

Габор Кланицай

СТРУКТУРА ПОВЕСТВОВАНИЙ О НАКАЗАНИИ И ИСЦЕЛЕНИИ. СОПОСТАВЛЕНИЕ ЧУДЕС И MALEFICIA

Маргарита Венгерская, дочь короля Белы IV, официальная канонизация которой состоялась только в 1941 г., принадлежит к числу тех венгерских святых, чей образ наиболее полно отражен в современных памятниках. (Известную конкуренцию в этом смысле ей может составить лишь ее тетка, святая Елизавета Венгерская, чей культ возник и приобрел широкую популярность за пределами Венгрии.) После смерти Маргариты в 1270 г. впервые в венгерской истории осуществляется процедура официального папского расследования по поводу ее возможной канонизации. Первоначально в 1272-1274 гг. на двух венгерских епископов была возложена обязанность составления списка ее чудес¹; впоследствии он, вероятно, был признан неполным, что вызвало необходимость нового расследования, проведенного в 1276 г. В ходе его два папских легата опросили 110 свидетелей о "жизни и исповедании" (vita et conversatio) блаженной принцессы, которая была посвящена родителями Богу и провела большую часть жизни в находившемся под королевским патронатом женском доминиканском монастыре на Кроличьем острове недалеко от Буды, называемом также островом Девы Марии и вскоре переименованном в остров Маргариты².

Описание 92 чудес, произошедших на могиле Маргариты, было составлено по показаниям очевидцев и является иллюстрацией того, как люди XIII столетия воспринимали вторжение чудесной силы в их жизнь. Рассказы повествуют главным образом о чудесных исцелениях, совершившихся после смерти Маргариты при ее посредничестве, подтвержденном очевидцами. Они свидетельствуют, что в рамках средневековых представлений о чудесном помощь святой была эффективной при самых разных заболеваниях. Среди исцеленных встречаются слепые³, немые⁴ и паралитики⁵, некоторые страдали лихорадкой⁶, были здесь одержимые и бесноватые⁷, упоминается случай обильного кровотечения⁸. Среди исцеленных были и дети, едва уцелевшие в разных происшествиях — придавленные в родительских постелях⁹ или же покаленные под обломками рухнувших зданий¹⁰. В этом списке указаны старые и молодые, бедные и богатые, король соседствует в нем с крестьянином. Одни сами приходили на могилу, других приводили родственники или друзья; порой исцеление наступало моментально, порой больной проводил дни, лежа на могиле или обходя ее, спал на ней или многократно к ней возвращался¹¹. Некоторые не могли прийти к месту захоронения и довольствовались реликвиями, такими, как velum¹², служившее Маргарите одеянием при жизни, или вода, в которой она

мыла волосы¹³. Если же реликвии не были доступны, оказывалось достаточно обещания или обета отправиться в паломничество к ее могиле. Среди посмертных чудес указывается лишь два случая, которые не связаны с исцелением: оба относятся к разряду не менее характерных чудес об освобождении из заточения¹⁴.

Восемь чудес из числа совершенных Маргаритой при жизни представляют особый интерес: они показывают живого святого в действии и проливают свет на то, каким образом, по мнению окружающих, лицо с формирующейся репутацией святости могло проявить свою сверхъестественную силу. Вот одно из них - чудо, описанное Маргаритой, племянницей святой Маргариты: «Однажды Маргарита пребывала в смиренной молитве, как вдруг кость сместилась у нее в плече, и она ощутила страшную боль. Настоятельница и некоторые из сестер были тем очень обеспокоены и стали искать какое-нибудь лекарство. Видя все это, я подумала, что поиски лекарства для этой монахини вызвали слишком много суеты; это показалось мне забавным, и я начала смеяться над ней. Однако в тот же миг я почувствовала страшную боль в плечах, именно в том самом месте, что и она. Без всяких колебаний я бросилась в ноги упомянутой выше Маргарите и поведала ей о своих дурных мыслях, рассказав также и о последовавшем за ними происшествии. Исповедавшись в своем грехе, я попросила ее о помощи. Когда я закончила свой рассказ, Маргарита ответила: "Пусть Бог поможет тебе", и я немедленно избавилась от боли»¹⁵.

Эта история на самом деле отражает нечто большее, нежели упомянутая в ней чудотворная сила Маргариты. В ней зафиксирована тайная неприязнь к принцессе, отмеченной знаком избранности и уже при жизни претендовавшей на святость. Ей завидовали менее удачливые монахини из аристократических семей, разделявшие с ней совместное житие в доминиканской обители. Однако меня сейчас гораздо больше интересует тип чуда, представленного в этой истории. Позволю себе обозначить структуру повествования:

1. Монахиня потешается над болезнью святой принцессы. Она делает это тайно, в своих мыслях, и затем в отсутствие принцессы проявляет свои чувства открыто.

2. Почтенная святая, которой уже при жизни приписывается сверхъестественная сила, обнаруживает скрытое оскорбление, читая мысли обидчицы, и наказывает ее.

3. Кара соответствует нанесенному оскорблению: принцесса наказывает монахиню такой же болью, как и та, над которой она потешалась.

4. Провинившаяся публично признает свою вину и умоляет принцессу о помощи.

5. Святая избавляет ее от магического наказания, обращаясь к Бо-^ГУ с просьбой помочь обидчице.

При чтении этой истории о чуде святой принцессы испытываешь Искушение задаться вопросом: какова же разница между этим "чудом

об отмщении" и колдовской порчей? Я постараюсь обосновать близость нарративной структуры данного типа исходной схеме *maleficia*. Стереотипные истории о порче и о попытках исцеления¹⁶, которые рассказывали жертвы и свидетели на процессах о ведовстве в эпоху позднего средневековья и раннего нового времени, по своей природе и последствиям существенно отличались и во многом прямо противоположны повествованиям о чудесах. Тем не менее существует целый ряд интригующих моментов сходства - и с точки зрения использования этих историй для объяснения повседневных несчастий и избавления от них, и в плане структурных ходов, используемых для их претворения в когерентном и доступном для изложения повествовании.

