

# Охота за ведьмами. Семиотика страха

*Юрий Лотман*

Публикуемая работа входит в цикл поздних исследований Ю. М. Лотмана, посвященных анализу семиотики общественного катаклизма и группирующихся вокруг монографии “Культура и взрыв” (Москва, 1992). Начало этому циклу положила статья «Об “Оде, выбранной из Иова” Ломоносова» (Изв. АН СССР, СЛЯ, т. 42, № 3, 1983), а второй публикацией должна была стать настоящая работа. Она была создана в двух вариантах: 1) *Охота за ведьмами. Семиотика страха* и 2) *Коллективный страх как историческое явление. Охота за ведьмами*. Оба варианта приблизительно равны по объему (второй на страницу длиннее), но существенно различаются как с точки зрения постановки проблемы, так и в семиотической направленности выводов. Второй вариант начинается с отсылки к идеям и публикациям И. Пригожина<sup>1</sup>, что позволяет датировать его 1988-м — началом 1989 года (до отъезда Ю. М. Лотмана в Мюнхен).

Ю. М. Лотман крайне редко столь радикально переделывал уже готовую работу, предпочитая, в случае необходимости, написать новую (“еже писах — писах”, имел он обыкновение в таких случаях приговаривать). Уже само наличие двух готовых вариантов позволяет судить о важности для автора как данной темы, так и характера произведенных изменений. На памяти публикатора Ю. М. Лотман дважды заявлял о том, что ему приходится полностью переучиваться, даже учиться заново. Первый кризис пришелся на начало 1960-х годов и был связан с инте-

---

<sup>1</sup> Первая ссылка выглядит следующим образом: “О точках бифуркации в динамических процессах см.: Пригожин Илья, Стендерс Изабелла, Порядок из хаоса, М., “Прогресс”, 1986, с. 216–228. Prigogine Ilya et Stengers Isabelle, Entre le temps et l'éternité, ed. Fayard, 1988, p. 111–120 etc.

ресом к кибернетике, теории информации и к таким математическим дисциплинам как логика, теория игр и, особенно, топология. Второй кризис был связан с изучением процессов, лежащих на стыке семиотики культуры, истории и психологии массового сознания. Острый энтузиазм, с которым Ю. М. Лотман воспринял идеи И. Пригожина, был связан отчасти с тем, что на своем материале он сам подошел к в достаточной мере близким выводам.

К сожалению, в архиве Ю. М. Лотмана второй, переработанный вариант публикуемой работы сохранился лишь в неполном виде: отсутствуют страницы 15–20. Рукопись представляет собой 3-й экз. машинописи, что означает, что экз. 1–2 были либо сданы в печать, либо увезены в Германию; их судьбу пока установить не удалось.

Публикуемый вариант представляет собой правленную машинопись, почти готовую к печати (пропущены сноски 2 и 10, после стр. 11 следует стр. 13, но это, вероятно, не выпадение страницы, а перебой в нумерации), она не была сдана в печать (в архиве находятся 1-й и 2-й экз. машинописи), очевидно, в связи с пересмотром некоторых теоретических положений. Тем не менее, публикация и отброшенного варианта вероятно представляет определенный интерес.

Публикуется с сохранением авторской системы отсылок.

*М. Ю. Лотман*

В последние десятилетия историки, все больше внимания обращающие безмянной жизни масс, уделяют внимание чертам массовой психологии, коллективным иллюзиям и коллективным страхам, спорадически возникающим в те или иные моменты истории. История все более стремится сделаться наукой о массовом сознании.<sup>2</sup> Однако на этом пути она встречает существенное препятствие: массовое сознание, как правило, скупо и искаженно отражается в документах прошлого. Объект непосредственно не дан в документе — его надо реконстру-

---

<sup>2</sup> См.: *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная массовая культура средневековья и Ренессанса. М., 1965; *Гуревич А. Я.* Проблемы средневековой культуры. М., 1981.

ировать, применив весь арсенал дешифрующих механизмов, которые имеются в распоряжении современного ученого. И здесь на помощь приходит семиотика, которая считает совершенно естественным и элементарным рассматривать любой текст не как данность, а в качестве объекта дешифровки, прежде всего обращая внимание на породившие его кодирующие механизмы.

Такой метод особенно демонстративен при подходе к текстам, создаваемым в моменты острых интеллектуальных (следовательно и семиотических) конфликтов, отражающих кризисные напряжения социального развития человечества. Одним из наиболее ярких аффектов в подобных ситуациях является страх, и не удивительно, что именно страх сделался в последние десятилетия предметом внимания историков.<sup>3</sup>

Проблема страха ставит перед исследователем не только психологические, но и семиотические проблемы.<sup>4</sup> При этом оказываются обнаженными такие механизмы культуры, которые в иных социо-культурных ситуациях скрыты от наблюдения и не демонстрируются с такою очевидностью. Известно, что изучение социума в кризисных состояниях является одним из наиболее удобных методов выявления некризисного (“нормального”) инварианта его структуры. Рассмотрение семиотических механизмов, актуализирующихся в обществе, охваченном страхом, интересует нас не только само по себе, но и как средство представить себе семиотический механизм культуры как таковой.

Рассматривая общество, делающееся жертвой массового страха, мы различаем два случая: 1. Общество находится под угрозой некоторой очевидной для всех опасности (например, “черной смерти” — эпидемии чумы, или вторжения турок в Европу). В этом случае, источник опасности ясен, страх имеет “реальный” адресат, и объект, его вызывающий один и тот же и для самой его жертвы и для изучающего ситуацию историка. 2. Общество охвачено приступом страха, реальные причины которого от него самого скрыты (порой скрыты и от историка, который вынужден прибегать к специальным исследованиям для их выявления). В этой ситуации возникают мистифицированные, семиотически конструируемые адресаты — не угроза вызывает страх, а страх

---

<sup>3</sup> <Пропуск сноски в рукописи. — *М. Л.*>

<sup>4</sup> Ю. М. Лотман. О семиотике понятий “стыд” и “страх” в механизме культуры. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1970, с. 98–103.

