PROBLEMS OF IDENTIFICATION OF THE POSSESSED IN LOCAL COMMUNITIES OF WESTERN EUROPE IN THE 15TH–16TH CENTURIES

Tomsk State University Journal, 2015, 397, 129–135. DOI: 10.17223/15617793/397/21

Krylova Diana D. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: diana.krylova90@mail.ru

Keywords: identification of possessions; concept of possession of the Middle Ages; concept of a witch; concept saints; history of the Western Europe.

The article discusses the problem of identification of the possessed by local community inhabitants of the Western Europe in the 15th–17th centuries. The reasons of instability of the status of the possessed in a community are studied, as well as the change of this status to the status of a witch or a saint. The change of the possessed into a witch or a saint proves to be true by numerous examples in the history of the Western Europe in the 15th–17th centuries. The author comes to a conclusion that this situation has a number of reasons. The article describes the most important of them. The first thing the author considers is the content of the term “possession” in the specified period. Possession was a multi-layered concept at the intersection of the folk culture and elite theological tradition. Several terms similar semantically and interchangeable coexist at one time. Simultaneously, the concept of witchcraft, the image of the Devil, sanctity and other penetrates the concept of possession. The next important reason the author gives is the semantic similarity of the concepts “saint”, “witch” and “possessed”. Possession displays were closest to miracles of saints and maleficia of witches. It was due to many reasons, first of all, because all the concepts had numerous common points; for example, they all communicated with the world of spirits, had no accurate definitions. The following reason is the connection of the concepts with traditional folk narratives that occurred in the country and city environments as legends and fairy tales. The author gives special attention to an expert assessment and a scientific way to diagnose possession which was in demand during the reviewed period. The author analyzes the personal status of the prospective possessed, their reputation and its connection with the right diagnosis made by local community inhabitants. An essential role also belonged to the way the person explained the nature of his/her ailment. The main conclusion of the article is that the quaint combination of the described factors, prevalence of certain tendencies and moods in a society, and also the role of the personality of the possessed became essential in making a diagnosis within the studied local community.

REFERENCES

1. Arnautova, Yu.E. (2004) *Kolduny i svyatye: Antropologiya bolezni v Srednie veka* [Witches and saints. Anthropology of illness in the Middle Ages]. St. Petersburg: Aleteyya.
2. Almond, Ph.C. (2004) *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern England: Contemporary Texts and their cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press
3. Klanitsay, G. (1998) *Struktura povestvovaniy o nakazanii i istelenii. Sopostavlenie chudes i maleficia* [Narrative structure of the punishment and healing. Comparison of miracles and maleficia]. In: Gurevich, A.Ya. (ed.) *Odyssey. Chelovek v istorii* [Odyssey. Man in History]. Moscow: Nauka.