Рискну составить примерную схему типичных для позднего средневековья и раннего нового времени историй о колдовстве (ниже я вернусь к возможным эмпирическим основаниям такой схемы):

1. Сосед/соседка просит в долг немного молока или кое-какие сельскохозяйственные инструменты.

2. Получив отказ, он/она раздражается бранью и грозитя, что обидчик об этом еще пожалеет.

3. Вскоре в доме того, кто отказал в просьбе соседу, случается несчастье (болезнь ребенка или кого-то из окружения, корова перестает давать молоко и т.д.).

4. Задаваясь вопросом о причинах болезни, пострадавшие сами или с помощью "профессионального толкователя" припоминают исходный конфликт и интерпретируют несчастье как следствие порчи (*maleficium*), наведенной противоположной стороной.

5. После того, как диагноз установлен, жертва начинает искать исцеления у самой ведьмы. Первая попытка, как правило, имеет своей целью разрешение конфликта. Если же она оказывается безуспешной, предпринимаются усилия по нейтрализации "ведьмы" или же начинается открытая борьба с ней. В случае, если все это не приводит к желаемому результату, пострадавшие прибегают к помощи целителя, гробницы святого или — напоследок - судьи.

Сравнивая описанное выше чудо о наказании с моделью истории о колдовстве, мы не можем не заметить моментов фундаментального сходства. Согласно объяснению жертвы порчи, проблема вырастает из конфликта и ответного магического возмездия со стороны лица, наделенного сверхъестественными способностями. И от него же ожидается избавление от несчастья. Необходимо подчеркнуть и принципиальные отличия. Огромное значение имеет радикальная антиномичность позитивной и негативной природы носителя сверхъестественной силы. В то время как святые редко сами наносят вред и их основной функцией является исцеление или помощь в несчастьях, ведьмы всегда вредят и редко исцеляют или избавляют от беды. Есть и другие отличия в представлении образов. Чудо Маргариты является результатом ее безусловной веры во всемогущество Бога, тогда как ведьмы всегда отрицают помощь дьявола, если такое вмешательство вообще предполагает-

ся свидетелями или пострадавшими. В чуде святого видна хорошо рассчитанная симметрия греха и наказания, в то время как действие темных сил всегда непропорционально велико. Исцеление наступает после публичного покаяния и извинений, что является дидактическим обращением к аудитории; такого рода нравоучительный смысл совершенно отсутствует в случаях колдовства¹⁷.

Прежде чем провести более детальное сопоставление двух нарративных структур, позволю себе рассмотреть еще две истории о чудесах святой Маргариты, зафиксированные в ходе упомянутых исследований. Первая иллюстрирует ее власть над природными силами. Исповедник св. Маргариты брат Марцелл, бывший доминиканским приором Венгрии, рассказывает следующую историю: «Я прибыл в монастырь из Эстергома, и блаженная Маргарита поведала мне следующее: "Мы могли бы утонуть в случае паводка на Дунае, и если бы мы стояли здесь, - она указала конкретное место, - вода покрыла бы нас с головой". "Продолжай, продолжай, все равно я не верю тебе", — ответил я, и тогда она произнесла: "Господи Иисусе Христе, покажи истинность того, что я говорю, этому приору, чтобы он мог поверить мне". В тот же момент уровень воды начал стремительно повышаться, так что я вынужден был бежать и укрыться за стенами монастыря...»¹⁸

Дунай, окружающий сакральное пространство монастыря Маргариты¹⁹, присутствует и в третьем чуде о наказании, которое мне хотелось бы упомянуть²⁰. Здесь река не является инструментом чудотворца, но служит пограничной зоной²¹, пересекая которую человек оказывается в сфере воздействия сверхъестественной силы мощей Маргариты. «... Почтенный человек по имени Пондса жил в Веспремской епархии. Он благочестиво и усердно посещал могилу блаженной сестры Маргариты. Однажды он сказал своим знакомым: "Давайте совершим благочестивое паломничество к [могиле] Святой Маргариты!". Однако его товарищам это предложение не пришлось по душе, и поскольку он был мирянином и легко поддавался влиянию, то без труда отказался от своего плана. Двумя днями позже он сказал тем же приятелям: "Давайте отправимся на остров Нашей Госпожи Девы Марии и прогуляемся по нему!". К тому времени он уже и думать забыл о своем предшествующем обете. Когда они очутились в лодке, он почувствовал страшную боль в левой руке. К тому времени, как они очутились на другом берегу Дуная, боль стала до того нестерпимой, что он не мог согнуть руки и не чувствовал ее; он не мог ни поднять, ни опустить ее. Он немедленно осознал, что это было наказанием за его грех. В страхе и ужасе он пришел на могилу упомянутой девы Маргариты, но не был удостоен Создателем милости и прощения, так как еще не очистился полностью от греха непостоянства. Сокрушаясь всем сердцем и стеною, он молил Деву Маргариту о милости следующими словами: "О благословенная Маргарита, посвятившая себя Богу! Те, кто приходит сюда из разных уголков страны, мучаясь всевозможными болезнями и недугами, возвращаются в свои дома исцеленными и обновленными. Я покинул свой

дом крепким и здоровым, но, увы, из-за своего неверия я вынужден вернуться жалким и искалеченным к вечному стыду себя самого и своей семьи". Несмотря ни на что, боль усиливалась, и он обильно орошал могилу слезами раскаяния. Он усердно молил об исцелении. По мере возрастания глубины его раскаяния исцеление приближалось к нему, и когда он закончил пение вечерней молитвы, то оказался полностью исцелен. После этого он прославил в полный голос величие Господа, милосердие сестры Маргариты и пользу настойчивых молитв».