конструирует угрозу. Объект страха является социальной конструкцией, порождением семиотических кодов, с помощью которых данный социум кодирует самого себя и окружающий его мир. Именно эти случаи для нас особенно показательны. Классическим случаем такого рода может считаться охота на ведьм, пароксизм которой сотрясал Западную Европу в XVI–XVII вв.

Прежде всего, обращает на себя внимание то, что это явление охватило *всю* Западную Европу, без различия. Католические и протестантские земли в равной мере испытали психоз этого поветрия страха, а разница социально-исторических и культурных условий, отделявших Францию от Саксонии или Шотландию от Швейцарии, не оказала заметного влияния на самую сущность эксцессов страха перед ведьмами. Вторая характерная черта — трудность для историка обнаружить реальные причины эпидемии страха. Отказавшийся от веры в ведьм и колдовство и ищущий рациональных причин этой эпидемии историк оказывается в весьма затруднительном положении.

Новейшие исследователи все более настойчиво указывают на то, что росту страха способствовали успехи книгопечатанья, придавшие демонологической литературе неслыханный дотолем размах<sup>5</sup>, указывают на влияние Востока, роль открытия Америки и другие причины того, что страхи, тлевшие в период средних веков, вспыхнули тысячами костров в значительно более “просвещенную” эпоху Ренессанса и барокко, в самый канун Века Разума. Однако для нас сейчас важно, что эти причины самими жертвами страха не осознавались, да и историкам не так легко признавать столь неожиданные последствия того, в чем они традиционно привыкли усматривать лишь прогресс культуры<sup>6</sup>.

Конечно, столь категорическое разделение “мотивированных” и “немотивированных” страхов возможно лишь в абстракции — историческая реальность дает нам сложные соединения этих тенденций, лишь тяготеющие к тому или иному полюсу. При всем понимании условности такого деления оно оказывается полезным.

Жан Делюмо на первых же страницах своего исследования ставит вопрос о периодической повторяемости страхов, их

---

<sup>5</sup> Jean Delumeau. *La Peur en Occident XIVe – XVIIIe siècles. Une cité assiégée*, Ed. Fayard. Paris, 1978, p. 239–240.

<sup>6</sup> Jean Delumeau, *Op. cit.*, p. 2.

цикличности в истории, и задает вопрос о типологии этого явления: “Au cours de notre histoire il y a eu d’autres peurs avant et apres la Revolution; il y en a eu aussi hors de France. Ne pourrait — on bien trouver un trait commun...?”<sup>7</sup> Уверенность в оправданности такого подхода позволяет нам попытаться на основании обвинений, которые в разные исторические моменты выдвигались в разных документах, реконструировать инвариантный объект немотивированного страха, а затем уже посмотреть, как этот образ “работает” в разных исторических условиях.

Для того, чтобы представить себе принципы, по которым конструируется “объект страха” (а принципы эти с поразительным однообразием проявляются в разных и между собой не связанных традициях, порождая удивительно сходные тексты), полезно вспомнить текст III в. после Р. Х., принадлежащий, по свидетельству [пропуск в рукописи. — *М. Л.*] Марку Минуцию Феликсу. Это диалог “Октавий”, в котором для конечной апологии христианства собраны и опровергнуты все обвинения, которые умирающий языческий Рим предъявлял христианам. Для нас особенно существенно, что это сбор уличных сплетен — обвинителем выступает не языческий интеллектуал, а уличная молва. Один из участников диспута собрал все слухи. Он сам говорит: “Я не знаю, справедливы ли или ложны эти подозрения, но, бесспорно, что эти тайные обряды и моления, скрытые в ночи — достаточное основание, чтобы они родились”.<sup>8</sup> Таким образом, мы получаем наиболее ценный для нас материал: голос анонимной массы, те глухие и темные разговоры, слухи и сплетни, которые порождаются атмосферой страха и без которых эта атмосфера невозможна.

Прежде всего о христианах утверждается, что “эта секта” очень малочисленна, но крайне опасна. Опасность эта объясняется, во-первых, плохими временами (“пороки растут день ото дня”) и, во-вторых, тем, что само это меньшинство составляет спянную группу (“promisce appelant fratres et sorores,” p. 36). Сообщество это тайное и соучастники его легко узнают друг друга по тайным знакам, оставаясь для посторонних не известными. Они отвергают все верования остального общества, пре-

---

<sup>7</sup> “Mais n’existe-t-il pas une relation entre conscience des dangers et niveau de culture?” (J. Delumeau. Op. cit., p. 8).

<sup>8</sup> <Пропуск сноски в рукописи. — *М. Л.*>

зирают богов и издеваются над святынями. Таким образом, обвиняемым приписывается не только безверие, но и святотатство. Отвергая богов и все, что дорого остальным людям, они поклоняются всему низкому: преступника, повешенного за свои злодеяния, они считают богом. Из креста они сделали святыню и, таким образом, поклоняются тому, что заслуживают. Предметом поклонения они сделали голову осла.

Занятия христиан представляются в следующем виде: тайные сборища при свете огней, ночью, завершающиеся вакханалией в полной темноте. Содержанием сборищ являются кровавые жертвоприношения и разнузданный разврат, сопровождаемый половыми извращениями (инцестом). Ритуальные акты совершаются в определенном порядке. Сначала новоприбывший совершает ритуальное заклинание ребенка: “*Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur: hujus proh nefast! Sitienter sanguinem lambunt, hujus certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuuum pignerantur haec sacra sacrilegiis omnibus tetrora*” (р. 40).<sup>9</sup> Мотивы ритуального убийства ребенка (накрытого простыней, с замазанными глазами, с завязанными глазами или т.п.) и кругового причастия кровью, обеспечивающего сохранение тайны, будут нам многократно встречаться в текстах, заведомо генетически не связанных с “Октавием”. Ср., например: “Ведьма <...> подвела к нему дитя, лет шести, накрытое белою простынею, показывая знаком, чтобы он отсек ему голову <...>. Как безумный ухватился он за нож, и безвинная кровь брызнула ему в очи <...>. Ведьма, вцепившись руками за обезглавленный труп, как волк пила из него кровь”.<sup>10</sup> Убийство как средство сохранения тайны, спаивающее участников тайных сборищ круговой порукой — в “Бесах” Достоевского.