4. Caciola, N. (2003) *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*. London: Cornell University Press, Ithaca.
5. Smilyanskaya, E.B. (2003) *Volshebnyiki. Bogokhul'niki. Eretiki. Narodnaya religioznost' i "dukhovnye prestupleniya" v Rossii XVIII veka* [Wizards. Blasphemers. Heretics. Folk religion and "religious crimes" in Russia in the 18th century]. Moscow: Indrik.
6. Caciola, N. (2000) Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. *Comparative Studies in Society and History*. 42: 2. pp. 268–306. DOI: 0010-4175/00/2269–6321
7. Russel, J.B. (2001) *Koldovstvo i ved'my v Srednie veka* [Witchcraft and witches in the Middle Ages]. Translated from English by I.Yu. Larionov. St. Petersburg: Evraziya.
8. Monter, W. (2003) *Ritual, mif i magiya v Evrope rannego novogo vremeni* [Ritual, Myth and Magic in Early Modern Europe]. Moscow: Iskusstvo.
9. Davis, N.Z. (1999) *Damy na obochine. Tri istoricheskikh portreta zhenshchin XVII veka* [Ladies on the sidelines. Three historical portraits of women of the 17th century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
10. Togoeva, O.I. (2007) Eres' ili koldovstvo? Demonologiya XV v. na protsesse Zhanny d'Ark [Heresy or witchcraft? Demonology of the 15th century. The trial of Joan of Arc]. *Srednie veka – Studies on Medieval and Early Modern History*. 68 (4). pp. 160–182.
11. Robbins, R.H. (1996) *Entsiklopediya koldovstva i demonologii* [Encyclopedia of Witchcraft and Demonology]. Moscow: Inart.
12. Ferber, S. (2004) *Demonic Possession and Exorcism In Early Modern France*. Paris: Routledge.
13. Certeau, M. de. (2000) *The Possession at Loudun*. University of Chicago Press.
14. Sands, K.R. (2004) *Demon Possession in Elizabethan England*. Westport.
15. Levack, V. (2004) *The Witchcraft Sourcebook*. New York: Routledge.
16. Makhov, A.E. (2007) *Sad demonov – Hortus Daemonum: Slovar' infernal'noy mifologii srednevekov'ya i Vozrozhdeniya* [Garden of Demons – Hortus Daemonum: Dictionary of infernal mythology of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow: Intrada.
17. Summers, M. (2002) *Istoriya koldovstva* [The history of witchcraft]. Moscow: Olma-Press.
18. Orlov, M.A. (1992) *Istoriya snosheniy cheloveka s d'yavolom* [The history of human intercourse with the devil]. Moscow: Respublika.
19. Daston, L. (1991) *Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe. Questions of Evidence: Proof, Practice, and Persuasion across the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press.
20. Burton, P. (2005) *Anatomiya melankholii* [Anatomy of Melancholy]. Moscow: Progress-Traditsiya.
21. Gifford, G.A. (1587) Dialogue Concerning Witches and Witchcraftes. In: Timofeev, M.A. (1995) *Demonologiya epokhi Vozrozhdeniya (XVI–XVII vv.)* [Demonology of the Renaissance (16th and 17th centuries)]. Moscow: ROSSPEN.
22. Pomponazzi, P. (1990) *O prichinakh nekotorykh estestvennykh yavleniy i o charodeystve* [The reasons for some of the natural phenomena and sorcery]. Translated from Italian by A.Kh. Gorfunkel. Moscow: Glavnaya redaktsiya AON pri TsK KPSS.
23. Borrozhe, P.E. de. (1652) Stradayushchee blagochestie [Suffering piety]. In: Gorelov, N. (2005) *Vedovstvo, kotorogo ne bylo* [Witchcraft that never happened]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.
24. Hart, R. (1995) *Istoriya vedovstva* [History of Witchcraft]. In: Timofeev, M.A. *Demonologiya epokhi Vozrozhdeniya (XVI–XVII vv.)* [Demonology of the Renaissance (16th and 17th centuries)]. Moscow: ROSSPEN.
25. Tritteniy, J. (1995) Traktat o durnykh lyudyakh i koldunakh [Treatise on bad people and warlocks]. In: Timofeev, M.A. *Demonologiya epokhi Vozrozhdeniya (XVI–XVII vv.)* [Demonology of the Renaissance (16th and 17th centuries)]. Moscow: ROSSPEN.
26. Kantorovich, Ya.A. (1990) *Srednevekovye protsessy o ved'makh* [Medieval processes on witches]. Moscow: Kniga.
27. Tamm, M. (2003) Saints and the demoniacs: exorcistic rites in medieval Europe (11th – 13th century). *Folklore*. 23. pp. 7–17.
28. Spasskiy, A. (1907) Vera v demonov v drevney tserkvi i bor'ba s nimi [Belief in demons in the ancient church, and fight against them]. *Bogoslovskiy vestnik*. 2. pp. 357–391.
29. Muchembled, R. (2005) *Ocherki po istorii D'yavola: XII–XX* [Essays on the History of the Devil: 12th–20th centuries]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
30. Arnautova, Yu.E. (1994) Koldovstvo i koldovskie bolezni v Srednie veka [Sorcery and witchcraft illness in the Middle Ages]. *Voprosy istorii*. 11. pp. 158–160.
31. Delumeau, J. (1994) *Uzhasy na Zapade* [Horror in the West]. Moscow: Golos.
32. Arnautova, Yu.E. (1997) Zapadnoevropeyskie srednevekovye oborotni [Western European medieval werewolves]. *Voprosy istorii*. 6. pp. 161–165.
33. Wilby, E. (2000) The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland. *Folklore*. 111 (2). pp. 283–305.
34. Igina, Yu.F. (2009) *Vedovstvo i ved'my v Anglii: antropologiya zla* [Witchcraft and witches in England: anthropology of evil]. St. Petersburg: Aleteya.
35. Ginzburg, K. (1990) *Obraz shabasha ved'm i ego istoki* [The image of coven and its sources]. In: Gurevich, A.Ya. (ed.) *Odissey. Chelovek v istorii* [Odyssey. Man in History]. Moscow: Nauka.
36. Huxley, A. (2000) *Ludenskie demony* [The Devils of Loudun]. Moscow: Terra.
37. Togoeva, O.I. (2003) Skazka o Siney Borode, ili Dve zhizni Zhilya de Re [The tale of the Bluebeard, or the two lives of Gilles de Rais]. *Kazus: Individual'noe i unikal'noe v istorii*. 5. pp. 254–294.
38. Propp, V.Ya. (2000) *Istoricheskie korni volshebnoy skazki* [The historical roots of the fairy tale]. Moscow: Labirint.
39. Igina, Yu.F. (2007) Meditsina protiv demonologii: diskussiya vokrug vedovstva, oderzhimosti d'yavolom i ekzortsizma [Medicine against demonology: a discussion on witchcraft, demon possession and exorcism]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo universiteta. Ser. 2 – Vestnik of St. Petersburg State University. Series 2. History*. 3. pp. 150–156.

Received: 02 April 2015