Мы не можем утверждать, что процитированные выше три чуда Маргариты являются наиболее репрезентативными в контексте 92 связанных с ней историй. Новизна персонифицированного ею духовного идеала лежит прежде всего в радикальном отречении от мира и самоуничтожении, контрастирующем с ее королевским статусом (что является воспроизведением модели благочестия представленной ее теткой св. Елизаветой), а также в демонстративной самоидентификации со страстями Иисуса Христа. Но, вероятно, образ волевой, целеустремленной принцессы, охотно проявляющей сверхъестественную силу, дарованную ей в обмен на отречение от мирской власти, созвучен действительности.

Как я уже отметил, эти три чуда относятся к хорошо известному типу средневековых чудес - чудесам о возмездии и наказании²². Этот тип чудес приобрел популярность в эпоху поздней античности, когда агно-графы хотели продемонстрировать триумф святого мученика над его/ее врагами. Он был распространен и в периоды обращения европейских народов: святой Мартин Турский²³ или святой Гутберт²⁴ весьма эффективно применяли чудесные наказания для возмездия своим языческим оппонентам и одновременно использовали их в целях обращения своих сторонников в христианство. Поборники новой веры должны были постоянно совершать чудеса, чтобы демонстрировать превосходство своей сверхъестественной силы в разрешении повседневных проблем над языческим колдовством, заклинаниями и амулетами²⁵.

Чудеса о наказании также стали инструментом укоренения различных норм христианской религиозной практики в эпоху высокого средневековья. Они чаще всего настигали нарушителей порядка в религиозных сообществах, находившихся под патронатом святого, падали на головы тех, кто пренебрегал священным временем, пространством или моральными предписаниями²⁶. Одна из разновидностей чудес о наказании кажется особенно примечательной в контексте данного исследования. Святые, как правило, наказывали тех, кто выказывал скептическое отношение, сомнение или неверие в их сверхъестественные способности. Месть святых обращалась против людей, которые не проявляли должного почтения или наносили им личные оскорбления. Приведенные выше чудеса святой Маргариты относятся именно к этой категории. В настоящем контексте эти примеры особенно интересны, так как позволяют выявить определенную амбивалентность сверхъестественной силы святых.

В эпоху позднего средневековья значительное число агиографических документов возникло в ходе канонизационных процессов, которые с начала XIII в. стали необходимым условием формальной процедуры канонизации²⁷.

Детальное статистическое изучение чудес о наказании в этом обширном корпусе источников является задачей будущих исследований. Но уже при поверхностном знакомстве можно отметить относительное снижение популярности чудес о наказании в позднесредневековых коллекциях чудес святых. Однако к концу средневековья вновь актуализируется образ воинствующего святого, что было связано с миссионерскими антиеретическими усилиями представителей ордена францисканцев: Бернардина Сиенского, Иакова Маршского, Иоанна Капистранского²⁸.

Последний в этом ряду, Иоанн Капистранский, был великим проповедником своего времени. Он прославился как страстный противник гуситов и вдохновитель крестового похода против Оттоманской Империи, внесший значительный вклад в подготовку победы под Белградом в 1456 г. После этого сражения он стал жертвой эпидемии и умер во францисканском конvente в Ил оке (Ilok-Ujлак). Его почитание начинается вскоре после смерти, и он является вторым, после принцессы Маргариты, лицом в средневековой Венгрии, которое стало объектом официального канонизационного процесса. Достаточно обширное "досье" его чудес было составлено в ходе нескольких расследований, проходивших в 1457-1461 гг., и дополнено новыми эпизодами впоследствии. Оно представляет собой второй корпус текстов, который, возможно, позволит нам более детально рассмотреть проблему нарративных структур чудес, прежде всего чудес о наказании²⁹.

Позволю себе лишь несколько кратких замечаний относительно его чудес о наказаниях. Представляется, что Иоанн Капистранский довольно часто наказывал провинившихся. Его чудеса о наказании относятся главным образом ко времени его жизни. (Этим подтверждается уже сделанное в случае с Маргаритой наблюдение, что подобные чудеса выявляют по преимуществу личностный и амбивалентный характер сверхъестественных способностей святого.) Эти чудеса претворялись в основном в форме пророчеств, предсказывающих злую судьбу тем, кто осмелился усомниться или противоречить святому. Они особенно жестоки, если провинившийся совершил самое ужасное преступление - надругался над святым или верой в целом, совершив еретическое святотатство в отношении священных предметов, и, движимый гордыней, оставался в своем заблуждении. Наказанием за это была неизбежная гибель, кара, предусматривавшаяся за эти преступления и светским правосудием. Хотя здесь и присутствует некоторая непропорциональность преступления и наказания, в чудесах святого Иоанна обнаруживаются те же признаки, что и в случае с Маргаритой: проповедника, ложно обвиняющего других в прелюбодеянии, самого ловят на том же грехе; муж, ожидающий гибели больной жены, сам становится жерт-

вой немочи, в то время как жена возвращается исцеленной после паломничества на гробницу святого.

Амбивалентность чудесной силы святого раскрывается не только в чудесах о наказании, но также в чудесах других типов. Странный ритуал "унижения святых" был весьма популярен в XI-XII вв. Реликвии святых подвергались недостойному обращению в физическом, литургическом и магическом смысле, что имело целью спровоцировать необходимое чудо - чаще всего чудесное наказание, необходимое, например, для отщепенца светскому сеньору, покусившемуся на монастырские владения. Эти процедуры также обнаруживают много общих черт с простейшей народной техникой обращения с предполагаемыми ведьмами. Их били, им угрожали, символически осуждали с помощью "специалистов" по магическому противодействию, стараясь принудить их снять наведенную порчу³⁰.