Вторая часть заключается в оргии, сопровождающейся беспорядочными половыми общениями, причем всячески подчеркиваются инцестные ситуации. Это акцентирует отверженность

<sup>9</sup> “Перед новоприбывшим ставят дитя, покрытое тестом, чтобы скрыть от него убийство, которое готовятся учинить. По их команде он наносит сквозь него многочисленные удары ножом. Кровь течет со всех сторон, и они ее жадно сосут. Общее преступление — залог общего молчания, гарантия тайны худшего из святотатств”.

<sup>10</sup> Н. В. Гоголь. Полн. собр. соч., Изд. АН СССР, <М.>, 1940, т. 1, с. 145–146.

данного сообщества, его враждебность божественным и человеческим законам, его аномальность. Особо выделяется то, что члены “секты”, будучи отверженными, “глупцами” и “свято-татцами”, имеют дерзость считать себя выше отвергнувшего их общества и глядеть на него *с насмешкой*.

Соответственно со всей системой кода, используемого против христиан враждебной им городской сплетней, конструируется и представление об их культе. Они поклоняются существу самому отверженному и презренному — рабе, повешенному преступнику, ослу. Одновременно в культе выделяется момент извращенной сексуальности: “разврат составляет часть их религии”, “также они почитают, как говорят, половые органы своих священников” (р. 39).

Обширный материал, касающийся веры в ведьм, колдовство, магию, и преследования ведьм и колдунов в Западной Европе средних веков и XVII и даже XVIII веков неоднократно исследовался и в последние годы вновь начал интенсивно привлекать внимание историков.<sup>11</sup> Однако, нас в данном случае интересуют не истоки этих верований (в качестве таковых называют и магию античных времен, и языческую религию германцев и кельтов, и народные верования альпийских и пиренейских горцев), а их синхронная структура и ее место в “культуре страха” того периода, который историки называют “золотым веком Сатаны”<sup>12</sup>, т.е. второй половины XV – начала XVII вв.

Наивысший момент взрыва страха приходится на пятидесятилетие 1575–1625 гг.<sup>13</sup>

Для архаических обществ и их культовых представлений характерно отождествление понятий “чужое” и “сверхъестественное злое начало”. “Чужой”, “иностранец” и демон, представитель злых волшебных сил наделяются общими чертами. Такая связь устойчиво держится в массовом сознании до очень поздних времен, однако, не может не претерпевать изменений под влиянием более сложных культурных моделей. В реальной практике преследования ведьм постоянно перекрещиваются представления о злокозненном воздействии сатаны и существовании столь же

---

<sup>11</sup> Шарль Рише, *Сомнамбулизм, демонизм и яды интеллекта*, СПб., 1885, с. 211.

<sup>12</sup> <Пропуск сноски в рукописи. — *М. Л.*>

<sup>13</sup> См.: Jean Delumeau. *Op. cit.*, p. 240.

злокозненного тайного сообщества людей, причиняющих вред, подобный сатане. Даже киевский летописец XII века, монах, твердо убежденный, что источником всякого зла является дьявол, знает уже и зло, имеющее чисто человеческую природу. Начав с утверждения: “Бѣси бо на злое посылаеми бывають, ангели на благое посылаеми”, он вдруг завершает свое рассуждение неожиданно: “Бѣси бо Бога боятса, а золь человекъ ни Бога боитса, ни человекъ састыдит”.<sup>14</sup> Для нас особенно ценно, что последняя формула, видимо, представляла собой пословицу. По крайней мере автор “Моления Даниила Заточника” (XII в.) употребил ее же, характеризуя злых жен: “Зла бо жена <...> ни бога ся боить, ни людеи ся стыдить”.<sup>15</sup> Таким образом, мы сталкиваемся с голосом той народной культуры, которая, начиная с Панчатантры и до басен Крылова, охотно разрабатывала сюжет о чорте, который не только не соблазняет монаха, а сам учится у монаха искусно грешить.

В обширной “дьявологической” литературе и в документах процессов о ведьмах ясно вырисовывается облик того мира, который общество той поры кодировало как “сатанинский”. Облик ведьмы, ее поведение, внешность и деятельность сатаны, ритуал шабаша — все отливалось в стереотипные формы. Обвинения, ответы, описания вредоносных действий, признания и самообвинения с утомительным однообразием повторяются из одного документа в другой на протяжении нескольких веков и на пространстве от Пиреней до Шотландии и от Скандинавии до Италии. Это позволяет говорить об исключительно стабильном коде, устойчивость и активность которого требует объяснений.

Сознавая условность такого деления и понимая, что в реальных текстах разграничение в ряде случаев практически невозможно, мы можем, все же, выделить в “комплексе ведьмы” признаки, которые будут нам встречаться и в других “колдовских”, “еретических”, “языческих” сообществах, т.е. будут соответствовать стереотипу “инаковерующего”, и признаки, которые в иных культурных ситуациях будут приписываться вредоносным политическим, криминальным, национальным или возрастным сообществам. Характер этих двух стереотипов различен: первый строится как “антивера”, как неправильная, еретическая

<sup>14</sup> Полное собрание русских летописей, т. 1, М., 1962, стб. 135.

<sup>15</sup> Цит. по: “Памятники литературы Древней Руси. XII век”, М., 1980.

вера и конструируется как перевернутая, вывернутая наизнанку, пародируемая правильная вера. За основу и отправную точку будет браться канонический культ, исходя из структуры которого создается анти-культ. В этом случае код остается, по сути дела, тем же, что и в каноническом культе, только “читается” он в противоположном направлении. Буквальным выражением этой веры является убеждение в том, что дьявольская молитва — это обычная молитва, но читаемая наоборот, а также представление о том, что колдовской язык — это говорение в обратном направлении. С этой точки зрения убеждение в том, что еврейские и арабские тексты, читаемые справа налево, имеют дьявольское происхождение и магическую силу, представляется не только естественным, но и очевидным.