Как объяснить такую двусмысленность сверхъестественной власти, приписываемой святым? Я решаюсь сформулировать вопрос более широко и рассмотреть природу сопоставимости святого и ведьмы - двух наиболее характерных образов средневековья и раннего нового времени; их добрую или злую (или амбивалентную) сверхъестественную силу связывали с конкретными людьми - либо прижизненно, либо посмертно.

Существует значительный корпус исторических источников, фиксирующих эту веру в людей, наделенных сверхъестественной силой. Два комплекса источников дают материал для статистических исследований, которые охватывают период с XII-XIII до XVII-XVIII вв. Один из них - это серийные повествования о чудесах, включенные в канони-зационные расследования. Они могут быть дополнены менее формализованными местными списками чудес, которые составлялись в паломнических центрах³¹. Второй комплекс источников — документы ведовских процессов раннего нового времени, которые содержат многочисленные описания порчи (*maleficia*), составленные со слов жертв колдовства и других свидетелей.

Формальные обстоятельства весьма сходны в обоих случаях. Сверхъестественные способности того или иного лица должны были устанавливаться в ходе судебного инквизиционного расследования. Ни одно из этих расследований не имело характера рутинного юридического разбирательства. Это были жаркие сражения, что вызывало искажение исходных свидетельств, которые должны были стать материалом для расследования. В обоих ситуациях люди рассказывали истории, т.е. создавали нарративные конструкции, о чудесных или приносящих несчастье магических событиях, которые произошли с ними или с людьми, которых они лично знали. В этих историях порой слышен отзвук ученой агиографической традиции или, в иных случаях, демонологии.

Материалы канонизационных расследований и процессов о ведовстве отражают ситуацию непрерывного взаимодействия, взаимопроникновения и конфронтации между народной и ученой религиозностью. Эти две группы источников представляют собой уникальные, но в целом монотонные и стереотипные свидетельства о святости и колдовстве. Существуют свои причины, вызвавшие перемещение этих текстов в фокус исторического исследования именно в последние десятилетия. Новые методы исторической антропологии и психологии, равно как и использование компьютерных технологий открыли пути для углубленного изучения этих текстов.

Первые исследования такого рода были осуществлены в сфере истории ведовства; они определили появление так называемой "социологии обвинения" в работах К. Томаса и А. Макферлейна. Опираясь на антропологическую теорию Э. Эванс-Причарда, рассматривавшего колдовство как систему ритуалов и идей, функцией которой было объяснение повседневных и экстраординарных несчастий³², Томас и Макферлейн первыми исследовали обширный комплекс описаний колдовства, составленных в ходе ведовских процессов. Им принадлежит заслуга превращения этого подхода в один из наиболее популярных у последующих исследователей³³. Наряду с разнообразными архаическими верованиями, в этих свидетельствах можно найти отражение того, как ожидания и страхи перед магическими силами, напряженное предчувствие их действия претворялись в повседневной жизни, в семейных или соседских конфликтах.

В убедительном этнографическом и психологическом исследовании о современном ведовстве Ж. Фавр-Саада внесла ряд корректив в эти наблюдения. Истории о колдовстве, по ее мнению, должны рассматриваться как осуществленные постфактум интерпретации уже произошедшего, и потому они являются своеобразным терапевтическим моделированием воспоминаний участников, которые выстроены в соответствии с парадигмой колдовства³⁴. Исследователь средне-ковых чудес может извлечь много полезного из такого изучения ведовства.

Я хочу предложить схему анализа позитивных и "негативных" чудес, которая могла бы сделать возможным их сопоставление. Я уже указывал на ряд аналогий с ведовством, присутствующих в чудесах о наказании. Позволю себе и более широкие обобщения. Анализ, осуществленный в исследовании Эванс-Причарда о колдовстве, применим и при изучении чудес³⁵. Эти истории могут быть истолкованы как часть единой объяснительной системы, назначение которой заключается в осмыслении несчастий и выработке рекомендаций по борьбе с ними при посредничестве носителей сверхъестественной силы. Сюда могут быть включены и аналогичные ряды психологических интерпретаций и направленных на исцеление повествований, которые, по наблюдению Ж. Фавр-Саада, возникают при конструировании обвинений в колдовстве. В ходе этого сопоставления исследований о святости и колдов-

стве специалисты по изучению последнего также могли бы извлечь немало пользы из анализа позднесредневековых чудес.

Изучая обширные собрания историй о чудесах XII-XIV вв., А. Воше и П.-А. Сигал выделили несколько типов чудес, для каждого из которых характерны собственные структурно-морфологические элементы³⁶. Опираясь на эти исследования и исходя из модели, составленной мною на основе чудес святой Маргариты о наказании, позволю себе некоторые идеально-аналитические обобщения о морфологии чуда, которые отражены в данной схеме:

1. Несчастье и гипотетическое определение преступления или неверного поступка, послужившего причиной ему.
2. Просьба, обращенная к святому в форме обета (обещание компенсации за чудо).
3. Личное общение с живым святым (и выдвинутые им условия) или паломничество на гробницу святого (с возможным искупительным наказанием в пограничной зоне чудесного)³⁷.
4. Специфические условия (время, пространство), состояние ума (экстаз, пророческое сновидение) и ритуальные приготовления, предвещающие драматическое действие сверхъестественной помощи.
5. Публичное признание в грехах, покаяние.
6. Исчезновение несчастья (в основном - исцеление от болезни).
7. Вознаграждение святому со стороны исцеленного в соответствии с принесенным обетом.

Современные исследования позднеантичных и средневековых чудес показали, что акт чуда предполагал систему техник, правил, динамических механизмов, которые могут быть выявлены при анализе многочисленных примеров. Однако настоящим открытием является наблюдение, сделанное впервые А. Воше, о том, что в течение трех последних столетий средневековья происходило постепенное изменение этих структурных закономерностей. Исторические изменения могут быть прослежены даже в неподвижной, на первый взгляд, сфере веры в чудесное. Наряду с наиболее архаическими типами исцеления посредством прикосновения к реликвиям, возложения на них, хождения вокруг них (пример этому мы видели в чуде с Пондсой) появляется более сложный вариант с последовательно нарастающим эффектом исцеления. (Оно начинается с момента принесения обета, усиливается по мере приближения к реликвиям и достигает кульминации при соприкосновении с ними.) Можно заметить, наконец, что сверхъестественная сила становится относительно универсальной: она действует на расстоянии, непосредственно в момент обета, в результате медитации над изображением или во сне³⁸.

Эти трансформации можно проследить на примере двух венгерских собраний чудес, представленных мною выше. Из 84 посмертных чудес святой Маргариты, записанных между 1271 и 1276 г., 38 произошли на могиле святой, многие из них - лишь после повторяющихся в течение дней и недель посещений, в результате хождений вокруг могилы,

сна недалеко от нее или непосредственно на надгробном камне. 10 других стали результатом медитаций над реликвиями святой (ее покровом или водой, в которой она мыла свои волосы, и т.д.). 6 волшебных исцелений начали осуществляться уже в дороге, по мере приближения к могиле (упомянутый выше случай с Пондсой относится к этой категории), 6 чудес связаны с явлением святой или ее представителей в видениях. И, наконец, 24 чуда свершились сразу же после принесения обета. Это свидетельствует о том, что в XIII в. только 35,7% чудес (последние две категории) отражают разрыв с архаической традицией непосредственного физического контакта, обязательности соприкосновения с реликвиями для достижения чудодейственного эффекта³⁹.

Двумя столетиями позже в чудесах Иоанна Капистранского, записанных между 1458 и 1460 г., можно обнаружить принципиально иное соотношение. Основываясь на подсчетах, сделанных по первому списку, включающему 184 чуда, можно отметить, что лишь 33 из них (18,5%) произошли в непосредственной близости реликвий, 5 — осуществились постепенно, во время путешествия, зато бесспорно большая часть (145 случаев, 78,7%) чудес была совершена сразу после принесения обета и на расстоянии от реликвий⁴⁰. Это сопоставление указывает на существенные изменения в способе восприятия людьми действительности исцеляющей силы. Оно указывает на одно из новшеств, которое фиксируется при анализе изменения пропорций в общем комплексе историй о чудесах. Архаический тип чудесных исцелений — исцелений, которые происходят на гробницах святых, по-прежнему сохраняется, что можно видеть и в наши дни. Но случаи универсальности воздействия святого занимают в количественном отношении все более существенное место, а значит, само осмысление механизмов действия сверхъестественного претерпевает последовательные изменения. Эти изменения теперь могут быть переведены в количественные показатели, основанные на подсчете реального числа конкретных примеров, что, бесспорно, стало возможным только благодаря использованию компьютерных технологий.

Вдохновляясь этими открытиями в сфере изучения средневековых чудес, мы создали в Будапеште 10 лет назад исследовательскую лабораторию, объединившую историков и этнографов в рамках масштабного проекта. Его целью является изучение описаний колдовства, содержащихся в документах ведовских процессов в Венгрии, относящихся к Достаточно поздней волне преследований (1560-1770), которая насчитывает около 2000 эпизодов гонения на ведьм. С помощью компьютерной базы данных KLEIO мы разработали программу кодирования и обработки более чем 20 000 описаний случаев колдовства, кото-Рые содержатся в документах этих процессов. Для кодирования таких загадочных и аморфных событий, как "maleficium", нам пришлось разработать структурно-морфологическую схему метода реконструкции в "Удебных показаниях событий, которые служили обвинением в ведовстве со стороны жертв и их помощников.

Наша модель насчитывает семь принципиальных элементов, типичных для историй о колдовстве:

1. Изначальный конфликт (который сталкивает ведьм с их жертвами).
2. Ответная угроза или проклятие.
3. Появление ведьмы вблизи жертвы (в целях нанесения вреда при помощи плевка, сглаза, ложного лекарства или тайного магического инструмента).
4. Повторение сверхъестественного происшествия в видении (ночной кошмар, во время которого жертва оказывается на шабаше).
5. Реальное несчастье, вызванное колдовством.
6. Диагноз, интерпретирующий несчастье именно как колдовство (главным образом с помощью специалиста по диагностике или ритуального предсказания).
7. Попытка исцеления (иногда обращение к самой ведьме, с использованием угроз или ритуального унижения, в иных случаях — с помощью специалиста).

В действительности в рамках одного повествования зафиксированные этой схемой элементы встречаются в их совокупности редко. Частные случаи всегда содержат значительное число пропусков, повторов, разных комбинаций. Некоторые элементы схемы могут повторяться несколько раз, некоторые могут вообще отсутствовать. Подтипы, например истории о ночных кошмарах, могут отражать региональные или хронологические различия веры в колдовство. Именно в целях обнаружения различных подтипов обвинений в колдовстве исследовательская группа во главе с Евой Поч предприняла усилия по кодированию свидетельских показаний, полученных в ходе ведовских процессов в Венгрии.