Обвинения этого рода составляют устойчивый элемент процесса ведьм. Сюда относятся кощунственные пародии на литургию, являющиеся неизбежным элементом “черной мессы”: черные свечи, сделанные из человеческого (как правило, детского) жира, которые надо держать левой рукой огнем вниз, пародирование молитв, издевательский обряд причастия — издевательство над гостией, причастие не вином, а настоящей (детской) кровью или мочой (как вино в обряде причастия — знак крови Христа, так в пародийном обряде может употребляться пиво — знак мочи дьявола).<sup>16</sup> Сюда же относятся все травестийные элементы: целование сатаны в задний проход и тому подобное, пародийные венчания во время шабаша и проч. Следует отметить, что, если общий тон христианского “правильного” мира — радостный и серьезный, то ему противостоит печальный и иронический мир сатаны. Сатана на шабаше появляется всегда с грустным, недовольным лицом. Говорит он в нос,<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> “Wollen wir die Hexerei als ein Ganzes fassen, so erschei sie, vom Standpunkt der Doctrin betrachtet, als eine in sich vollendete diabolische Parodie des Christenthums” (Soltan’s Geschichte der Hexenprozesse. Neu bearbeitet von Dr. H. Heppel, Bd. I, Stuttgart, 1880, S. 313.

<sup>17</sup> “Словно трубит через нос” (N. Remigius. *Daemonolatriae libri tres*. Francofurti, 1597, I, 19). Говорение в нос обличает в сатане иностранца, т.к. именно так изображается иноземная речь в немецком и русском (языках, не имеющих носовых звуков) балаганных представлениях. Ср. речь балаганного деда:

Греки говорят да вси они в нос,  
То их приветство: *антрофас калос*.

кричит диким, звериным голосом.<sup>18</sup> Веселие же его всегда имеет издевательский и пародийный характер.<sup>19</sup>

Однако в “комплексе ведьмы” явственно присутствует и другой пласт, который не является пародией и травестией, а имеет самостоятельную структуру, видимо, уходящую корнями в глубины архаического мышления и настойчиво повторяющуюся в массовом сознании на протяжении веков. Эту структуру можно определить как “вредное сообщество”.

“Следует отметить, — указывает исследователь, — что ведьмы, когда они желают причинить кому-либо вред, действуют всегда в одиночку, никогда не объединяясь с другими”. К этому наблюдению дается примечание: “10 апреля 1533 г. в городке Штильтах (ныне великое герцогство Баденское) ведьмы сообща вызвали эпидемию. Однако другого второго факта этого рода нам найти не удалось”.<sup>20</sup> Тем более примечательно, что все следствия над ведьмами направлены на то, чтобы раскрыть *заговор* и некое вредоносное сообщество. Следователи, применяя страшные пытки, допытываются у обвиняемых, кто их посвятил и вовлек в преступные действия, кто соучаствовал в замыслах, с кем вместе они совершали полеты на шабаши и проч. Трибуналы требуют от обвиняемых, прежде всего, *оговоров других лиц*, и казни всегда имеют групповой характер. Это не случайно. Страх диктует представление о враге, как о некотором опасном коллективе.

Каким же рисуется пораженному страхом обществу этот враг?

Первое основополагающее представление о ведьмах можно сформулировать так: ведьмы — опасное *организованное меньшинство*.

Первая черта объекта страха — быть меньшинством. Общество выбирает реально наименее защищенную свою часть, часть, терпящую наибольшее число социальных обид и возводит ее в ранг врага. В интересующий нас период таким меньшинством, бесспорно, являются женщины.

(В. Н. Перетц. Историко-литературные материалы, т. I. Из истории русской песни. СПб., 1900, с. 192. В нос говорят также шуты.)

<sup>18</sup> Часто указывается, что голос его напоминает крик осла.

<sup>19</sup> Густав Роскоф в главе “Дьявол как насмешник” пишет: “Der Teufel dient zur Belustigung durch seine negative Natur, die sich in seiner Neigung zum Travestiren aussert” (Gustav Roskoff. Geschichte des Teufels, Bnd. I, Leipzig, 1869, S. 399).

<sup>20</sup> Soltan’s Geschichte ..., S. 303.

Если попытаться проанализировать признаки, которые делали наиболее вероятным для данного лица навлечь на себя обвинение в колдовстве, т.е. вызвать потенциальную возможность того, что общество начнет кодировать его понятием “ведьма”, то можно прийти к следующим заключениям: обычно, характерным для “ведьмы” считается возраст. Типичная “ведьма” — старуха.<sup>21</sup> Однако типичен и противоположный случай: ведьмой оказывается девочка или молодая девушка. Так в списке двадцати девяти сожжений в Вюрцбурге в 1629 г. (в каждое из них сжигались от четырех до семи человек) в тринадцатый день в списке числились сожженные:

1. Старик-кузнец.
2. Старая женщина.
3. Маленькая девочка девяти или десяти лет.
4. Мальшка, ее сестричка.<sup>22</sup>

Сожжение в один день двух стариков и двух детей, в этом отношении, показательно. И в другие дни мы встречаем пометы: “девочка”, “девушка около 15 лет” и т.п. Очень частыми в списке являются пометы: “чужая женщина”, “чужой мужчина”, “три чужих ткача”, “чужая старуха”. Попадают указания на увечья: на двадцать восьмой день была сожжена слепая девочка.<sup>23</sup> Но опасно и противоположное: во время двадцатого сожжения погибла Бабелина Гёбель, около имени которой стоит помета: “самая красивая молодая женщина в Вюрцбурге”. В четвертый день была сожжена — признанная источником всей заразы — акушерка, *одевавшаяся слишком шикарно*. В восьмой день был сожжен городской голова Баунах, “самый толстый бюргер в Вюрцбурге”. Помета “толстая женщина” часто встречается в списке. Был сожжен и студент, “во многих языках искусный, превосходный музыкант — певец и исполнитель на многих инструментах”. Томас указывал, что основными жертвами обвинений

<sup>21</sup> K. V. Thomas. Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England. — L., 1971, p. 400.