В заключение позвольте мне остановиться на некоторых рабочих гипотезах, которые изначально были в фокусе нашего внимания и которые прямо относятся к проблеме соотношения повествований о чудесах и колдовстве. Обращаясь к повествованиям о *maleficia*, сразу можно отметить исходный конфликт, который, собственно, и приводит в действие все элементы ситуации колдовства. Важность его уже была выявлена при исследовании документов ведовских процессов Макферлейном, Томасом, Демосом, на его значимость указывала и Ж. Фавр-Саада. Она полагает, что такой "изначальный" конфликт мог быть результатом сделанного постфактум предположения жертвы⁴¹. Детальное морфологическое исследование обвинительных показаний, которые были записаны в двух регионах Венгрии в раннее новое время, показало статистическую значимость этого элемента. Хотя он и отсутствует в ряде случаев, в документах XVI-XVIII вв. из Дебрецена и прилегающей области, согласно подсчетам И. Криштофа, сделанным на основе состоявшихся между 1575 и 1766 г. 217 судебных процессов против 321 ведьмы, он упоминается соответственно в 86% и 78% случаев⁴². В графстве Шопрон он наличествует в 74% обвинений, исследованных

Е. Поч по материалам 75 ведовских процессов против 146 ведьм, которые имели место в период между 1529 и 1768 г.⁴³ Вновь возвращаясь к проблеме чудес, позволю предположить, что и здесь можно обнаружить следы аналогичного конфликта, хотя большинство историй о чудесах обходят эту начальную фазу, делая основной упор на положительном исходе событий. Вместе с тем и истории о чудесах свидетельствуют о вере в то, что болезнь является результатом проклятья, а несчастье служит средством возмездия за грех или нарушение моральных норм; иначе говоря, беды объясняются как следствия *nemesis divina*⁴⁴. В этом случае обращение за исцелением или помощью на самом деле является просьбой о милости и прощении, которая сопровождается искренним покаянием, признанием и искуплением "изначальной" причины наказания, в том числе и обещанием святому разнообразных вознаграждений за посредническую помощь. Таким образом, указанная выше структура чудес о наказании соответствует архетипическому восприятию волшебных исцелений в целом. Тем не менее глубокое изучение этих особенностей нуждается в репрезентативном статистическом исследовании морфологических компонентов средневековых собраний историй о чудесах.

Привлекает внимание и другая проблема такого сопоставления - значимость образа "специалиста" в сверхъестественном: врач-колдун или искусный хитрец, в одном случае, священники и агиографы - в другом. Важным посредником является и автор, записывающий свидетельства на бумагу; его роль одинакова в обеих ситуациях. Это странное сотрудничество свидетелей и представителей правовой и ученой культуры основывается на страстном желании опереться на достоверное и доступное знание о том, как следует человеку вести себя со сверхъестественными силами⁴⁵. В этом они вынуждены подчиняться исходным мыслительным структурам, своего рода "грамматике" сакрального. В их число входят правила определения условий действия сверхъестественного, его техника, носители, пространственно-временные параметры, ритуал и динамические закономерности - именно они делают магическое действие эффективным в заданном контексте и именно они создают поле компромисса между двумя системами верований, которые, используя принятые понятия, можно определить как ученую и народную⁴⁶. Вопрос, который остается открытым для будущего статистического анализа, заключается в определении морфологических изменений в описаниях чудес и *maleficia* и значения этих изменений с точки зрения влияния ученой традиции на народные верования в процессе постоянного взаимодействия между ними. В данном случае на ум приходят примеры распространения как теологических поучений или литературно-агиографических стереотипов, так и представлений о дьяволе или демонологических элементов классической мифологии.

В заключение - еще один интригующий вопрос, встающий в этом контексте. Можем ли мы проследить в рамках веры в колдовство про-

цесс "спиритуализации", аналогичный тому, который отмечается в позднесредневековых историях о чудесах? Иначе говоря, можно ли проследить изменение пропорции между случаями колдовства, осуществляемого посредством ночных кошмаров (сверхъестественное колдовство), и примерами более архаического типа порчи, насылаемой через непосредственный контакт между ведьмой и ее жертвой? Позволю себе высказать предположение о существовании отдельных фаз в циклах охоты на ведьм, в течение которых процедуры коллективного осмысления (переживания, вырастающие из предыдущих конфликтов с ведьмами, циркуляция слухов, цепная реакция обвинений, пропаганда и т.д.) изменяли саму структуру верований, придавали им форму обобщенных, бесспорных предрассудков, которые и проявлялись в форме ночных кошмаров - феномена, близкого одержимости. Некоторые разъяснения по этому поводу могут быть вскоре даны при обобщении нашего долгосрочного исследования, основанного на методах компьютерного анализа⁴⁷.

Этим открытым вопросом я хотел бы завершить свою статью. Я надеюсь, что в ней достаточно аргументированно выражено мнение, что сопоставление повествований о чудесах и обвинений в ведовстве может быть весьма ценным для изучения новых аспектов феномена несчастья и исцеления в период средневековья и раннего нового времени. Значение "бинарной оппозиции" - святой и ведьма - имеет, конечно, гораздо более широкие смысловые связи, нежели проблема исцеления в повествованиях о чудесах. Размышляя над данными сопоставления этих двух образов носителей сверхъестественного и выявленными аналогиями, невольно испытываешь искушение задаться еще одним вопросом. Почему именно в этих персонажах сознание людей, живших в эпоху средневековья и раннего нового времени, находило воплощение чудесного и магической харизмы, почему именно в них, говоря словами Клиффорда Гирца, "обыденный, хотя и волнующий, аспект социальной жизни... взметался языком пламени"⁴⁸? Почему, наконец, в эпоху средневековья - по преимуществу в святом, а в эпоху раннего нового времени - по преимуществу в ведьме? Обсуждение этих проблем позволю себе отложить на будущее.

¹ Этот первый список чудес включен в состав ее первого жития, автором которого, вероятно, является исповедник Маргариты Марцелл: *Vita beate Margarite de Ungaria ordinis Predicatorum* // Bole K. Arpadhazi Boldog margit szetteavatasi ugye es a legosibb latin Margit-legenda. Budapest, 1937. P. 17-43. (Далее: Bole); подробнее о Маргарите см. специальное исследование: *Legends as Life-Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages* в моей монографии: *Klaniczay G. The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*. Cambridge, 1990. P. 97-98.

- ² *Inquisitio super vita, conversatio et miraculis beatae Margarethae virginis Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis* / Ed. V. Franko // *Monumenta Romana episcopatus Vesprimiensis*. Budapest, 1896. Т. I. (Далее: MRV). Детальный анализ чудес Маргариты см. в исследовании: *Lovas E. Arpadhazi Boldog Margit elete*. Budapest, 1940. P. 276-337.
- ³ 12 случаев такого рода упоминается в *Bole*: P. 32-33, 42-43 и в *MRV*: P. 285, 297, 355, 359.
- ⁴ Их число относительно невелико: *Bole*. P. 41; *MRV*. P. 373.
- ⁵ Эта болезнь - с известной долей неопределенности и с разными вариациями - является наиболее распространенной, всего упоминается 17 случаев: *Bole*. P. 31-32, 39-40; *MRV*. P. 187, 188, 193, 211, 225, 249, 255, 285, 291, 294, 305, 336, 360, 363.
- ⁶ Болезни типа малярии и другие случаи лихорадки разных видов отмечены в 14 случаях: *Bole*. P. 31, 39, 41; *MRV*. P. 169, 180, 186, 206, 211, 216, 224, 225, 236, 237, 239, 266, 269, 288, 302, 315, 350, 361.
- ⁷ Случаев помешательства, эпилепсии или одержимости насчитывается всего 10: *Bole*. P. 34, 36, 38, 39; *MRV*. P. 311, 331, 348, 368.
- ⁸ *Bole*. P. 29; *MRV*. P. 361, 371, 373.
- ⁹ *Bole*. P. 35; *MRV*. P. 325.
- ¹⁰ *MRV*. P. 292, 300.
- ¹¹ Исторически изменчивое соотношение немедленных или требующих времени чудес было интерпретировано в исследовании: *Vauchez A. La saintete en Occident aux derniers siecles du moyen age. D'apres les proces de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1981. P. 519-538; *Sigal P.-A. L'homme et le miracle dans la France medievale (XIe-XIIIe siecle)*. P., 1985. P. 35-77.
- ¹² *Bole*. P. 40; *MRV*. P. 180, 186, 224.
- ¹³ *MRV*. P. 261.
- ¹⁴ *Ibid.* P. 320, 378.
- ¹⁵ *Ibid.* P. 182-185. Ср. аналогичную историю, рассказанную другой монахиней. P. 187, 192, 275.
- ¹⁶ Эти истории впервые были проанализированы в работах: *Macfarlane A. Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. New York; Evanston, 1970; *Thomas K. Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*. L., 1971. Я более подробно рассматриваю эту проблему в трех исследованиях: *The Accusation and the Popular Univers of Magic // Early Modern European Witchcraft. Centers and Peripheries* / Ed. B. Ankarloo, G. Henningsen. Oxford, 1990. P. 219-255; *Witchhunt-ing in Hungary: Social or Cultural Tensions? // Witch Beliefs and Witchhunting in Central and Eastern Europe* / Ed. G. Barna, G. Klaniczay, E. Pocs (Conference in Budapest. Sept. 6-9, 1988). Специальный выпуск: *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography* 37, 1991/1992. P. 67-91; *Le sabbat raconte par les temoins des proces de sorcellerie en Hongrie // Le sabbat des sorciers XVe-XVIIIe siecles* / Ed. N. Jacques-Chaquin, M. Preaud. Grenoble, 1993. P. 227-236; на нем. яз.: *Der Hexensabbat im Spiegel von Zeugnisaussagen in HexenProcessen // Zeitschrift fur Kulturwissenschaften*. 1993. N 5. S. 31-54.
- ¹⁷ Аналогичные функции средневековых повествований о чудесах рассматриваются А.Я. Гуревичем в его книге "Проблемы средневековой народной культуры". М., 1981. Гл. П. Крестьяне и святые.
- ¹⁸ *MRV*. P. 280-281. Ср. другие версии: P. 183, 186, 191-192, 223, 242-243.