<sup>22</sup> G. Roskoff, S. 339; составители списка использовали именно эти сентиментальные выражения (“Ein geringers, ihr Schwesterlein”), но это не спасло девочку.

<sup>23</sup> Там же, с. 341. Рассмотрение немых, глухих, слепых и увечных, больных падучей и сумасшедших как одержимых дьяволом, см.: *Theatrum Diabolorum*. Frankfurt am Main, 1587. II, S. 285–286; J. Janssen, VIII, 528.

делались “по преимуществу бедные женщины”. Но имеется достаточно данных о том, что и богатым было опасно быть.<sup>24</sup>

Создается впечатление, что обвинителей привлекали не какие-либо качества их жертв, а сама полярность этих качеств: старые и юные, уродливые и красивые, очень бедные и очень богатые, т.е. все, кто обладал какими-либо ярко выраженными свойствами. Вырисовывается и облик обвинителя: это средняя масса, лишенная маркированных свойств и испытывающая страх, ненависть и зависть по отношению к тем, кто обладает каким-либо бросающимся в глаза качеством.

Другим основным обвинением было то, что колдовское меньшинство составляет сплоченный комплот, заговор. В сознании обвинителей существует твердое представление о том, что все ведьмы связаны друг с другом с помощью договора, который они заключили с сатаной. Поэтому даже, когда перед трибуналом проходят женщины, утверждающие, что они не знакомы друг с другом, последний, не веря им, рассматривает их как членов заговора. Признаками заговора выступают тайные знаки, которыми обвиняемые обмениваются друг с другом и их насмешливое отношение к другим людям.

Поиски этих тайных знаков весьма интересовали инквизицию, т.к. именно они были признаками *сообщества*. Так, в Испании в 1527 г. две девочки в возрасте от 9 до 11 лет, под влиянием угроз и обещаний, показали, что могут разоблачить большой заговор ведьм, участниц которого они узнают по особому знаку левым глазом, которым те обмениваются.<sup>25</sup>

Вообще вопрос знаков, отличающих ведьм, весьма занимал следователей. В этом вопросе нарастает и, в конце концов, побеждает чисто семиотический подход. Исходными являются архаические, восходящие к дохристианской старине, приемы, смысл которых в том, чтобы обнаружить объективные особенности тела ведьм и их специфического поведения. Это испытания огнем и водой. Второе в христианизированном сознании охотников за ведьмами получало такое объяснение: тело ведьмы является “нечистым”, а вода, освященная крещением Христа в

<sup>24</sup> Утверждение Томаса, что богатые в Англии редко становились жертвой обвинений в колдовстве (цит. соч., с. 411) на материале континентальных процессов не подтверждается (см.: Soltan, I, 298).

<sup>25</sup> См.: G. Roskoff, Bnd. II, S. 295; Llorente, Geschichte der spanischen Inquisition, Bnd. II, s. 15.

Иордане, — сущность чистая. Поэтому она не приемлет тела ведьмы, которая, даже будучи связана особым образом, лишаящим ее возможности плавать, не тонет. От этих, наивно вещественных, улик следствие переходит к поискам *знаков* сообщества с дьяволом. Так возникает учение о пятнах и разнообразных стигматах, которыми дьявол закрепляет на теле ведьмы свой договор с нею. Исследование этих стигматов — важная составная часть всякого следствия по делу ведьм.

Однако, отсутствие всяких знаков на теле еще не означает снятия обвинения, а часто даже усиливает подозрения следователей. Здесь мы подходим к важной особенности психологической атмосферы, в которой только и возможны подобные культурные феномены, — атмосферы, в которой над всеми побуждениями, вызывающими доносы и казни: завистью, жадностью, ненавистью к соседу, мстостью, карьерными и материальными соображениями, фанатизмом и ханжеством висит непроницаемое облако страха, — делающие для людей естественными такие поступки, которые вне этой атмосферы могут показаться только безумными.

Психологически атмосфера вокруг охоты за ведьмами складывается следующим образом: сначала ведьмы представляются их преследователям как исключительно малое число злоумышленных особ, имеющих ясно выраженные черты (их можно отличить даже по внешности и поведению без каких-либо специальных исследований). Борьба с ними представляется нетрудной. Далее растущая атмосфера подозрительности создает представление о хитрости дьявола, искусно скрывающего своих адептов. Отсутствие признаков делается еще более подозрительным, чем их присутствие: в нем видят козни и уловки сатаны. Теперь подозрение могут вызывать не те, кто небрежно выполняют церковные обряды, а те, кто их выполняют слишком усердно: часто хождение в церковь — признак желания отвлечь внимание правоверных и усыпить их бдительность. Донос на соседку-ведьму уже не защищает саму доносительницу от обвинений в колдовстве, а влечет подозрения: не хочет ли она таким образом скрыть собственное преступление. Ряса и церковный сан также не защищают — сатана хитер. Обвинители, доносчики и сами судьи с неизбежностью вовлекаются в машину уничтожения и

становятся жертвами того самого страха, который они из разнообразных личных побуждений до этого раздували.<sup>26</sup>

Так архиепископ Трирский Иоганн фон Шенебург сжигает на костре ректора университета, который до этого сам был судьей ведьм, а Бамбергский епископ Иоганн Георг II сжигает канцлера и всех бургомистров Бамберга, которые испытывают на себе неотвратимость логики водоворота, превращающего обвинителей в жертв новой волны обвинений.<sup>27</sup> В них видят замаскированных, т.е. наиболее опасных врагов.

Если на первом этапе ренегаты составляют часто не только авангард доносчиков, но порой и пополняют ряды наиболее рьяных следователей, то на втором они неизбежно сами превращаются из охотников в дичь. В упомянутом уже вюрцбургском списке из 158 сожженных 12 служителей церкви — 9 соборных vikariev и два руководителя церковных хоров, что составляет внушительную цифру в 8%.

Поскольку наличие уличающих признаков преступления заранее отвергается в виду хитрости и мощи сатаны, покровительствующего подсудимым, основаниями для осуждения могут быть только интуиция судьи, заранее убежденного в виновности подозреваемых, и собственное признание подсудимого. Закономерным последствием этого был переход к пыткам как основному элементу судебного следствия. Вся процедура гарантий прав обвиняемого отменялась и следствие сводилось к вымоганию путем угроз и физических страданий требуемых судом признаний. Параллельно подвергались запугиванию адвокаты, пытавшиеся иногда защищать “ведьм”. Упрощенная процедура получала формально-юридическую санкцию со стороны таких законников как саксонский юрист Карпцов. Поскольку суд опирался не на букву закона, а на волю судьи, который получал свободу нарушать законы или их казуистически обходить (таково печально знаменитое утверждение, что применение пытки на

<sup>26</sup> Характерно, что в гонениях на моранов и морисков в Испании, на “обращенных” язычников в Мексике, развертывающихся в ту же эпоху, акцент переносится с убеждений (признание себя христианином) и выполнения церковных обрядов на “чистоту крови”. Именно “обращенные” вызывают наибольшее подозрение.

<sup>27</sup> H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries*. — In: Trevor-Roper H. R. *Religion, the Reformation and Social Change, and Other Essays*. London-Melbourne etc., 1967, p. 148–152.

следующий день не есть запрещенная законом повторная новая пытка, а лишь продолжение той же самой первой), разница между подозрением, обвинением и осуждением стиралась. Обвинение означало осуждение, и судья лишь стремился вырвать собственные признания обвиняемого, которые формально подтвердили бы это осуждение.

Х. Р. Тревор-Ропер отмечает, что, если бы не применялись пытки, паника, охватившая Европу в XVI–XVII вв., была бы невозможна.<sup>28</sup> К этому можно добавить, что сами пытки были бы невозможны вне атмосферы панического страха, господствовавшего в это время.

Именно в этот период преследования ведьм достигают своего апогея: казни приобретают массовый характер и повсеместное распространение, и у преследователей возникает паническое ощущение неисчислимости и непобедимости слуг сатаны. Общественное большинство начинает переживать эмоции загнанного в угол меньшинства, преследователи субъективно ощущают себя преследуемыми.<sup>29</sup> Становясь жертвами разжигаемых ими же страхов, они живут, окруженные призраками, которые сами же создают. Возникает замкнутый круг между террором и страхом, в котором причина и следствие постоянно меняются местами.

Дойдя до своего апогея, пароксизм страха и террора резко идет во второй половине XVII в. на спад. О причинах этого мы попытаемся говорить ниже.

Фикция вредоносного сообщества, грозящего самому существованию человеческого общества, покоится на устойчивых и постоянно повторяющихся в истории культуры стереотипах обвинений. Обвинений этих два: убийства и сексуальные

---

<sup>28</sup> Н. R. Trevor-Roper. Op. cit., p. 119. Следует отметить интересное наблюдение исследователя о том, что, вопреки распространенному убеждению, инквизиционные пытки не были наследием средневековья, которое обеспечивало подсудимым процедуру защиты, а являлись возрождением и распространением древнеримского права, представляя собой черту своеобразного ренессанса античности.

<sup>29</sup> Именно в этот период возникает психологический комплекс “осажденного города” — “une cité assiégé”, которым Delumeau определил психологию всей Западной Европы, охваченной психозом охоты за ведьмами. Большой коллектив, находящийся в состоянии агрессии, ощущает себя малым и со всех сторон осажденным могущественным врагом.

преступления. Оба эти мотива составляют основные черты стереотипа “шабаша” и постоянно фигурируют в допросах и сочинениях о ведьмах, куда они проникают из стереотипов массового сознания.

Характерная модель вменяемого ведьмам убийства — заклятие младенца и высасывание его крови, чем должен открываться шабаш. Этот ритуал имеет характер анти-причастия и связан с образом посвящения новопринимаемых ведьм. Мотив этот имеет в “комплексе ведьмы” двойной функциональный смысл. С одной стороны, он имел религиозно-кошунственный характер пародии сатаны на заклятие агнца и евхаристию. С другой стороны, если говорить не о генетическом, а о функциональном аспекте, мотив этот получает совершенно мирскую, внецерковную функцию: социальное большинство, мотивируя свой иррациональный страх перед ничтожным меньшинством, поставленным в условия, лишаящие его возможности самозащиты, моделирует совершенно мистифицированную ситуацию: само это меньшинство представляется таинственно могущественным (благодаря своей связи с сатаной или сплоченности своей организации, члены которой, оставаясь тайными для окружающих, безошибочно друг друга узнают и пр.). А большинство персонифицирует себя в образе беззащитного ребенка, терзаемого и убиваемого опасными врагами. Религиозная окраска здесь не обязательна: не имеет религиозной окраски расистский миф о белой девочке, насилюемой черными. В сентябре 1933 г., через девять месяцев после гитлеровского переворота режиссер Штейнгоф поставил фильм “Юный гитлеровец Квекс”. В разгар погрома всех левых сил Германии на экранах появился фильм, рассказывающий как свирепые “левые” и коммунисты зверски убивают благородного и миролюбивого мальчика-нациста. Были приняты все меры для того, чтобы фильм вызывал у зрителей внеэстетические эмоции. Он преподносился как рассказ о подлинном случае, а роль самого главного героя, юного гитлеровца Квекса исполнялась непрофессионалом и имя его не было названо в афише — в сознание зрителей он должен был войти как живой ребенок — реальная жертва кровожадных либералов и коммунистов. Культивирование атмосферы осажденного города (ср. “Une cité assiégée” DeLumeau) входила в культивируемую официальной пропагандой третьего рейха атмосферу (характерно, что факт международной изоляции не скрывался, а муслировался пропагандой Геббельса).

Символично, что последним фильмом третьего рейха стал “Коберг”, посвященный обороне осажденного города (эпизод из франко-прусской войны 1807 г.).