- ¹⁹ Более подробно проблема сакрального пространства острова святой Маргариты рассматривается в моем исследовании: *Il monte di San Gherardo e l'isola di Sante Margherita: gli spazi della santita a Buda nel Medioevo // Luoghi sacri e spazi della santita / Ed. S. Boessh Gajano, L. Scaraffia. Torino, 1990. P. 267-284.*
- ²⁰ *Bole. P. 37-38.*
- ²¹ В данном случае я пользуюсь терминологией Виктора Тернера: *Turner V. The Ritual Process. Structure and Antistructure. 2nd. ed. Ithaca; London, 1977; см. также: Turner V., Turner E. Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological perspectives. N.Y. 1978.*
- ²² Ср.: *Гуревин А.Я. Указ, соч.; Sigal P.-A. Un aspect du culte des saints: le chati-ment divin d'apres la litterature hagiographique du Midi de la France // La Religion populaire en Languedoc du Xlle siecle a la moitie du XVe siecle. Cahiers de Fanjeaux. Toulouse, 1975. N 11. P. 39-60; Idem. L'homme... P. 276-282.*
- ²³ *Sulpice Severe. Vie de saint Martin / Ed. comm. J. Fontaine // SC 133. P., 1967. T. I. P. 303; Rousselle A. Croire et guerir. La foi en Gaule dans l'Antiquite tardive. P., 1990. P. 120-125, 155-163; Damm R. van. Saints and their Miracles in Late Antique Gaule. Princeton, 1993.*
- ²⁴ *Two Lives of Saint Guthbert. A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede's Prose Life / Ed. B. Colgrave. Cambridge, 1985.*
- ²⁵ Ср.: *Brown P. Sorcery, Demons and the Rise of Christianity from Late Antiquity into the Millde Ages // Witchcraft Confessions and Accusitions / Ed. M. Douglas. L., 1970. P. 17-45; Ward B. Miracles amd the Medieval Mind. L., 1982. P. 10-13, 56-65.*
- ²⁶ Некоторые примеры указаны в кн.: *Sigal P.-A. L'homme... P. 276-279.*
- ²⁷ *Kemp E.W. Canonization and Authority in the Western Church. Oxford, 1948; подробное исследование см.: Vauchez A. Op. cit.*
- ²⁸ *Lasic D. De vita et operibus S. Iacobi de Marchia. Studium et recensio quorandam textuum. Falconara, 1974; Hofer J. Johannes Kapistran. Ein Leben im Kampf um Reform der Kirche. Heidelberg, 1935; 2-е изд. 1965.*
- ²⁹ Одна из этих коллекций, содержащая 189 чудес, издана И. Мазураном: *Mazuran I. Cudesa Ivana Kapistrana. Miracula Ioannis Capistrano. Plok. A.D.-1470. Osijek, 1972. Более детальное исследование, опирающееся на рукописи еще пяти собраний чудес, было сделано Е. Фюгеди: Fugedi E. Kapistranoi Janos cso-dai. A jegyzokonyvek tarsadalomtorteneti tanulsagai // Szazadok. 1977. III. P. 847-898. Станко Адрич, мой ученик из Хорватии, в настоящее время работает над докторской диссертацией, посвященной чудесам Иоанна Капистранского. В своем исследовании я опираюсь на его работу, в которой он анализирует чудеса, включенные в жития Иоанна, написанные Тагльякоцо и Николаем из Фары. См.: AA SS Oct. X; Wadding L. Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum. Quaracchi; Roma, 1931-1934. Vol. XII. P. 429 ff.*
- ³⁰ *Geary P. La coercion des saints dans la pratique religieuse medievale // La culture populaire au Moyen Age. IV Colloque de l'Institut d'etudes medievales de l'univ. de Montreal. Montreal, 1977. P. 149-177; Idem. L'humiliation des saints // Annales ESC 34. 1979. P. 27^12.*
- ³¹ *Vauchez A. Op. cit. P. 25-119; сравнительную характеристику этих списков см.: Sigal P.-A. L'homme...*
- ³² *Evans-Pritchard E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Clarendon, Oxford, 1937. Op. cit.*
- ³³ *Thomas K., Macfarlane A. Op. cit. См. также: Witchcraft...; Muchembled R. La sor-ciere au village XVe-XVIIIe siecle. P., 1979; Demos J.P. Entertaining Satan.*

- Witchcraft and the Culture of Early New England. Oxford; N.Y., 1982; *Spinola F.F.* Hecheria y brujeria en Canarias en la eded moderna. Las Palmas, 1992.
- ³⁴ *Favret-Saada J.* Les Mots, la mort, les sorts. La Sorcellerie dans Bocage. P., 1977; англ пер.: *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage.* Cambridge, 1980; *Corps pour corps. Enquete sur la sorcellerie dans le Bocage.* P., 1981.
- ³⁵ Такое предложение уже было сделано в не опубликованном еще докладе профессора Роберта Мура (Moore) на конференции в Кембридже в 1994 г.
- ³⁶ *Vaucher R.* Op. cit. P. 519-557; *Sigal P.-A.* L'homme...
- ³⁷ См. работы Виктора Тернера, цитировавшиеся ранее.
- ³⁸ *Vaucher A.* Op. cit. P. 519-539.
- ³⁹ Подсчеты были сделаны на основе списков чудес в MRV и Vole.
- ⁴⁰ Подсчеты были сделаны С. Андричем на основе списков чудес, опубликованных в книге: *Mazuran I.* Op. cit.
- ⁴¹ См. ранее цитировавшиеся работы указанных авторов.
- ⁴² *Khstofil.* Boszorkanyuldozes Debrecenben es Bihar varmegyeben a 16-18 szazadban - диссертационное исследование, подготовленное к публикации.
- ⁴³ *Pocs E.* Maleficiumnarrative - Konflikte - Hexentypen. Komitat Sopron 1529-1768. В печати.
- ⁴⁴ Интересным отражением значимости таких верований является весьма необычный религиозный трактат Карла фон Линне, имеющий точно такое заглавие и с множеством примеров, подтверждающих такое объяснение. См.: *Linne C. van.* Nemesis divina / Ed. W. Lepenius, L. Gustafsson. München, 1981; *Lepenius W.* Linnaeus's Nemesis divina and the concept of Divine Retaliation // *ISIS.* 1982. 73. P. 11-27.
- ⁴⁵ Я рассматриваю эту проблему при анализе ведовских шабашей. См.: *Le sabbat...*
- ⁴⁶ Я знаком с весьма разнообразной критикой понятия "народная" культура и даже полагаю многие возражения весьма оправданными. Однако я не нахожу иной категории, которая могла бы быть более уместна для указания на вполне очевидное наличие культурных различий в европейском обществе раннего нового времени.
- ⁴⁷ К. Поч рассматривает этот вопрос в своем упомянутом выше исследовании о Шопроне. Оно посвящено изучению повествований о "сверхъестественном" колдовстве, обвинения в котором основаны именно на кошмарных ночных видениях. Я касаюсь этой проблемы в своей статье *Le sabbat.* Однако для ее решения необходим более широкий сравнительный анализ.
- ⁴⁸ *Geertz C.* Centers, Kings and Charisma: Reflections on the Symbolics of Power // *Geertz C.* Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology. N.Y., 1983. P. 123.

Перевод с англ. яз. М.Ю. Парамоновой