Мотив сексуальных преступлений функционально повторяет соответствующие обвинения из “Октавия” Минуция Феликса. Дословное повторение ритуальных целований гениталий выступает как знак подчинения ведьм сатане. Сатана и ведьмы наделяются исключительной похотливостью, и подробности сексуальной разнузданности поведения ведьм заполняют посвященные им трактаты и памфлеты. Смысл этого открывается при сопоставлении с стереотипным обвинением ведьм в стремлении лишить “околдованных” ими мужчин мужских потенций. Это одно из наиболее распространенных обвинений, которые предъявляют ведьмам во время процессов. Точно так же, как сплоченности сообщества ведьм противостоит их стремление посеять рознь среди людей, разрушить их коллективы, посорить мужей и жен, соседей между собой, вызывать раздоры и усобицы, таким же образом их половая разнузданность связана со стремлением лишить других людей активности этого рода.

За подобными обвинениями ясно проглядывает страх мужского большинства за свое монопольно-руководящее общественное положение. Антифеминистический характер процессов ведьм обнаруживается в этом аспекте мифа о ведьмах с такой же ясностью, как в расистских мифах о похотливости и сексуальной распущенности “нижней расы” выступает стремление к сохранению превосходства господствующей нации.

Таким образом, мы можем отметить, что на самом пороге наиболее просвещенной эпохи европейской цивилизации, в период, когда наука, техника, искусство, географические открытия, производство сделали значительные успехи — страх перед ведьмами и жестокость их преследования достигли интенсивности, неслыханной в средние века, что повлекло за собой не только регресс судопроизводства, но и возрождение глубоко архаических представлений.

Объяснение этого явления все еще встречает трудности, хотя литература, посвященная охоте на ведьм огромна и в последнее время бурно растет.

Представление о том, что суеверие и фанатизм — неотделимые спутники гонений (в них часто видели и причину), суть наследие “темного средневековья”, восходит к просветителям

XVII–XVIII вв. и отвечает их полемическим задачам в борьбе за “торжество разума”. Представление это прочно вошло в обывденное сознание человека XX века, который склонен фанатизм и “охоту за ведьмами” — в разных формах возрождающиеся в его эпоху — объявлять “возрождением средневековья”. Однако давно уже было замечено, что в средние века процессы ведьм были единичными явлениями, а связанные с ними пытки, нарушения прав обвиняемых в ходе судебного процесса и другие отмены законодательных гарантий, без которых только и возможны инквизиционные суды, были редкими исключениями. В первые века нового времени они стали правилом. Ни хронологически, ни по существу связать процессы ведьм с “духом средневековья” не удастся.

Протестантские теологи и историки церкви связывают эти события с известной буллой папы Иннокентия VIII и “*Malleus magicarum*” Инститориса и Шпренгера. На это их противники с основанием указывают, что апогей преследований имел место гораздо позже, почти сто лет спустя после этих выступлений. Возможно ли, чтобы следствие так далеко стояло от причины? Неоднократно делались попытки связать вспышку страха и суеверий с духом и практикой контрреформации. Однако, указание на то, что костры пылали без различия и в католической, и в протестантской Европе и пальму первенства, в этом отношении, невозможно отдать ни той, ни другой ее части, ослабляет ценность и этой гипотезы.

Неоднократно делались также попытки связать страх и массовую истерию XVI–XVII вв. с бедами, обрушившимися на Европу: эпидемиями, войнами, голодом. Однако давно уже отмечалось, что все эти несчастья были постоянным фактором на всем протяжении европейской (и, вообще, человеческой) истории, и связать их именно с XV–XVI вв. без предвзятости невозможно. Еще в 1906 г. Н. Сперанский писал: “По очень распространенному и очень поверхностному объяснению процессы ведьм возникли именно в XV веке, благодаря тем ужасам, которые пережила Европа в эпоху черной смерти и столетней войны: расстроенное этим народное воображение стало везде искать следов сатанинских козней. Но, если бы такое объяснение было достаточно, процессы ведьм неизбежно должны бы были возникнуть на много столетий раньше. Лютые голодовки и свирепая моровая язва в раннее средневековье были обычными

гостями в различных областях Европы, а венгерские и норманские набеги и усобицы князей тоже менее давали себя чувствовать народу, нежели шайки мародеров, грабивших Францию во время столетней войны”.<sup>30</sup> Действительно, достаточно вспомнить, что на конец VIII–IX вв. приходится кровавое вторжение викингов в Европу, заливших весь англосаксонский мир кровью и глубоко проникших в южную Европу. Между 806 и 829 гг. мусульманские пираты полностью парализуют торговлю и морское сообщение на древних средиземноморских путях, глубоко вторгаясь, одновременно, в континент, а с 899 по 955 гг. венгры совершают тридцать три опустошительных набега на Европу, доходя до Бремена (915 г.) и Орлеана (937 г.)<sup>31</sup>, чтобы понять, что видеть корень событий в каких-то бедствиях, потрясших народное воображение именно в XVI–XVII вв. — значит терять историческую перспективу. Почему в раннем средневековье, посреди всевозможных бедствий, ведьмы не внушали никому особенных опасений, а церковь считала своим долгом бороться с верой в колдовство как с языческим суеверием, а в XV–XVII вв. страх перед ними принял истерические формы, а церковь преследовала неверие в ведьм как опасную ересь — факт, который требует своего объяснения.

Видимо ближе всех подошли к разгадке те исследователи, которые заметили, что колдовская паника своими границами совпадает с границами Ренессанса (и его поздней стадии — барокко) и, что кривая ее динамики совпадает парадоксальным образом с прогрессом в области культуры и науки. Мы вплотную оказываемся перед вопросом, поставленным Жаном Делюмо: “Mais n’existait-il pas une relation entre conscience des dangers et niveau de culture?”<sup>32</sup> Действительно, преследование ведьм (вместе с преследованием евреев и мусульман) начинается в XII в. — в эпоху, когда темп культурной жизни резко убыстрится. В дальнейшем, по мере роста ренессансных настроений, когда, по словам Боккаччо, человека “не в состоянии удовлетворить полная свобода делать все, что только он пожелает” (“Декамерон”, день третий, новелла 1) растет и страх и связанные с ним процессы ведьм. В

---

<sup>30</sup> Н. Сперанский. *Ведьмы и ведовство*. М., 1906, с. 82.

<sup>31</sup> Georges Duby, *Guerriers et paysan, VII–XII siècle, Prem essor de l’économie européenne*. Gallimard, <Paris, 1973>, p. 130 et squ.

<sup>32</sup> Jean Delumeau. *Op. cit.*, p. 8.

эпоху барокко и то и другое достигает своего апогея, и затем, в период рационализма вдруг наступает отрезвление: ужасы нескольких столетий рассеиваются в три-четыре десятилетия настолько, что люди с трудом могут поверить в их реальность. Тогда-то возникает миф о том, что страх и фанатизм были порождением чуть ли не доисторической эпохи.

### **Witchhunts: semiotics of fear**

This article, written in the middle of 1980s, remained unpublished for unknown reasons, and is published here from the finished manuscript. It belongs to the series of studies by Lotman on the interdisciplinary field between semiotics of culture, psychology of the masses, and history.

Already in 1970s, Lotman formulated two basic mechanisms of social behaviour — fear and shame. Despotic systems of ruling develop the former and inhibit the latter. An ideal subordinate (subject) is guided in his/her behaviour by fear, and the opposition to power often starts not from political, but psychological motives — a person refuses to do what may bring shame upon him.

Besides the despotic regimes which stimulate fear from above, fear can also be distributed from below (i.e., from the masses) upwards (i.e., to the ruling and intellectual elite). When a despot terrorises people, this may cause their protest. But when the masses frighten themselves their own accord, animosity is then directed not against the source, but against the object. Fear and the behaviour of the masses has mostly been studied from the psychological point of view; here J. Lotman investigates the cultural semiotic mechanisms of these processes.

First, he shows that these mechanisms are very stable and exist in different times and different cultures. One of the basic elements is fear of the dissimilar — dissimilar is hazardous. This is connected with the universal opposition *own–alien*, however, it does not come down automatically to this, since the matter is complicated by the opposition *visible–invisible* — phobias are called forth by the invisible, secret alien.

Second, he considers the importance of the metaphors of light. On one hand, fears are connected with darkness, on the other hand they produce this darkness themselves — the fight against “dark forces”, whose primordial element is darkness, occurs usually under the cover of darkness.

Third, this fight is interlaced with the paradoxical dialectics of *minority–majority*. The common initial assumption is that “we” are the

majority, but among us there are people who represent secret hostile forces, which need to be unmasked and neutralised. But quite soon this phobia reaches the next stage, where the masses begin to perceive themselves as the minority: we are encircled by hostile forces.

And finally, the boundaries between witches and the hunters of witches become fuzzy: yesterday's witchhunter may himself tomorrow be a witch; malefice is infectious.

Analysing the mechanism of the origin of fear in the masses, Lotman shows that the myth of the Enlightenment, according to which phobias and superstitions originate from archaic times and the light of science is dispelling them, is entirely unfounded. Fears appear in periods of transition, when it seems that time has started to speed up, and they are reactions to the development of science and engineering.

### **Nõiajaht. Hirmu semiootika**

Artikkel on kirjutatud 1980ndate aastate keskel, kuid jäi mingil põhjusel publitseerimata. See kuulub uurimuste sarja, mis käsitleb kultuuri-semiootika, massipsühholoogia ja ajaloo piirimaile jäävat valdkonda. Veel 70ndatel aastatel formuleeris Juri Lotman ühiskondliku käitumise kaks põhimehhanismi. Need on *hirm* ja *häbi*. Despootlikud valitsemis-süsteemid arendavad neist esimest ja suruvad alla teist. Ideaalne alam juhindub oma käitumises üksnes hirmust ning vastuseis režiimile algab tihti mitte poliitilistest motiividest, vaid psühholoogilistest: inimene keeldub tegemast seda, mis tema meelest teda häbistab.

Kuid hirmu ei õhuta üksnes despootlikud režiimid. Vahel ei levi hirm nõ ülalt alla, vaid vastupidi, alt (st rahvahulkadest) üles (st võimu- ja intellektuaalse eliidini). Kuid siin on üks oluline vahe: despoot terroriseerib elanikkonda ja see tema tegevus tekitab viimases protesti. Mass aga hirmutab ennast ise ning tema viha on sihitud mitte hirmu allikale, vaid selle objektile. Massi hirmu ja käitumist on uuritud ennekõike psühholoogilisest vaatevinklist, kõnealusel artiklis uurib Lotman nende protsesside kultuurisemiootilisi mehhanisme. Ta näitab esiteks, et need mehhanismid on ülimalt stabiilsed ning esinevad eri ajastutel eri kultuurides. Üks põhilisemaid elemente on hirm teistsugususe ees: teistsugune on ohtlik. See on seotud universaalse opositsiooniga *oma-võõras*, kuid ei taandu sellele automaatselt, kuna on komplitseeritud opositsiooniga *nähtav-nähtamatu*: foobiat tekitab nähtamatu, salajane võõras. Teiseks on oluline valguse metafoorika. Hirmud on ühelt poolt seotud pimedusega, teiselt poolt aga produtseerivad ise seda pimedust: võitlus "tumedate

jõududega”, kelle stiihia on pimedus, toimub ise tavaliselt pimeduse katte all. Kolmandaks, seda võitlust läbib *vähemuse-enamuse* paradoksaalne dialektika. Lähtepunktiks on arusaam, et “meie” moodustame valdava enamuse, kuid meie seas on salajasi vaenulikke jõude esindavaid inimesi, keda tuleb paljastada ja neutraliseerida. Ent üsna pea saavutab see foobia taseme, kus mass hakkab end tundma vähemusena: meie oleme ümber piiratud vaenulike jõudude poolt. Ning lõpuks — piirid nõia ja nõia-jahtijate vahel muutuvad ähmaseks: eilne nõiakütt võib homme osutada ise nõiaks — nõidus on nakkav.

Analüüsisides massihirmu tekkemehhanismi, näitab autor, et Valgustusaaja müüt, mille kohaselt foobiad ja ebausud on pärit arhailisest ajast ning teaduse valgus hajutab need, on täiesti alusetud: massihirmud tekivad üleminekuperioodidel, mil tundub, et aeg hakkas kiiremini liikuma, ning on reaktsioonideks teaduse ja tehnika arengule.